GEORG

LUKÁCS

Prolegômenos / Para uma ontologia do ser social

OBRAS DE GEORG LUKÁCS

VOLUME 13

SEGUNDA EDIÇÃO

COLETIVO BOITEMPO

GEORG LUKÁCS

PROLEGÔMENOS

E

PARA UMA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

VOLUME 13

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
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
Prolegômenos e Para uma ontologia do ser social : Volume 13 / Georg Lukács ; tradução Sergio Lessa. – 2. ed. – Maceió, AL : Coletivo Veredas, 2024.

Título original: Prolegomena zur ontologie des gesellschaftlichen seins.

ISBN 978-65-88704-39-4

1. Filosofia 2. Ontologia I. Título.

24-219953 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

PROLEGÔMENOS

E

PARA UMA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

OBRAS DE GEORG LUKÁCS

VOLUME 13

2ª Edição
Coletivo Veredas
Maceió 2024

GEORG LUKÁCS WERKE

PROLEGOMENA

ZUR ONTOLOGIE DES GESELLSCHAFTLICHEN SEINS

HALBBAND I

Herausgeben von Frank Benseler

BAND 13

OBRAS DE GEORG LUKÁCS

PROLEGÔMENOS

PARA UMA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

TOMO I

Editado por Frank Benseler
Tradução: Sergio Lessa
Revisão: Mariana Andrade

VOLUME 13

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 também 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

ERSTER HALBBAND

PROLEGOMENA ZUR ONTOLOGIE DES GESELLSCHAFTLICHEN SEINS 7

Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie 7
1. 7
2. 40
3. 86

ZUR ONTOLOGIE DES GESELLSCHAFTLICHEN SEINS

ERSTER TEIL: DIE GEGENWÄRTIGE PROBLEMLAGE 325

EINLEITUNG 325

I. NEOPOSITIVISMUS UND EXISTENTIALISMUS 343

1. Neopositivismus 343
2. Exkurs über Wittgenstein 371
3. Existentialismus 376
4. Die Philosophie der Gegenwart und das religiöse Bedürfnis 398

II. NIKOLAI HARTMANNS VORSTOSS ZU EINER ECHTEN ONTOLOGIE 421

1. Aufbauprinzipien der Hartmannsehen Ontologie 423
2. Zur Kritik der Hartmannschen Ontologie 439

III. HEGELS FALSCHE UND ECHTE ONTOLOGIE 468

1. Hegels Dialektik »mitten im Dünger der Widersprüche« 468
2. Hegels dialektische Ontologie und die Reflexionsbestimmungen 515

IV. DIE ONTOLOGISCHEN GRUNDPRINZIPIEN VON MARX 559

1. Methodologische Vorfragen 559
2. Kritik der politischen Ökonomie 578
3. Geschichtlichkeit und theoretische Allgemeinheit 612

SUMÁRIO

TOMO I

APRESENTAÇÃO À SEGUNDA EDIÇÃO BRASILEIRA I

PROLEGÔMENOS À ONTOLOGIA DO SER SOCIAL 7

Questões de princípio para uma ontologia hoje tornada possível 7
1. 7
2. 40
3. 86

PARA UMA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

PRIMEIRA PARTE: A SITUAÇÃO ATUAL DO PROBLEMA 325

INTRODUÇÃO 325

I. NEOPOSITIVISMO E EXISTENCIALISMO 343

1. Neopositivismo 343
2. Excurso sobre Wittgenstein 371
3. Existencialismo 376
4. A filosofia do presente e a necessidade religiosa 398

II. O ESFORÇO DE NICOLAI HARTMANN POR UMA ONTOLOGIA AUTÊNTICA 421

1. Princípios estruturais da ontologia de Hartmann 423
2. Para a crítica da ontologia de Hartmann 439

III. A FALSA E A AUTÊNTICA ONTOLOGIA DE HEGEL 468

1. A dialética de Hegel »em meio ao esterco das contradições« 468
2. A ontologia dialética de Hegel e as determinações de reflexão 515

IV. OS PRINCÍPIOS ONTOLÓGICOS FUNDAMENTAIS DE MARX 559

1. Questões metodológicas preliminares 559
2. Crítica da economia política 578
3. Historicidade e generalidade teórica 612

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 656 656

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 656 656

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**

APRESENTAÇÃO À SEGUNDA EDIÇÃO BRASILEIRA

Prolegômenos para a ontologia do ser social e *Para a ontologia do ser social,* o último grande empreendimento teórico-filosófico elaborado por György Lukács (1885 – 1971), tinha como objetivo principal *a fundação e a construção de uma teoria filosófica unitária para o marxismo*. A realização de tal objetivo implicava de início uma dupla tarefa: de um lado, resgatar a ontologia das desqualificações impostas pelo longo período que ficou relegada ao esquecimento e das deformações que a sua retomada "crítica" depois de dois séculos acarretou e, por outro lado, libertá-la da vulgarização do próprio marxismo, propiciando-lhe um espaço adequado nele. Essa dupla tarefa, digamos, externa e interna, obrigou Lukács a realizar um tremendo esforço filosófico, científico e metodológico para tentar restituir o devido lugar da ontologia no pensamento do mundo sobre o ser.

A pergunta pelo *ser* enquanto problema ontológico fundamental, sabemos, surgiu com os gregos, mais precisamente com os pré-socráticos (585 a.C – 470 a.C.). À parte a diversidade das explicações oferecidas por eles acerca do que configura o ser como tal, certo é que, na Grécia Clássica, terra natal da ciência e da filosofia como complexos sociais relativamente autônomos, tais complexos originalmente se formaram com independência da religião, assim que, toda explicação a respeito do ser oferecida pelos gregos era, em geral, de caráter objetivo, imanente e terrenal, ainda que isso implicasse por vezes uma identificação entre natureza, história e pensamento.

Aos gregos interessava antes de tudo a compreensão do ser enquanto tal, da sua essência, das suas causas originárias, dos seus elementos primordiais, das leis gerais do seu funcionamento, etc. Como materialistas que eram, entenderam, desde o princípio, que o *logos* tinha prioridade em relação ao *mito*. Ou seja, que o ser é regido por leis objetivas que se autoexplicam através da sua própria dinâmica objetiva e não a partir de divindades e mistérios. Porém, a crise da Polis os colocou diante do dilema de não apenas ter que conhecer o ser como tal, mas também de responder à necessidade do agir corretamente ante a situação de crise. Quer dizer, o problema da práxis correta se impôs aos gregos como alternativa à crise que então se aprofundava. É por trás da necessidade de uma práxis correta em relação ao mundo helênico em crise que no seio da ontologia (metafísica) que até então vinha se construindo se instaura um *dualismo ontológico*.

Platão (428 a.C. – 348 a.C.) é quem inaugura esse dualismo ontológico. Ao fazer a separação entre mundo das ideias e mundo material, ele instala na concepção sobre o ser uma separação entre ser e consciência, entre objetividade e

subjetividade, entre imanência e transcendência, etc., que trará consequências significativas para a ontologia. Mal nascera, a ontologia já tinha então que se deparar com um de seus primeiros problemas de ordem fundamental.

Assim como Platão, Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.) também reproduz um dualismo ontológico na sua compreensão do cosmos, ou seja, sua concepção do cosmos também se baseia em uma ontologia de dois mundos. Para Aristóteles, há duas formas de ser: os que existem por si mesmo e os acidentes. Para conhecê-los é preciso procurar por suas causas (material, formal, eficiente e final). Conforme Aristóteles, a causa primeira do cosmos como realidade suprema é uma causa não causada, quer dizer, uma causa que não foi impulsionada por nada, nem por ninguém, de modo que o universo nunca teve um princípio e nunca terá um fim, sendo, portanto, eterno. Por isso, em Aristóteles, o primeiro motor imóvel é o que dá início ao movimento do universo, e esse mesmo motor é também a sua causa final. Dessa forma, em Aristóteles, todos os seres, não apenas os seres humanos, realizam em seus atos um propósito finalístico. Paradoxalmente, Aristóteles foi o primeiro filósofo a abordar a essência teleológica do trabalho. No entanto, a sua concepção de motor imóvel levou-o a deduzir da autolegalidade do ser uma força, ou melhor, uma *substância teleológica originária*. Do tratamento aristotélico do trabalho resulta, assim, uma *teleologia universal*. Já com Aristóteles a teleologia é convertida em uma categoria universal de todo o ser.

O fim do resplendor da Polis grega, o beco sem saída que resultou das próprias contradições da sociedade escravista e a posterior deterioração do pensamento platônico e aristotélico legou à ontologia nesse momento *duas tendências contrapostas*: de um lado, uma tendência a romper com o dualismo ontológico instalado por Platão e Aristóteles na ontologia, cuja figura originalmente representativa é Epicuro e, de outro lado, uma tendência a transpor esse dualismo ontológico a um plano religioso.

Até então o dualismo ontológico incertado na ontologia por Platão e Aristóteles não tinha, de modo algum, um caráter religioso. Somente mais tarde, na Idade Média, com o surgimento do cristianismo, e sua transformação na base ideológica do Império Romano, a imagem do mundo da ontologia de Platão e Aristóteles passou a ser utilizada, cada uma a seu modo, em proveito de salvaguardar, como anseio religioso, um sentido terreno para a vida pessoal. Com isso, as obras de Platão e Aristóteles, de modos distintos e em circunstâncias específicas, foram integradas à cultura filosófica europeia. Já as ideias de Epicuro, materialista notável que retoma as teorias atomistas e mobilistas de Demócrito e Leucipo, cairam no obscurantismo, e só foram recuperadas no Renascimento ao se tornarem uma alternativa ao aristotelismo, na medida em que abriu caminho para o humanismo e para a ciência natural antiaristotélica.

O surgimento e desenvolvimento da escolástica impôs a necessidade de respostas às exigências da fé, o que tornou possível o nascimento de uma filosofia cristã que deu origem a uma *ontologia religiosa* também ela fundada em um dualismo ontológico (cismundo x transmundo). Tal filosofia promoveu em um primeiro momento a aproximação entre o cristianismo e o platonismo (platonismo cristão). Essa aproximação se expressa, sobretudo, no pensamento de Agostinho (354 – 430), que formula uma relação entre teologia e filosofia, entre razão e fé, para o qual a teologia é a verdadeira e legítima ciência, cujos ensinamentos prepara a alma humana para a salvação e visão de Deus. Essa concepção, que desvaloriza o conhecimento do mundo elaborado pela ciência, incluso o conhecimento produzido pelas ciências naturais – daí o desinteresse do cristianismo nesse período pela ciência natural – terminou por instaurar, no plano da ontologia, o *conflito entre razão e fé*, ancorando na subjetividade e na interioridade humana as respostas aos dilemas da existência, da verdade, do sentido da vida, etc.

Já com Tomás de Aquino (1224 – 1274) o cristianismo se aproximou do aristolelismo (aristotelismo cristão). Tal aproximação possibilitou um novo caminho para o desenvolvimento da escolástica, permitindo, dessa forma, uma formulação diferenciada do dualismo ontológico existente na ontologia religiosa. O que Tomás de Aquino buscava fundamentalmente, assim como outros, era provar a existência de Deus. No entanto, ele reconhece que a filosofia e a teologia são disciplinas diferentes, já que na primeira prima a razão, e na segunda a revelação. Porém, a verdade da razão encontra, em última instância, seu critério de verdade na teologia e, assim, tudo o que contradiga o dogma religioso se torna falso.

Contrariando as concepções de Tomás de Aquino, e a quem este condena e critica fortemente, Averróis (1126 – 1198), grande conhecedor das obras de Aristóteles e forte defensor do aristolelismo, afirmara antes, por sua vez, que a teologia e a filosofia desenvolvem verdades diferentes, referidas a distintos âmbitos da vida. Com isso, Averróis não nega nem rejeita a religião, mas assenta as bases de uma autonomia relativa da ciência e da filosofia em relação à religião ao defender uma separação radical entre os dois campos: razão e fé, filosofia e teologia. Essa compreensão levou, mais tarde, os averroístas à defesa da *teoria da dupla verdade*: a verdade teológica ou da fé e a verdade filosófica ou da razão. A partir de tal teoria, por exemplo, pode-se admitir como verdadeiro segundo a fé, que a alma é imortal e o mundo é criado, do mesmo modo que, segundo a razão, a alma é corruptível e o mundo é eterno. Ou seja, já desde a primeira versão da teoria da dupla verdade se pode chegar por "verdades" distintas a conclusões igualmente falsas.

A crise da escolástica, a partir do século XV, abre espaço para uma solução acerca desse conflito. Assim, o Renascimento, que se desenrolou do século

XIV ao XVII, marca um *antes* e um *depois* na questão ontológica. É também nesse período que se assentam as bases não só para o surgimento de uma nova classe social, a burguesia, mas também de *uma nova concepção de mundo*. O aparecimento desta se relaciona também ao papel que a astronomia teve durante esse período. Isto trouxe uma série de consequências, que aqui apenas podem ser assinaladas.

A primeira é que com a crise do sistema geocêntrico do mundo, instauram-se as bases do sistema heliocêntrico, que terminará de se consolidar com as descobertas de Isaac Newton (1643 – 1727). Com isso, instaura-se uma *nova concepção de natureza*, que já não é mais entendida de forma transcendente, mas como imanente, sujeita a um conjunto de leis que podem ser apreendidas racionalmente pelos seres humanos. Juntamente com a mudança na concepção de natureza se produz uma *transformação na concepção do próprio ser humano*, de modo que lentamente assentam-se também as bases para uma concepção do ser humano como o criador e produtor de sua própria história.

A segunda é que a *ciência e a filosofia se tornam instrumentos ideológicos* mobilizados pela burguesia no confronto com a ordem feudal. Isto significa que o debate astronômico não é simplesmente uma questão teorética ou abstrata: por um lado, expressa o confronto entre as classes sociais da época – a burguesia precisa liberar a ciência das amarras religiosas –, por outro lado, a ciência se torna um complexo social capaz de influir diretamente no desenvolvimento das forças produtivas, revelando-se um complexo essencial para a nova classe social em formação.

A terceira é que isto abre uma *nova fase na teoria da dupla verdade*. Se durante o feudalismo a teoria da dupla verdade era a forma pela qual a ciência poderia gozar de alguma autonomia para seu desenvolvimento perante os supostos da fé, agora o próprio catolicismo apela a ela, visando, sobretudo, não tornar incompatíveis os avanços científicos e a própria ontologia religiosa. Isto abre a uma contradição no próprio seio da ciência da época: entre aqueles que procuravam levar os descobrimentos científicos e filosóficos da época até as últimas consequências, elaborando uma *nova ontologia* com o objetivo de suplantar a ontologia religiosa, e aqueles que procuravam conciliar a ciência com a religião.

Como vimos até aqui, a ontologia, como parte da velha metafísica, trouxe consigo uma série de desqualificações que se agudizaram devido à sua associação com a ontologia religiosa. Com Immanuel Kant (1724 – 1804), essas desqualificações se aprofundaram ao ponto de, após a sua condenação sem apelo, a ontologia ser relegada ao esquecimento por pelo menos dois séculos. Contudo, já desde a tradição kantiana e, sobretudo, com sua posterior vulgarização no neokantismo, no positivismo e no neopositivismo se fundaram as bases de um *pensamento anti-ontológico*.

Aqui vale observar que, se, por um lado, Kant reconhece a coisa-em-si, isto é, uma realidade objetiva inapreensível para o ser humano, por outro lado, a tradição subsequente, fundada nessas bases, deixou de reconhecer a existência de uma realidade objetiva e se centrou em uma gnosiologia pura ou no desenvolvimento de uma teoria do conhecimento.

Essa orientação da ciência tem por objetivo produzir um conhecimento que seja útil e prático, capaz de promover o desenvolvimento das forças produtivas, mas se torna incapaz de tirar as consequências últimas destes avanços, especialmente no que refere à questão ontológica. Assim, a ciência se torna essencialmente pragmática, orientada à manipulação e substitui a verdade objetiva pelas finalidades prático-imediatas.

Em articulação com a manipulação, o nepositivismo expressa o estágio mais desenvolvido do pensamento anti-ontológico. Se a primeira é um fenômeno que caracteriza o capitalismo contemporâneo, orientado fundamentalmente a controlar a vida cotidiana dos indivíduos e mercantilizar todas as esferas da vida social, o segundo se caracteriza por expressá-la teoreticamente e estabelecer uma racionalidade eminentemente manipulatória. O neopositivismo manifesta, pois, a máxima expressão do programa da teoria da dupla verdade: ele se sustenta na linguagem matemática como "expressão semântica" de qualquer fenômeno. Este se torna o "método universal" da ciência, na medida em que todo fenômeno pode ser reduzido à linguagem matemática e tudo o que não é factível desta redução fica por fora do campo da ciência. Neste ponto, o neopositivismo rejeita toda concepção que se pergunte pela unidade do mundo ou sobre o caráter ontológico da realidade. Não é a ontologia o que unifica a ciência e a filosofia, pelo contrário, essas são perguntas metafísicas, já que a unidade se encontra na lógica, em uma linguagem compartilhada e em uma metodologia. É sobre estas bases que se funda a expressão mais acabada do pensamento antiontológico.

Como desdobramento desse desenvolvimento ocorre que, somente com o renascimento de Kant no século XX, ao longo da linha que vai de Edmund Husserl (1859 – 1938), passando pelo primeiro Martin Heidegger (1889 – 1976), até Nicolai Hartmann (1882 – 1950), a ontologia adentra em *um novo caminho*: arroga-se ser uma ontologia "crítica". Para combater a ontologia dogmática e reportar-se criticamente em relação ao seu próprio passado, ela abandona toda a pretensão de deduzir *a priori* as categorias do real. Mas termina por recair em posições antiprogressistas que se fundam em concepções *agnósticas* ou *irracionalistas*. O que há em comum entre essas posições diversas é que elas têm por base a análise do real a partir de uma *pseudo-objetividade* e da *intuição* considerada como novo instrumento da filosofia.

Heidegger tenta, aparentemente, fundar seu pensamento na objetividade do ser, mas termina por fundar uma pseudo-objetividade, na medida em que o

Dasein não é mais do que a existência objetiva do ser humano mediada pela consciência humana. Isto se manifesta em sua concepção de natureza que só existe em relação ao *Dasein*. Com isso, em Heidegger a suposta objetividade do ser é permeada pelo subjetivismo, de modo que sua ontologia se torna uma *ontologia valorativa*, incapaz de separar a ontologia dos "pontos de vista de valores postos".

Esses elementos colocariam o nepositivismo e o existencialismo como contrapostos. Mas só aparentemente. Pois há três determinações fundamentais que os conectam. Em primeiro lugar, ambos tomam como ponto de partida o capitalismo manipulatório desenvolvido. Em segundo lugar, o neopositivismo procura desenvolver metodologicamente a manipulação, e o existencialismo torna essa vida alienada e manipulada como uma apologética indireta, uma determinação própria da natureza humana, que deve ser aceita como tal. Por isso, e em terceiro lugar, o existencialismo heideggeriano procura abordar aqueles elementos que ficam fora do neopositivismo.

Nesse sentido, existe uma "conexidade opositivo polar" entre o neopositivismo e o existencialismo. Essa conexão está dada pelo ponto de partida: a realidade imediata do capitalismo contemporâneo e manipulatório. Mas essa unidade pressupõe respostas diferenciadas: uma abona e contribui para o próprio desenvolvimento da manipulação (o neopositivismo), enquanto a outra toma esse fenômeno histórico como universal e natural, e procura uma via de saída dele, de caráter irracionalista e centrado na interioridade (o existencialismo). Mas, também é possível que em determinados pensadores coexistam tendências neopositivistas e existencialistas, como é o caso de Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951).

Em suma, no cenário atual, a ciência e a filosofia se mostram predominantemente orientadas, ou por seu caráter manipulatório, ou por vias irracionalistas que perdem de vista o chão social e historicamente determinado. Essas tendências, predominantes até os dias de hoje, são a expressão daquele processo histórico no qual se tentou conciliar a religião com a ciência, inaugurando uma nova fase da teoria da dupla verdade. Mas resulta significativo que Hartmann se torne um *rara avis* da ciência e da filosofia contemporânea. Partindo da chamada *intentio recta*, ele toma a vida cotidiana como a base fundamental dos problemas ontológicos. Com isso, torna a própria realidade o ponto de partida e de chegada de sua ontologia. Ademais, o ponto de partida de Hartmann se contrapõe à *intentio obliqua*, sustentada principalmente pelas posturas gnosiológicas e epistemológicas, que colocam como primeira questão as condições para o conhecimento humano. Essa constatação hatmanniana tem consequências significativas para a ciência e a filosofia histórico-materialista. No entanto, todos esses avanços na ontologia hartmanniana não deixam incólume os limites de suas descobertas. Hartmann mostrou-se incapaz de explicar a gênese e as transições entre os complexos – o que o levou

a criar graus ou formas do ser de caráter arbitrário – e questão da *dynamis*, por exemplo. Contudo, ele é uma daquelas figuras que forma parte da tendência teórica que, longe de buscar conciliar a ciência com a religião, procura assentar as bases de uma nova ontologia.

Em síntese, da dupla direção que se abre no seio da ciência após o Renascimento, entre aqueles que, visando suplantar a ontologia religiosa, queriam levar às últimas consequências os conhecimentos científicos e filosóficos da época e aqueles que objetivavam conciliar as descobertas da ciência com a religião, Hartmann se enquadra na primeira tendência e faz contribuições importantes para a construção de uma nova ontologia. Mas agora a nova ontologia da qual se trata é a *ontologia materialista histórico-dialética*.

Desde Hartmann, e marchando em direção às grandes tradições filosóficas, passando por Lenin, Marx, Hegel, Feurbach, Goethe, Spinoza, Aristóteles, Epicuro, etc., a *ontologia materialista histórico-dialética* vai sendo desvelada na medida em que a ontologia geral vai se livrando das desqualificações, deformações, vulgarizações que marcaram o seu percurso histórico até esse momento.

É a partir da crítica ontológica que Karl Marx (1818 – 1883) desenvolve a Friedrich Hegel (1770 – 1831), conjuntamente à crítica da economia política, que se fundam as bases de uma nova ontologia, a *ontologia materialista histórico-dialética*, assim como de uma *nova forma de cientificidade*, as quais Lukács procura libertar da vulgarização produzida pelo próprio marxismo, declarando para isso a necessidade de sua renovação.

* * *

Na chamada *parte histórica* de *Para a ontologia do ser social,* Lukács não só recupera todo esse trajeto exposto sumariamente aqui, mas também coloca frente a frente Hegel e Marx, apontando os limites daquele e continuando o pensamento deste, na tentativa de fundar e construir uma teoria filosófica unitária para o marxismo.

Lukács mostra que, assim como tantos outros, Hegel também foi um pensador contraditório em relação à ontologia. Mas o considera um pensador importantíssimo para a conformação da ontologia materialista histórico-dialética. Assim como Marx, fez um necessário acerto de contas com Hegel. Seu esforço consiste em evidenciar os avanços e retrocessos existentes na filosofia hegeliana, a partir do que ele chega à constatação de que em Hegel há uma *dupla ontologia*.

Para Lukács, é extremadamente difícil separar o que está vivo do que está morto na obra de Hegel, sobretudo porque existe uma combinação no pensamento hegeliano entre *contradição, reino da razão e presente*. Se a contradição funda e determina a filosofia hegeliana, ela permite o desenvolvimento histó-

rico até o presente, o qual se caracterizaria pela realização da razão. Por isso, a lógica e a ontologia vêm juntas em Hegel. Por conta disso, Lukács chega à conclusão de que a filosofia hegeliana se desenvolve em meio a um "esterco de contradições". Quer dizer, por um lado, Hegel reconhece a natureza ontológica da contradição, dai seu estatuto ontológico, mas, por outro lado, e ao mesmo tempo, se o ser se caracteriza por seu devir, pela superação e pela aparição de novas contradições, ele chega até o ponto no qual o presente fecha o movimento da contradição, aparecendo a mera autorreprodução.

Por isso, Lukács vai dizer, parafraseando o jovem Marx, que uma destas ontologias é essencialmente lógica, pois fecha o movimento do objeto na lógica, é a *coisa da lógica*, e a outra é ontológica, isto é, essencialmente histórica e fundada na contradição, já que acompanha o movimento e devir do objeto, é a *lógica da coisa*.

É com base nessa crítica de Hegel que Lukács parte para analisar as contribuições de Marx à ontologia materialista histórico-dialética. Assim, ele constata que a análise da realidade feita por Marx sempre parte de proposições concretas, de modo que elas são pensadas como proposições de um determinado ser, sendo, portanto, de natureza ontológica. E se bem o pensador alemão não deixou um tratamento sistemático acerca dos problemas ontológicos, e precisou vivenciar um processo de amadurecimento para sua constituição, a todo momento ele se confrontou às posições lógicas e gnosiológicas.

Em Marx, a análise das categorias econômicas da realidade torna possível uma aproximação materialista ao ser social. Isto promove uma virada materialista no seu próprio pensamento. Fundado sob um materialismo renovado a partir da crítica ontológica ao idealismo de Hegel e ao materialismo contemplativo de Feurbach, Marx chega à constatação de que *o processo de produção e reprodução social* só *é possível a partir do medium da economia*. Essa constatação representa uma virada significativa na história da ontologia em geral. É sobre estas bases que Marx funda uma *ontologia do ser social*, que não pode ser entendida com independência do ser natural.

Considerando esses avanços feitos por Marx na construção da ontologia materialista histórico-dialética, Lukács trata de travar um combate em duas frentes: contra o que ele chama de *ontologia materialista vulgar*, aquela que identifica o ser natural com o ser social, como se entre eles não existisse nenhuma descontinuidade, e contra o chamado *antropologismo*, que nega e exclui o passado da natureza. Frente as essas duas posições distintas, Lukács ressalta que o pensamento de Marx representa um *tertium datur*, isto é, uma terceira posição na qual, o ser social se funda sobre as bases da natureza inorgânica e orgânica, mas ao mesmo tempo põe as bases de uma nova forma de objetividade, a objetividade social.

A primeira forma dessa objetividade social surge a partir da síntese causal das múltiplas posições teleológicas primárias que são objetivadas pelos seres humanos. Em outras palavras, o ser social tem como categoria transicional o trabalho, ao transformar a natureza que circunda o ser humano e, ao mesmo tempo, transformar ao próprio ser humano que trabalha.

Com base nisso, Lukács afirma que a virada materialista na ontologia do ser social em Marx é possível a partir de duas determinações, a *prioridade ontológica da economia*, como complexo social que funda e desenvolve o ser social (mesmo sem ser o único existente numa forma de sociabilidade), e o *pressuposto de uma ontologia materialista da natureza*.

A ontologia materialista histórico-dialética se articula em Marx com o desenvolvimento de *um novo tipo de cientificidade* e de um *novo método científico-filosófico*. Esse método se sustenta no que Lukács chama de *doutrina da contradição* – já que para Marx a contradição não é simplesmente a passagem de um estágio a outro, como já mostrou Hegel, mas também a força que dirige um processo determinado – e na categoria da *totalidade*, uma vez que a realidade como unidade de complexidade e processualidade é um complexo de complexos, cujos complexos parciais devem ser apreendidos em sua dinâmica particular, dada por sua autonomia relativa, mas também por sua conexão com a totalidade. Portanto, conforme esse método novo, a contradição e a totalidade são determinações essenciais do ser.

Caracteriza a nova forma de cientificidade e o novo método criados por Marx, o que Lukács chama de *crítica sistemática,* para qual a totalidade não é uma abstração formal ou uma construção epistemológica, mas a reprodução mental do realmente existente, cujas categorias expressam determinadas formas do ser. Para Lukács, com a crítica sistemática, a ontologia se mostra essencial para a compreensão das articulações e mediações entre os complexos em movimento, e não a lógica, como já era proposto, por exemplo, pelo neopositivismo.

É sobre estas bases que Lukács segue para a chamada *parte sistemática* de sua *Ontologia*. Ali ele desenvolve um estudo pormenorizado daqueles complexos sociais que são essenciais para o ser social. Assim, Lukács demonstra que o *trabalho* é única categoria transicional entre a natureza (inorgância e orgânica) e o ser social.

O tratamento que o filósofo magiar faz do trabalho parte de reconhecer que ele realiza uma abstração *sui generis*, isto é, um procedimento pelo qual o trabalho é apreendido de forma abstrata, de modo a decifrar suas determinações essenciais, sem, nesse primeiro momento, incluir sua mediação com outros complexos sociais que surgem como o próprio trabalho e que são mobilizados por ele (como a linguagem, a cooperação, a divisão do trabalho, entre outros).

Por tal meio, Lukács mostra como o trabalho é a forma de objetivação primária que surge da transformação da natureza em valores de uso fundamentais para a satisfação das necessidades humanas. Como fenômeno originário do ser social, o trabalho é, por isso, o modelo de toda práxis social. E, como posição teleológica primária, é constituído por um *momento ideal* (finalidade, pesquisa dos meios, conhecimento) e por um *momento real* (alternativas concretas, objetivação). Da alternativa que aparece pela primeira vez no interior do processo de trabalho, como demonstra Lukács, surge um germe ontológico da liberdade. Com o trabalho, pois, necessidade e liberdade, possibilidade e realidade, causalidade e teleologia, reflexo e ser se tornam todos categorias ontológicas fundamentais do ser social.

Dos processos de trabalho na sua continuidade e desenvolvimento históricos surge, no ser social, a *reprodução social*. Esta é o processo pelo qual se desdobra simultaneamente a reprodução biológica do ser humano (comer, beber, habitar, se reproduzir-se), a reprodução de complexos sociais parciais autônomos (Estado, política, arte, educação, etc.), e a reprodução do conjunto das relações sociais (ideológicas, jurídicas, filosóficas, etc.), em uma etapa histórica determinada. Em outras palavras, a reprodução da *totalidade social*, cujo *momento predominante* é a *economia*.

Quanto mais evolui, essa totalidade social como complexo de complexos não pode prescindir do complexo da *ideologia*. Entendida a partir de sua função social, a ideologia, como evidencia Lukács, é um complexo social que está presente desde a própria gênese do ser social até hoje. Assim, nas formas de sociabilidade não classistas, em que não existem as relações de exploração e opressão, a ideologia fornece uma série de modelos positivos ou negativos que são o produto da generalização de determinadas respostas dadas ao meio ambiente, sobretudo a partir do conflito social imperante na época em que predominava um meio natural hostil para o ser humano que necessitava sobreviver. Mas, também, com a aparição das sociedades de classe a ideologia se torna um instrumento a partir do qual os antagonismos existentes se desenvolvem, fundados na base econômica e nas relações de classe.

Como tudo no ser social, também o progresso na história humana é de caráter contraditório, ou seja, o desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, também o desenvolvimento das capacidades humanas, na medida em que não pressupõem de forma direta o desenvolvimento da individualidade e a personalidade humana, só se fazem sob a base do sacrifício de indivíduos e classes inteiras, sendo um processo fundado na *alienação*.

Para Lukács, a alienação nunca é estática, ela necessariamente é um processo que deve ser entendido a partir das particularidades das formas de sociabilidade existentes em um momento histórico determinado, tanto a

partir de suas bases objetivas, dadas pelo metabolismo social, e as relações sociais concretas que se desenvolvem, como por suas mediações com os complexos ideológicos. Para exemplificar isso, Lukács analisa como a magia não é mais que uma generalização analógica dos estágios iniciais do ser social, no qual, tentavam dominar a vida cotidiana a partir de imitações miméticas, como forma de dominar as ocorrências naturais. As pinturas rupestres representam analogias que vêm do trabalho, com a finalidade de dominar as ocorrências naturais, de modo a ganhar a "força" que opera na natureza. Ou as particularidades da alienação capitalista, baseada no fetichismo da mercadoria e a ruptura com os elementos "naturais" das relações sociais, e sua expressão contemporânea com a manipulação da vida cotidiana, sustentada no consumo de prestígio e numa indústria do consumo que impede o desenvolvimento da verdadeira personalidade.

Não casualmente, a análise da alienação conclui a *Ontologia* de Lukács. Afirma-se aí a necessidade de se combater as diversas formas de alienação. Para isso, o autor propõe a tarefa da *renovação do marxismo*. Se é certo que, no momento em que redigia sua *Ontologia* o filósofo húngaro colocava essa necessidade a partir da necessidade da superação do stalinismo, acreditamos que essa proposição pode ser estendida aos nossos tempos.

Para Lukács, teoricamente, os marxistas teriam um duplo combate a travar, tanto interno como externo: de um lado, *combater a ideologia burguesa* não só nos seus aspectos práticos, mas também nas suas tendências científico-filosófica e cultural, e de outro lado, combater no interior do marxismo o *dogmatismo* e suas *tendências revisionistas*.

No combate à ideologia burguesa, a ação deveria se centrar, sobretudo, nas tendências filosóficas *irracionalistas*, em alta desde a fase imperialista do desenvolvimento capitalista, que expressam todo o conteúdo da decadência ideológica burguesa através da negação da objetividade, do desprezo pela razão e pela intelecção. Irracionalismo pautado na centralidade da intuição como instrumento novo para a interpretação da realidade, da recusa do método dialético devido à sua metodologia antidialética, anticientífica e anti-ontológica, da negação da necessidade histórica do progresso social, da criação de mitos, etc., e nas tendências *agnósticas* que procuram desenvolver apenas o caráter manipulatório da ciência, dado pelo controle e operacionalização de determinadas variáveis – determinadas pelo sujeito que investiga.

No que se refere ao combate no interior do marxismo, ou seja, o combate ao dogmatismo e às tendências revisionistas, dadas pela necessidade de complementar ou de completar a Marx com outras tendências teóricas, como também com o marxismo vulgarizado sustentado no stalinismo, baseado num sistema dogmático de pensamento, dado por uma "rigidez dogmática" e um "caráter voluntário abstrato", estas devem ser combatidas com um retorno aos

fundamentos da ontologia materialista histórico-dialética que agora, como em outros tempos, precisa mais uma vez se libertar das desqualificações, deformações e vulgarizações introduzidas pela filosofia e ciência burguesas, assim como por certos marxistas sem Marx.

Por isso, como diria Lukács em seu texto *Para além de Stalin*, para o marxismo,

> A tarefa principal continua sendo a de dar nova vida ao método marxiano, segundo as suas verdadeiras intenções, para que, com o seu auxílio, seja possível alcançar um tratamento verdadeiramente crítico do período que vai da morte de Marx até hoje e fundamentar corretamente as perspectivas válidas da nossa situação atual, tanto teórica quanto praticamente (Lukács, 2008, p. 212).

* * *

Para finalizar, cabe aqui algumas palavras em torno desta segunda edição bilíngue de *Prolegômenos e Para a ontologia do ser social* de Lukács, editada em dois tomos pelo Coletivo Veredas.

Em primeiro lugar, convém destacar que essa segunda edição não é simplesmente uma reimpressão ou o produto de uma mera revisão cosmética, superficial do texto anterior. Pelo contrário, o leitor encontrará significativas melhoras, desde questões pontuais (como palavras mal digitadas, acentuações, etc.) até a revisão de passagens que interferem na compreensão do texto. Nesse sentido, vale a pena resgatar as palavras de Goethe, que observara que a forma mais adequada de se traduzir é aquela que é capaz de se aproximar mais fielmente do sentido original do texto e, ao mesmo tempo, renunciar à "originalidade de sua nação". Em outras palavras, é aquela que é capaz de verter o sentido original do texto a uma outra língua.

Nesse sentido, a nosso ver, a tradução da *Ontologia* de Lukács feita pelo Coletivo Veredas é legatária dessa tradição da qual fala Goethe. Ela se sustenta na maior fidelidade ao texto escrito pelo filósofo húngaro, respeitando sua estruturação original, e, ao mesmo tempo, apresentando seus raciocínios, sem procurar "vertê-los" à mera linguagem formal contemporânea. Isto não torna o texto ilegível ou incompreensível, mas coloca o desafio aos leitores atuais de se apropriar de um pensamento profundo e denso, que demanda acompanhar seu desenvolvimento ao longo dos capítulos e na articulação entre os mesmos.

Por isso, e em segundo lugar, parece-nos um acerto manter a estrutura bilíngue do texto. Ela fornece aos leitores, sejam eles iniciantes ou avançados, uma ferramenta fundamental: a possibilidade de cotejar as categorias utilizadas por Lukács diretamente do alemão, o que abre à possibilidade de revisar, e inclusive comparar, as diversas traduções existentes no português e em outras línguas.

Deve ser destacado, em terceiro lugar, que a presente edição inclui um aparato crítico, que é um instrumento complementar para o estudo da obra lukacsiana. Não só inclui um índice onomástico, mas também apresenta uma nova nota da tradução, que é fundamental para compreender as escolhas feitas pelo tradutor em torno de determinadas categorias, como também as vantagens que traz essas escolhas em relação a outras edições. Inclui também um índice de assuntos ampliado, que serve para identificar, no marco de uma extensa obra, diversos temas que podem orientar pesquisas específicas sobre o texto lukacsiano.

Em quarto lugar, deve-se ressaltar o esforço do tradutor, e agora também revisor, em busca de resolver algumas passagens obscuras do texto, resgatando as soluções fornecidas pelos diversos tradutores nas diferentes línguas, o que permite ao leitor brasileiro uma comparação entre as diversas traduções e as soluções que foram aplicadas aos problemas de tradução por cada uma delas. Não menos importante é a comparação que o revisor faz entre os manuscritos da *Ontologia* que foram deixados por Lukács e as diversas traduções.

Todos esses elementos, a nosso ver, estruturam uma *edição crítica* dos *Prolegômenos* e de *Para a ontologia do ser social* de Lukács, sendo uma edição cuidada, e que fornece ao leitor diversas ferramentas para avançar no estudo da primorosa obra do filósofo húngaro.

Finalmente, esse esforço editorial do Coletivo Veredas deve ser entendido a partir de dois pressupostos essenciais. O primeiro, o projeto editorial *Lukács 15 anos*, que se propõe fornecer ao público de língua portuguesa sucessivas revisões da *Ontologia* de Lukács. Logo da primeira publicação de 2018, edita-se agora, com um ano de atraso, a segunda revisão, e estão previstas ainda outras duas. As várias revisões se mostram necessárias sobretudo pelo fato de que o texto de Lukács é de caráter inacabado, apresentando, por isso, diversos desafios à sua tradução. Também se deve destacar a natureza deste projeto, feito sem fins de lucro, e que se propõe tornar acessíveis obras fundamentais do marxismo por seus custos de produção, como forma de divulgar e difundir o pensamento marxista revolucionário.

Por tudo o que foi dito nessa apresentação, convidamos o leitor a realizar um mergulho nessa obra monumental!

Maceió, julho de 2024
Mariana Andrade e Sergio Gianna

PROLEGOMENA ZUR ONTOLOGIE DES GESELLSCHAFTLICHEN SEINS

I. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie

Es wird wohl keinen — den Verfasser dieser Zeilen am wenigsten — überraschen, daß der Versuch, das philosophische Denken der Welt auf das Sein zu basieren, von vielen Seiten auf Widerstand stößt. Die letzten Jahrhunderte des philosophischen Denkens wurden von Erkenntnistheorie, Logik und Methodologie beherrscht und ihre Herrschaft ist noch lange nicht überholt worden. Die Präponderanz der ersten Disziplin wurde so stark, daß die kompetente öffentliche Meinung total vergaß, die gesellschaftliche Mission der Erkenntnistheorie, in Kant kulminierend, bestand dem Hauptzweck nach darin, das Recht auf wissenschaftliche Hegemonie der seit der Renaissance entfalteten Naturwissenschaft zu fundieren und zu sichern, aber so, daß für die religiöse Ontologie ihr geschichtlich eroberter ideologischer Spielraum — so weit wie jeweils gesellschaftlich erforderlich — bewahrt bleibe. In diesem großen historischen Sinn kann man den Kardinal Bellarmin als Vater der modernen Erkenntnistheorie betrachten, wenn freilich die Lehre von der doppelten Wahrheit im Hominismus bereits als seine Vorläuferin angesehen werden muß.

Damit verfällt die ursprüngliche, auf Alleinherrschaft angelegte religiöse Ontologie einer — respektvollen — wissenschaftlichen Mißachtung, die, mit weniger Respekt, sich auch auf die Ontologie außerhalb ihres Bereichs zu beziehen pflegt. Der moderne Neopositivismus hat in seiner Blütezeit jedes Fragen nach dem Sein, sogar jede Stellungnahme zum Problem, ob etwas ist oder nicht ist, für eine unzeitgemäße, unwissenschaftliche Unsinnigkeit erklärt. Natürlich ist die Frage nach dem Sein so innig mit Leben und Praxis verbunden, daß trotz dieses strengen Verbots doch immer wieder Philosophien mit ontologischen Prätentionen entstehen konnten und mußten und sogar, zumindest zeitweilig, Verbreitung und Anklang fanden. Es genügt, an Husserl, an Scheler und Heidegger, an den französischen Existentialismus zu verweisen, um diese Unausrottbarkeit des ontologischen Herantretens an die Weltprobleme als nicht zu vernachlässigendes Faktum im Denken auch unseres Zeitalters anerkennen zu müssen.

Allerdings: die hier folgenden Betrachtungen haben mit solchen Tendenzen unserer Zeit nichts zu tun. Diese gehen — auf sehr verschiedene Ausgangspunkte

PROLEGÔMENOS À ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

I. Questões de princípio para uma ontologia hoje tornada possível

Nenhuma surpresa — muito menos para o autor destas linhas — que a tentativa do pensamento filosófico do mundo se basear no ser depare-se com resistências de muitos lados. Os últimos séculos do pensamento filosófico foram dominados pela teoria do conhecimento, pela lógica e pela metodologia, e seu domínio ainda não está próximo de ser ultrapassado. A preponderância da primeira dessas disciplinas se tornou tão forte que a opinião pública competente esqueceu totalmente que a missão social da teoria do conhecimento, culminada em Kant, consistia, quanto ao seu propósito principal, em fundamentar e assegurar o direito à hegemonia científica das ciências naturais desenvolvidas desde o Renascimento, contudo, de tal maneira que permanecesse preservado para a ontologia religiosa — tanto quanto fosse socialmente demandado — o espaço de manobra ideológico historicamente conquistado. Nesse sentido histórico amplo, pode-se considerar o cardeal Belarmino como o pai da moderna teoria do conhecimento, mesmo se, com efeito, já tenha de ser creditada como sua precursora a doutrina da dupla verdade no hominismo.

Com isso, a ontologia religiosa originária, que visava o domínio exclusivo, refluiu a um — respeitoso — desprezo científico que costuma aplicar-se, ainda que com menos respeito, também à ontologia que está fora da esfera religiosa. O moderno neopositivismo, em seu período de florescimento, declarou toda questão acerca do ser, até mesmo toda tomada de posição sobre o problema de se algo é ou não é, como uma absurdidade anacrônica e não-científica. Naturalmente, a questão acerca do ser está tão intimamente associada à vida e à práxis que, apesar dessa rigorosa proibição, podem e devem surgir, sempre e continuamente, filosofias com pretensões ontológicas as quais encontram até mesmo divulgação e eco, ao menos temporariamente. Basta se referir a Husserl, a Scheler, a Heidegger e ao existencialismo francês para se ter de reconhecer a inerradicabilidade da abordagem ontológica dos problemas do mundo como um fato não negligenciável no pensamento também de nossa época.

Contudo: as observações a seguir nada têm em relação com tais tendências de nossa época. Estas partem — fundadas em pontos de

gegründet, sehr verschiedene Methoden und Ergebnisse verbündend — wesentlich vom isolierten, auf sich gestellten Individuum aus, dessen »Geworfenheit« in die sonstige Welt (Natur und Gesellschaft) sein echtes Sein, als die Grundfrage der Philosophie, bilden soll. Hier ist keinerlei Kritik dieser Anschauungen beabsichtigt. Schon darum nicht, weil — mit Ausnahme von Husserl, der mit intellektueller Beharrlichkeit, ja fast heldenhaft gegen solche Folgerungen focht — aus der Fragestellung selbst eine irrationalistische Einstellung der Wirklichkeit gegenüber gefolgt ist, deren Widersprüchlichkeit, Unhaltbarkeit ich bereits in anderen Betrachtungen nachzuweisen versucht habe. Auch die Annäherung Sartres an den Marxismus, obwohl sie eine Reihe von wichtigen Problemen berührt, kann diese Problematik der existentialistischen Ontologie nicht aufheben. Und selbst bei Husserl bleibt in dieser Hinsicht, gerade ontologisch, eine höchst problematische Grundlage: Mit der primär seinshaften Gesellschaftlichkeit des Menchen müssen auch bei ihm jene fundamentalen Seinsbestimmungen verschwinden, die gerade heute eine prinzipielle neue Einstellung zu dieser Methode, zu diesem Problemkomplex sachlich ermöglichen. Das ontologisch intentionierte, im Grunde aber erkenntnistheoretisch bleibende »In-Klammer-Setzen« der Wirklichkeit, die die Wesensschau zu ermöglichen bestimmt ist, kann unmöglich die neue Problemlage in neuer Weise erfassen.

Unsere Betrachtungen wollen vor allem Wesen und Eigenart des gesellschaftlichen Seins bestimmen. Um jedoch eine solche Frage auch nur annähernd vernünftig formulieren zu können, darf man an den allgemeinen Problemen des Seins, besser gesagt, an Zusammenhang und Verschiedenheit der drei großen Seinsarten (anorganische und organische Natur, Gesellschaft) nicht achtlos vorbeigehen. Ohne diesen Zusammenhang, ohne dessen Dynamik zu begreifen, kann man keine der echt ontologischen Fragen des gesellschaftlichen Seins richtig formulieren, geschweige denn, sie zu einer der Beschaffenheit dieses Seins entsprechenden Lösung hinführen. Man braucht keine gelehrten Kenntnisse, um dessen stets sicher zu sein, daß der Mensch unmittelbar und — letzten Endes — unaufhebbar auch der biologischen Seinssphäre angehört, daß sein Dasein, dessen Genesis, Ablauf und Ende weitestgehend und entscheidend in dieser Seinsart fundiert ist, und auch das muß als unmittelbar evident betrachtet bleiben, daß nicht nur die von der Biologie determinierten Seinsweisen, in allen ihren Lebensäußerungen, innerlich wie äußerlich letzthin unaufhörbar eine Koexistenz mit der anorganischen Natur voraussetzen, sondern auch als gesellschaftliches Sein ohne ununterbrochene Wechselwirkung mit dieser Sphäre seinsmäßig unmöglich wären, sich unmöglich innerlich wie äußerlich entfalten könnten.

partida muito diferentes e ligadas a métodos e resultados bastante distintos — essencialmente do indivíduo isolado, posto em si mesmo, cuja »dejecção« no mundo que resta (natureza e sociedade) deve constituir, como a questão fundamental da filosofia, seu autêntico ser. Aqui não se pretende nenhuma crítica a essas concepções. Se não fosse por outro, simplesmente porque, — com a exceção de Husserl, que lutou com perseverança intelectual quase heroica contra tais conclusões — da própria colocação da questão, seguiu-se uma atitude irracionalista para com a realidade, cuja contraditoriedade e insustentabilidade já tentei demonstrar em outras considerações. Também a aproximação de Sartre ao marxismo, ainda que toque em uma série de problemas importantes, não pode superar esse problema da ontologia existencialista. E mesmo em Husserl permanece neste aspecto, precisamente ontológico, uma base altamente problemática: com a primária socialidade ontológica do ser humano, têm de desaparecer, também com ela, aquelas determinações ontológicas fundamentais que justamente hoje, de fato, possibilitam uma por princípio nova postura para com esse método, para com esse complexo problema. O ontologicamente intencionado, que, contudo, permanece gnosiológico no fundamento, »colocar entre parênteses« da realidade para possibilitar a intuição de essências, não pode, de maneira alguma, apreender, de um novo modo, a nova situação do problema.

Nossas considerações desejam, antes de tudo, determinar a essência e o específico do ser social. Todavia, para poder formular mesmo que apenas aproximada e razoavelmente uma tal questão, não se deve descuidadamente passar ao largo dos problemas gerais do ser, melhor dizendo, da conexão e da diversidade dos três grandes tipos de ser (natureza inorgânica e orgânica, e sociedade). Sem conceber essa conexão, essa dinâmica, não se podem formular corretamente as autênticas questões ontológicas do ser social, muito menos conduzi-las a uma solução que corresponda à qualidade desse ser. Não é preciso conhecimentos eruditos para se estar sempre seguro de que o ser humano, imediata e — por último — inexoravelmente, também pertence à esfera biológica, que sua existência, com sua gênese, seu decurso e fim, está fundada ampla e decisivamente nesse tipo de ser e, também, deve-se manter como considerado imediatamente evidente que não apenas os modos de ser determinados pela biologia em todas as suas manifestações de vida, tanto interna quanto externamente, ao fim pressupõem incessantemente uma coexistência com a natureza inorgânica, mas também como, o ser social, sem ininterrupta interação com a esfera biológica seria ontologicamente impossível poder se desdobrar interna bem como externamente.

Eine solche Koexistenz der drei großen Seinsarten — ihre Wechselwirkungen sowie ihre wesentlichen Verschiedenheiten mitinbegriffen — ist somit ein derart unabänderliches Fundament eines jeden gesellschaftlichen Seins, daß keine sich auf ihrem Boden entfaltende Erkenntnis der Welt, keine Selbsterkenntnis des Menchen, ohne Anerkennung einer derartig vielfältigen Basis als Grundtatsache möglich sein könnte. Da diese Seinslage auch einer jeden menschlichen Praxis zugrunde liegt, muß sie notwendigerweise auch für jedes menschliche Denken, das ja letzten Endes — wie gezeigt werden soll — von dieser ausgeht, sie zu leiten, zu modifizieren, zu befestigen etc. entstanden ist, einen nicht eliminierbaren Ausgangspunkt bilden. Die Rolle der Ontologie in der Geschichte und in der Gegenwart des menschlichen Denkens ist also durch die seinshaftige Beschaffenheit des menschlichen Seins selbst konkret bestimmt und ist darum — de facto, nicht bloß abstrakt-verbal — aus keinem Denksystem, aus keinem Denkgebiet und selbstverständlich vor allem aus keiner Philosophie eliminierbar.

Trotzdem ist das Wesentliche des Seins, und nicht Zufälligerweise, in den alten Ontologien völlig verblaßt, ja oft völlig verschwunden, oder es bildet, in den günstigsten Fällen, nur ein oft beinahe verschwindendes Moment in der Gesamtbetrachtung. Das hat sehr mannigfache Gründe, die in ihrer Totalität, in ihrem wirklichen Zusammenhang, in ihren wichtigen Widersprüchlichkeiten erst im Laufe dieser Betrachtungen so weit wie möglich klargemacht werden können. Hier müssen wir uns noch auf die allerallgemeinste Fassung der zentralen Widersprüche beschränken. Einerseits ist eine ontologische Betrachtung des gesellschaftlichen Seins unmöglich, ohne ihren ersten Ausgangspunkt in den einfachsten Tatsachen des menschlichen Alltagslebens zu suchen. Um diesen Tatbestand in den primitivsten Zuständen aufzuzeigen, muß an die oft vergessene Trivialität erinnert werden, daß nur ein seiender Hase gejagt, nur eine seiende Beere eingesammelt werden kann etc. Jedes Denken, dessen Voraussetzungen und Folgerungen dieses letzthinnige Fundament verlieren, muß in seiner Ganzheit, in seinen Endergebnissen sich selbst subjektivistisch auflösen. Dem steht aber andererseits gegenüber, daß — ebenfalls infolge einer Grundtatsache des menschlichen Seins, daß wir nämlich nie in voller Kenntnis aller Komponenten unserer Entschlüsse und deren Folgen zu handeln imstande sind — auch im Alltagsleben das wirkliche Sein sich oft in einer höchst entstellten Weise zeigt. Teils verdecken die unmittelbaren Erscheinungsweisen das wirklich seinshaft Wesentliche, teils projizieren wir selbst mit voreiligen Analogieschlüssen Bestimmungen ins Sein, die diesem völlig fremd und nur von uns ausgedacht sind, teils verwechseln wir die Mittel, mit denen wir bestimmte Momente des Seins uns bewußt machen, mit dem Sein selbst usw. Man muß also zwar von der Unmittelbarkeit des Alltagslebens

Uma tal coexistência dos três grandes tipos de ser — incluindo suas interações, assim como suas distinções essenciais — é, portanto, um fundamento tão invariável de todo ser social que nenhum conhecimento do mundo que se desdobre a partir de seu solo, nenhum autoconhecimento do ser humano, pode ser possível sem o reconhecimento de uma tal base diversificada como fato fundamental. Já que esta situação ontológica também embasa toda práxis humana, de modo necessário dela tem de partir cada pensamento humano que, por último — como deve ser mostrado —, dela emerge, para conduzi-la, modificá-la, consolidá-la, etc. O papel da ontologia na história e no presente do pensamento humano é, portanto, concretamente determinado pela qualidade ontológica do ser humano enquanto tal, e por isso é — de fato, não apenas abstrata e verbalmente — ineliminável de qualquer sistema de pensamento, de qualquer esfera de pensamento e, obviamente, sobretudo, de qualquer filosofia.

Apesar disso, e não por de modo casual, o essencial do ser é completamente obnubilado nas antigas ontologias, está, mesmo, muitas vezes inteiramente perdido ou, nos casos mais favoráveis, constitui apenas um momento quase desvanecido na reflexão como um todo. Isto tem muitos fundamentos diversos, os quais em sua totalidade, em sua conexão real, em suas importantes contraditoriedades, apenas poderão ser esclarecidos, tanto quanto possível, no curso destas reflexões. Aqui devemos nos limitar apenas à versão mais geral das contradições centrais. Por um lado, uma consideração ontológica acerca do ser social é impossível sem buscar seu primeiro ponto de partida nos fatos mais simples da vida cotidiana dos seres humanos. Para demonstrar este estado de fato nas condições as mais primitivas, tem de ser lembrada a frequentemente esquecida trivialidade de que apenas uma lebre existente pode ser caçada, apenas uma cereja existente pode ser colhida, etc. Todos os pensamentos, cujos pressupostos e conclusões percam este fundamento último têm de, em sua totalidade (*Ganzheit*), em seus resultados finais, dissolver-se subjetivistamente a si próprios. Ao que se opõe, por outro lado, que — igualmente como decorrência de um fato fundamental do ser humano, a saber, que nunca somos capazes de agir com pleno conhecimento de todos os componentes e consequências de nossas decisões — o ser real se mostra, com frequência, de um modo altamente distorcido também na vida cotidiana. Em parte, os imediatos modos de aparência velam o essencial do realmente ontológico, em parte nós mesmos projetamos no ser, com analogismos precipitados, determinações que são completamente estranhas a ele e apenas ideadas por nós; em parte, confundimos o meio com o qual nos fazemos conscientes de momentos determinados do ser com o próprio ser e assim por diante. Deve-se, portanto, de fato, partir da imediaticidade da vida cotidiana,

ausgehen, zugleich jedoch auch darüber hinausgehen, um das Sein als echtes Ansich erfassen zu können. Man muß jedoch zugleich auch die unerläßlichsten Mittel der gedanklichen Bewältigung des Seins auf Grundlage ihrer einfachsten seinsmäßigen Beschaffenheit permanent kritisch betrachten. Die Wechselbeziehungen dieser beiden scheinbar entgegengesetzten Gesichtspunkte ermöglichen erst eine Annäherung daran, was Sein wahrhaft als Seiendes ist.

Daß diese Wechselwirkung bis jetzt so gut wie niemals wirklich in richtiger Weise bewußt gemacht wurde, liegt teilweise an der Simultaneität von richtigen und falschen Tendenzen seiner beiden Komponenten, teilweise, ja oft in erster Reihe, daran, daß die Menschen die hier zu erreichende richtige Lösung nicht direkt gesucht haben, sondern zufällig fanden, indem sie bestimmte, gerade aktuelle ideologische Bedürfnisse zu befriedigen versuchten. Wenn wir jetzt und später in breiteren Zusammenhängen von Ideologien sprechen werden, so müssen diese nicht im Sinne des heute allgemein üblichen irreführenden Wortgebrauchs verstanden werden (etwa als von vornherein falsches Bewußtsein über die Wirklichkeit), sondern so, wie sie Marx im Vorwort zu »Zur Kritik der Politischen Ökonomie« bestimmt hat, nämlich als Formen, »worin sich die Menschen dieses Konflikts« (nämlich der aus den Grundlagen des gesellschaftlichen Seins aufsteigenden) »bewußt werden und ihn ausfechten«.[1] Diese umfassende Bestimmung von Marx — und das ist das wichtigste Moment ihrer weitreichenden Verwendbarkeit — gibt auf die Frage der methodologischen und sachlichen Richtigkeit oder Falschheit der Ideologien gar keine eindeutige Antwort. Beides ist praktisch gleich möglich. So können die Ideologien in unserem Fall sowohl eine Annäherung an das Sein wie eine Entfernung davon bewerkstelligen. Jedenfalls spielt aber in der Geschichte unseres Problems die konfliktschwangere Interessiertheit der Menschen daran, ob ein für sie wichtiges Moment ihres gesellschaftlichen Lebens als seiend oder bloß scheinend betrachtet werden soll, eine große Rolle. Und da solche Ideologien, besonders in Krisenzeiten der Gesellschaft, zu echten geistigen Mächten heranwachsen können, ist ihr Einfluß auf Problemstellung und -lösung in der theoretischen Frage nach dem Sein ein beträchtlicher.

Unter der ablenkenden Kraft derart wirkungsvoller Faktoren ist es kein Wunder, daß eine den Tatsachen wirklich entsprechende ontologische Begründung des Denkens der Welt immer wieder auf Irrwege geleitet werden mußte. Wir sprechen gar nicht vom Mittelalter, wo diese Lage (ontologischer Beweis des Seins Gottes)

1 {1} Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, Stuttgart 1919, S. LV/LVI.

ao mesmo tempo, todavia, deve-se ir ainda além para poder apreender o ser como autêntico em-si. Deve-se, contudo, ao mesmo tempo também considerar, crítica e permanentemente, o indispensável meio de domínio pelo pensamento do ser com base nas suas qualidades ontológicas mais simples. Apenas as inter-relações desses dois pontos de vista aparentemente opostos possibilitam uma aproximação ao verdadeiro ser tal como é existente.

Que essa interação, até agora, quase nunca foi tornada consciente de modo correto repousa, em parte, na simultaneidade entre as tendências corretas e falsas de ambos os seus componentes, em parte, mesmo com frequência em primeiro lugar, em que os seres humanos não têm encontrado aqui diretamente a correta solução a ser alcançada, ao contrário, encontraram-na casualmente na medida em que tentaram satisfazer necessidades ideológicas determinadas, diretamente correntes. Ao nós, agora e mais tarde, falarmos em conexões mais amplas de ideologias, estas não são compreendidas no sentido do hoje em geral costumeiro equivocado uso da palavra (algo como, desde o início, uma falsa consciência da realidade), mas, ao contrário, tal como Marx a determinou no Prefácio à »Crítica da Economia Política«, isto é, como formas »pelas quais os seres humanos tornam-se conscientes e enfrentam os conflitos« (a saber, aqueles que se elevam das bases do ser social).[2] Essa determinação abrangente de Marx — e este é o momento mais importante de sua ampla aplicabilidade — dá, à questão da correção ou falsidade metodológica e objetiva das ideologias, uma resposta de todo inequívoca. Ambas são na prática igualmente possíveis. Portanto, as ideologias, em nosso caso, podem ter o efeito tanto de uma aproximação do ser, quanto de um distanciamento dele. Em todo caso, desempenha um grande papel na história do nosso problema o interesse, repleto de conflito, dos seres humanos acerca de se um momento da sua vida social para eles importante deve ser considerado existente ou meramente aparente. E já que tais ideologias, particularmente em épocas de crise da sociedade, podem expandir-se em autênticos poderes espirituais, sua influência na colocação do problema e na solução do problema na questão teórica acerca do ser é considerável.

Sob a força desencaminhadora de fatores tão efetivos, não é nenhum milagre que uma fundamentação ontológica do pensamento acerca do mundo, realmente correspondente aos fatos, tenha de seguidamente ser direcionada a caminho incorreto. Não falamos, absolutamente, da Idade Média, em que esta situação (prova ontológica do ser de Deus)

2 {1} Marx: Contribuição à Crítica da Economia Política, Expressão Popular, São Paulo, 2008, p.48.

eine allgemeine Evidenz erhielt. Es ist aber inzwischen sehr vielen klargeworden, daß sowohl die Kantsche eigenschaftslos-unerkennbar-abstrakte Ding-an-sich-Konzeption, die unsere Wirklichkeit als eine Welt der bloßen Erscheinungen auffaßt, wie die logisiert-historische Ontologie Hegels vom identischen Subjekt-Objekt und erst recht die irrationalistischen Träume des 19. Jahrhunderts uns vielfach von einer jeden echten Seinsproblematik entfernen. Und wenn, in unsere Gegenwart hineinreichend, die Stellung der in der kapitalistischen Gesellschaft scheinbar völlig isolierten, aber zugleich zum selbstherrlichen »Atom« aufgebauschten Individualität als »action gratuite«, als »Geworfenheit« ins Dasein, als Konfrontiertheit mit dem »Nichts« zu Grundlage temporär einflußreicher Ontologien wirksam geworden ist, so hat all dies sehr wenig für die hier geforderte Solidität und Fruchtbarkeit der ontologischen Basierung der Erkenntnis geleistet.

So ist das ontologische Herantreten an das Erkennen der Wirklichkeit theoretisch schwer kompromittiert und seine aktuelle Erneuerung muß im bestimmten Sinne ganz von vorne anfangen, kann — mit Ausnahme der die Methode von Marx fundierenden Ontologie — nur in seltenen Einzelfragen sich auf historische Vorläufer berufen. Das schwächt natürlich die faktisch fundierende Rolle des Seins objektiv keineswegs ab. Neopositivistische Theoretiker wie Carnap können sich heute, selten Widerspruch auslösend, darauf berufen, daß, wenn etwa Ingenieure einen Berg abmessen, es für die Ergebnisse dieser ihrer Tätigkeit völlig gleichgültig ist, wie sie philosophisch zu der Seinsbeschaffenheit des Gemessenen stehen. Das scheint für viele unmittelbar richtig. Trotzdem kann doch nicht geleugnet werden, daß ein Berg, unabhängig von den philosophisch bereits oft stark beeinflußten Meinungen der messenden Ingenieure, doch seiend vorhanden sein muß, um überhaupt gemessen werden zu können. Wie man in der Sammelperiode nur seiende Beeren pflücken konnte, so kann man auch in der Zeit der höchstentwickelten technischen Manipulation nur wirklich seiende Berge messen. Und an diesem Tatbestand ändert nichts Wesentliches, wenn man dieses Sein für bloß empirisch und damit für wissenschaftstheoretisch belanglos erklärt. Die Autos auf der Straße können erkenntnistheoretisch sehr leicht als bloße Sinneseindrücke, Vorstellungen etc. erklärt werden. Trotzdem: Wenn ich von einem Auto überfahren werde, so entsteht doch nicht ein Zusammenstoß zwischen meiner Vorstellung über das Auto und meiner Vorstellung über mich selbst, sondern mein Sein als lebender Mensch wird von einem seienden Auto seinsmäßig gefährdet. Philosophisch verallgemeinert scheitert allerdings die Beweiskraft solcher Tatbestände an jenem Komplex der Beziehungen unserer Erkenntnis des Seins als allgemeines Niveau unserer Bewußtheit über die eigene Praxis, über ihre Fundamente, die wir soeben in einer vorläufig notgedrungen allzu vereinfachten

alcança uma obviedade geral. Contudo, desde então, tornou-se muito claro que, tanto a kantiana abstrata-incognoscibilidade-sem-qualidades da concepção-da-coisa-em-si, que apreende nossa realidade como um mundo de meros fenômenos, quanto a ontologia histórico-logicizada de Hegel do sujeito-objeto idêntico e, ainda mais, os sonhos irracionalistas do século 19, muitas vezes nos afastam de uma autêntica problemática ontológica. E quando, passando ao nosso presente, a posição da individualidade na sociedade capitalista, em aparência totalmente isolada, mas, ao mesmo tempo, hipostasiada como »átomo« impositivo, como »*action gratuite*«, como »dejecção« na existência, como confrontação com o »nada«, efetivamente tornou-se base de ontologias temporariamente influentes, tudo isso muito pouco fez para a aqui requerida solidez e fecundidade do embasamento ontológico do conhecimento.

Portanto, a abordagem ontológica no reconhecimento da realidade está pesadamente comprometida teoricamente e sua atual renovação deve, em determinado sentido, começar de todo desde o início, pode — com exceção da ontologia fundada no método de Marx — apenas em raras questões singulares se referir a precursores históricos. Isto, claro, de maneira alguma enfraquece o papel de fato fundante do ser objetivo. Teóricos neopositivistas como Carnap hoje podem, raramente desencadeando objeções, referir-se a que, quando engenheiros medem uma montanha, para o resultado desta sua atividade é totalmente indiferente como eles filosoficamente se postam para com a qualidade de ser do mensurado. Isso parece para muitos imediatamente correto. Apesar disso, não pode ser negado que uma montanha, independentemente das opiniões filosóficas já muitas vezes fortemente influenciadas dos engenheiros que a medem, deve ser acima de tudo existente para poder ser medida. Assim como no período da coleta só se podia colher amoras existentes, também na época do mais elevado desenvolvimento da manipulação técnica pode-se apenas medir montanhas realmente existentes. E, nesse estado de fato, nada essencial se altera se se declara este ser meramente empírico e, com isso, sem importância para a teoria científica. Os automóveis na rua podem ser, gnosiologicamente, muito facilmente professados meras impressões dos sentidos, representações, etc. Apesar disso: se eu passar à frente de um carro, não se produz uma colisão entre minha ideação (*Vorstellung*) de um carro e minha ideação (*Vorstellung*) de mim mesmo, mas sim meu ser como homem vivo é colocado ontologicamente em perigo por um carro existente. Filosoficamente generalizada fracassa, todavia, a força probatória de tal estado de fato naquele complexo de relações de nosso conhecimento do ser como nível geral de nossa conscienciosidade sobre a própria práxis, sobre seu fundamento, o qual nós, agora, caracterizamos, forçosamente, de

Weise charakterisiert haben. Auf primitiven Stufen scheint naturgemäß die wirkende Wucht der seienden Tatsachen unmittelbar stärker zu sein als dort, wo zwischen Menschen und Natur eine Unmenge von gesellschaftlichen Vermittlungen eingeschaltet worden ist; allerdings muß dabei die Komponente des Nichterkannten und des unrichtig Erkannten für das Subjekt ebenfalls unvergleichlich stärker wirksam werden. Es ist also nur allzu verständlich, daß diese auf Grundlage von Analogien in die Wirklichkeit hineinprojizierten Tatbestände unmittelbar als seiende wirksam werden, daß die Praxis und vor allem ihre gedankliche und gesellschaftliche Begründung stark auch auf diese orientiert bleiben. Es genügt dabei an die Jahrtausende hindurch wirkende Macht magischer Vorstellungen über das, was Sein ist, zu erinnern. Wenn nun diese mit der Entwicklung der Praxis und der aus ihr entspringenden echteren Wirklichkeitserkenntnis allmählich verdrängt wurden, so darf dabei das dialektische Ineinanderübergehen von Wahrheit und Falschheit in der Erkenntnis der Objekte, Umstände, Mittel etc. der Praxis gleichfalls nicht außer Acht gelassen werden. Wir haben bereits hervorgehoben, daß der Mensch nie bei voller Kenntnis aller Momente seiner Praxis zu handeln imstande ist. Jedoch ist dabei die Grenze zwischen wahr und falsch ein gesellschaftlich-geschichtlich bedingt fließende, übergangsreiche. D. h., daß Anschauungen, die sich bei Höherentwicklung der gesellschaftlichen Praxis und der Wissenschaften als falsche erweisen, können für lange Perioden der Praxis eine anscheinend gesicherte, angeblich gut funktionierende Grundlage bieten. Man denke etwa an die Ptolemäische Astronomie im Altertum und Mittelalter. Schiffahrt, Kalenderbestimmung, Berechnung von Sonnen und Mondfinsternissen etc. konnten mit ihrer Hilfe den damals aktuellen gesellschaftlichen Ansprüchen der Praxis gemäß zufriedenstellend geleistet werden. Daß dabei auch das aus diesem System sich notwendig ergebende allgemeine Resultat, der geozentrische Charakter des Universums, ideologisch eine große Rolle in der Konservierung des falschen Wirklichkeitsbildes, in dem erbitterten Widerstand gegen das richtigere Neue gespielt hat, ist ebenfalls allgemein bekannt. Der ganze Fall zeigt zugleich, wie große gesellschaftliche Hemmungen oft überwunden werden müssen, um dem echten Sein gedanklich näherkommen zu können. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß nur aus der richtigen Zusammenarbeit von praktischer Alltagserfahrung und wissenschaftlicher Eroberung der Wirklichkeit eine echte Annäherung an die wahre Beschaffenheit des Seins erfolgen kann, daß aber beide Komponenten auch das Fortschreiten hemmende Funktionen erhalten können, gar nicht zu reden von den rein ideologischen Momenten, die je nach den gesellschaftlichen Klasseninteressen für diese Zusammenarbeit Förderung oder Hindernis werden können.

um modo provisório demasiado simplificado. Nos patamares primitivos, o impacto operante dos fatos existentes parece imediatamente mais forte do que lá onde, entre seres humanos e natureza, é interpolada uma infinidade de mediações sociais; no entanto, com isso deve o componente do não-reconhecido e do incorretamente reconhecido ser incomparavelmente mais intensamente operante para o sujeito. É, portanto, muito compreensível que, ao isto tornar-se operante, projete na realidade com base em analogias, como imediatamente existentes, estados de fato aos quais a práxis e antes de tudo a sua justificação intelectual e social permaneçam também por elas fortemente orientadas. É suficiente recordar sobre isso o poder operante, através de milênios, de representações (*Vorstellungen*) mágicas sobre o que é o ser. Se estas, com o desenvolvimento da práxis e do autêntico conhecimento da realidade que dela emerge, forem então gradualmente substituídas, não se pode igualmente desprezar a dialética passagem, uma na outra, de verdade e falsidade no conhecimento dos objetos, circunstâncias, meios, etc., da práxis. Já enfatizamos que o ser humano não é nunca capaz de agir em todos os momentos de sua práxis com pleno conhecimento. Sem embargo, com isso a fronteira entre verdadeiro e falso é histórico-socialmente determinada, fluída e plena de transição. *I.e.*, concepções que se provaram falsas para o desenvolvimento ascendente da práxis social e das ciências podem, por longos períodos da práxis, oferecer uma base aparentemente segura que, supostamente, funciona bem. Pense-se, por exemplo, na astronomia ptolomaica na Antiguidade e na Idade Média. Navegação, determinação do calendário, cálculo de eclipses solares e lunares, etc., podem ser, com sua ajuda, satisfatoriamente alcançados segundo as demandas da práxis social de então. Que, com isso, também o resultado geral necessariamente decorrente deste sistema, o caráter geocêntrico do universo, desempenhou ideologicamente um grande papel na conservação da falsa imagem da realidade, na exasperada oposição contra a nova verdade é, em geral, igualmente conhecido. Ao mesmo tempo, o caso todo mostra quão grandes obstáculos sociais frequentemente devem ser ultrapassados para poder se aproximar intelectualmente do ser autêntico. Sobre isso já indicamos que apenas com a correta colaboração entre a experiência prática cotidiana e a conquista científica pode ocorrer uma autêntica aproximação à verdadeira qualidade do ser, mas ambos os componentes podem receber funções que impedem o progresso, para não se falar dos momentos puramente ideológicos que, segundo os interesses das classes sociais por tal colaboração, podem se tornar estímulo ou obstáculo.

Dazu kommen Schwierigkeiten im Objekt der Erkenntnis selbst. Die drei Arten des Seins existieren simultan, ineinander verschlungen und üben dementsprechend auch oft simultane Wirkungen auf das Sein des Menchen, auf dessen Praxis aus. Dabei muß stets daran festgehalten werden, daß eine richtige ontologische Fundamentierung unseres Weltbildes beides, sowohl die Erkenntnis der spezifischen Eigenart einer jeden Seinsweise, wie die ihrer konkreten Zusammenhänge, Wechselwirkungen, Wechselbeziehungen etc. mit den anderen voraussetzt. In beiden Richtungen kann das Verkennen des wahren Zusammenhangs (Einheit in der Verschiedenheit, durch sie Trennung und Entgegengesetztheit in den einheitlichen Wechselwirkungen etc.) zu den größten Verzerrungen in der Erkenntnis dessen, was Sein ist, führen. Der Mensch gehört zugleich (und in auch gedanklich schwer trennbarer Weise) der Natur und der Gesellschaft an. Dieses Zugleichsein hat Marx am klarsten als Prozeß erkannt, indem er wiederholt davon spricht, daß der Prozeß des Menschwerdens ein Zurückweichen der Naturschranken mit sich führt. Dabei ist wichtig, zu betonen: es ist von einem Zurückweichen, nicht von einem Verschwindenlassen der Naturschranken, niemals von ihrem völligen Aufheben die Rede. Andererseits jedoch handelt es sich niemals um eine dualistische Beschaffenheit des menschlichen Seins. Der Mensch ist unmittelbar nie einerseits menschliches, gesellschaftliches Wesen, andererseits Zugehöriger der Natur, seine Vermenschlichung, seine Vergesellschaftung bedeutet keine seinsmäßige Spaltung seines Seins etwa in Geist (Seele) und Körper. Andererseits zeigt es sich, daß auch jene Funktionen seines Seins, die immer naturmäßig fundiert bleiben, sich im Laufe der Menschheitsentwicklung zunehmend vergesellschaften. Es genügt, an Nahrung und Sexualität zu denken, bei welchen dieser Prozeß jedem offenkundig sein muß. Es dürfen dabei aber nicht, was häufig geschieht, bestimmte, oft negative, Merkmale des gesellschaftlichen Seins auf die Natur abgeschoben werden. Man nennt z. B. oft die menschliche Grausamkeit »tierisch«, völlig vergessend, daß Tiere nie grausam sind. Ihre Existenz bleibt restlos dem Kreis der biologischen Notwendigkeiten ihrer Selbsterhaltung und Gattungsreproduktion unterworfen. Wenn der Tiger eine Antilope jagt und auffrißt, tut er innerhalb seiner naturhaft vorgeschriebenen Reproduktion dasselbe, was die Kuh beim Grasen. Er ist der Antilope gegenüber ebensowenig grausam wie die Kuh dem Gras gegenüber. Erst wenn bereits der primitive Mensch anfängt, etwa seine Kriegsgefangenen zu foltern, entsteht — als kausales Produkt des Menschwerdens — die Grausamkeit, mit allen ihren späteren, immer raffinierter werdenden Folgeerscheinungen.

Dieses Verhalten des gesellschaftlichen Menschen zu sich selbst als Naturwesen ist objektiv angesehen ein Prozeß, und zwar ein irreversibler, ein historischer.

Somadas a isto, vêm as dificuldades no próprio objeto do conhecimento. Os três tipos de ser existem simultaneamente, entrelaçados um no outro e, correspondentemente, também exercem com frequência efeitos[3] simultâneos sobre o ser do ser humano, sobre sua práxis. Com isso, deve ser sempre mantido que uma fundamentação ontológica correta de nossa imagem de mundo pressupõe ambos, tanto o conhecimento da específica peculiaridade de cada modo de ser quanto o de suas conexões concretas, inter-relações, interações, etc., com os outros. Em ambas as direções, o menosprezo da verdadeira conexão pode (unidade na diversidade através de sua separação e opositividade nas interações unitárias, etc.) conduzir às maiores distorções no conhecimento do que o ser é. O ser humano pertence ao mesmo tempo à natureza e à sociedade (e, mesmo intelectualmente, de modo dificilmente separável). Este ser simultâneo Marx reconheceu o mais claramente como processo na medida em que repetidamente fala que o processo do tornar-se-humano conduz consigo a um afastamento das barreiras naturais. Sobre isso é importante ressaltar: fala-se de um afastamento, não de um desaparecimento das barreiras naturais, jamais de sua completa superação. Por outro lado, todavia, jamais se trata de uma qualidade dualística do ser do ser humano. O ser humano nunca é imediatamente, por um lado, uma essência humana, social e, por outro lado, pertencente à natureza; sua humanização, sua socialização, não significa qualquer cisão ontológica de seu ser, por exemplo, em espírito (alma) e corpo. Mostra-se, por outro lado, que mesmo aquelas funções de seu ser que permanecem para sempre naturalmente fundadas se socializam crescentemente no curso do desenvolvimento da humanidade. Basta pensar na alimentação e na sexualidade, nas quais esse processo deve ser evidente para todos. Todavia com isso não se pode, o que ocorre com frequência, imputar determinados traços, com frequência negativos, do ser social à natureza. Denomina-se, por exemplo, frequentemente, »animalesca« a crueldade humana, esquecendo-se completamente de que os animais nunca são cruéis. Sua existência permanece completamente sujeita à esfera das necessidades biológicas de sua autopreservação e reprodução da espécie. Quando o tigre caça e devora um antílope, fá-lo no interior da sua própria reprodução prescrita pela natureza, tal como a vaca e a grama. Ele é tão pouco cruel ante o antílope quanto a vaca para com a grama. Só quando já o ser humano primitivo começa, por exemplo, a torturar seu prisioneiro de guerra, emerge — como produto causal do tornar-se-humano — a crueldade, com todas as suas consequências posteriores sempre mais refinadas.

Esse comportamento do ser humano social para consigo mesmo como ser natural é, visto objetivamente, um processo e, de fato, um processo irreversível, um processo histórico.

3 {Nota da tradução} O manuscrito (p.8) é de difícil leitura. Há uma palavra, escrita em azul e grifada com tinta vermelha e, sobre o grifo em vermelho, riscado com tinta azul. Parece ser o substantivo »Wirkungen« (efeitos, impactos) tal como transcrito por Benseler e o seguimos nesta passagem. Scarponi interpretou como verbo, »esercitano« (p.9), no que foi seguido por Morbois (p.44), »exercent« e Vaisman (p.41), »exercem«.

Darum ist es — auf die Gründe kommen wir später zurück — für die Menschen so schwer, diese ihre eigentlichste Seinsbeschaffenheit richtig bewußt zu machen. Es entsteht immer wieder eine duale Auffassung dieser zutiefst einheitlichen, freilich prozessualen Zusammengehörigkeit. Hier handelt es sich freilich nicht mehr um bloße »Primitivität«. Im Gegenteil. Gerade die Entwicklung der Gesellschaft, der Zivilisation schafft geistige Einstellungen, in denen der aktive Mensch den natürlichen wie gesellschaftlichen Grundlagen seiner Aktivität dualistisch ausschließend gegenübergestellt wird. Hier kann, nicht einmal andeutungsweise, von einer historischen Skizze die Rede sein, obwohl es klar ist, daß solche Dualismen Produkte verschiedener Zivilisationen oder zumindest verschiedener Etappen derselben Zivilisation, verschiedener Gesellschaftsschichten in ihr sind.

Um nur von dem allerallgemeinsten Aspekt dieser Phänomene zu sprechen, soll man etwa daran denken, wie oft einerseits die Kategorien der sich als notwendig erweisenden Prozesse in der unorganischen Natur unbesehen auf die organische Natur, ja auch auf das gesellschaftliche Sein der Menschen angewendet wurden; wie häufig es ist, daß der Mensch ausschließlich als biologisches Wesen betrachtet wird, ja selbst seine Psychologie (restlos aus der Biologie abgeleitet oder eventuell auch mit ihr kontrastierend) den gesellschaftlichen Determinationen ausschließend widersprechend gegenübergestellt wird. Die Zähigkeit solcher Vorurteile wird fast immer dadurch gestärkt, daß sie zu Momenten einer Ideologie (im oben angegebenen Marxschen Sinne) werden, daß sie demzufolge eine wichtige Rolle im Bestreben gesellschaftlicher Gruppen, ihre Konflikte ihren Interessen gemäß zu lösen, zu spielen berufen sind. Man darf jedoch dabei nie vergessen, daß diese ihre Geeignetheit, zum Bestandteil, ja unter Umständen zum Zentralpunkt einer Ideologie zu werden, sich zumeist auf irgendwie wirklich vorhandene Seinsbestimmungen stützen zu können scheint, die »nur« infolge falscher, analogischer Verallgemeinerungen zu unrichtigten Bestimmungen des Seins führen. Das zeigt sich gleich bei der seinsmäßigen Grundtatsache des gesellschaftlichen Seins, der Arbeit. Diese ist, wie Marx gezeigt hat, eine bewußt vollzogene teleologische Setzung, die, wenn sie von im praktischen Sinn richtig erkannten Tatsachen ausgeht und sie richtig verwertet, imstande ist, kausale Prozesse ins Leben zu setzen, die sonst bloß spontan funktionierenden Prozesse, Gegenstände etc. des Seins zu modifizieren, ja Gegenständlichkeiten seiend zu machen, die vor der Arbeit überhaupt nicht existierten. (Es wäre hier irreführend, nur an hochentwikkelte Arbeitsformen zu denken. Das Rad, das in der Natur nirgends existiert, wurde z. B. auf verhältnismäßig anfänglichen Stufen erfunden und hergestellt.) Die Arbeit führt also die dualistisch fundierte, einheitliche Wechselbeziehung von Teleologie und Kausalität in das Sein ein, vor ihrer Entstehung gab es in der Natur

É por isso que é tão difícil — mais tarde voltaremos aos fundamentos — para os seres humanos tomar consciência correta desta sua peculiar qualidade de ser. Surge continuamente uma visão dual dessa profundamente homogênea, ainda que processual, conexidade. Aqui não se trata mais, claro, de mera »primitividade«. Ao contrário. Justamente o desenvolvimento da sociedade, da civilização, cria atitudes espirituais nas quais o ser humano ativo põe as bases naturais e sociais de sua atividade como dualisticamente excludentes. Aqui não é possível, nem mesmo em largos traços, se falar de um esboço histórico, contudo, é claro que tais dualismos são produtos de diferentes civilizações ou, ao menos, de diferentes etapas da mesma civilização e, nela, de diferentes camadas sociais.

Para falar tão somente do aspecto o mais geral desses fenômenos, deve-se, por exemplo, pensar quão frequente, por um lado, as categorias dos processos que se demonstram necessários na natureza inorgânica foram sem hesitação aplicadas à natureza orgânica, e mesmo ao ser social dos seres humanos; o quão frequente é que o ser humano seja considerado exclusivamente como ser biológico e até que sua própria psicologia (completamente derivada da biologia ou, eventualmente, com ela contrastada) é contraditoriamente excluída das determinações sociais. A tenacidade de tais preconceitos é quase sempre reforçada através de que se tornam momentos de uma ideologia (no sentido marxiano acima), já que são, na sequência, convocados a desempenhar um papel importante no esforço de grupos sociais para resolver seus conflitos de acordo com seus interesses. Nunca se pode esquecer, todavia, que essa sua aptidão para se converter em componente, talvez até em ponto central de uma ideologia, na maior parte das vezes parece se apoiar em determinações do ser de algum modo realmente existentes as quais, »apenas« como resultado de falsas analogias e generalizações, conduzem a incorretas determinações do ser. Isso se mostra igualmente no fato ontológico fundamental do ser social, o trabalho. Este, como mostrou Marx, é uma posição teleológica conscientemente executada, a qual, quando parte dos fatos corretamente, em sentido prático, reconhecidos e os utiliza corretamente, é capaz de fazer surgir processos causais, de modificar processos, objetos, etc., do ser que apenas funcionam espontaneamente, até mesmo de fazer existentes objetividades que antes do trabalho absolutamente não existiam. (Seria aqui um equívoco pensar apenas em formas de trabalho superiormente desenvolvidas. A roda, por exemplo, que não existe em parte alguma da natureza, foi inventada e fabricada em patamares relativamente iniciais.) O trabalho, portanto, introduz no ser a dualisticamente fundada inter-relação unitária entre teleologia e causalidade; antes de seu surgimento havia

bloß Kausalprozesse. Wirklich seinsmäßig sind also solche zweiseitigen Komplexe nur in der Arbeit und ihren gesellschaftlichen Folgen, in der gesellschaftlichen Praxis vorhanden. Das Modell der wirklichkeitsändernden teleologischen Setzung wird so zur ontologischen Grundlage einer jeden menschlichen, d. h. gesellschaftlichen Praxis. In der Natur dagegen gibt es bloß kausale Zusammenhänge, Prozesse etc., keine Art von teleologischen. Der gedanklich naheliegende Analogieschluß, die teleologische Setzung als Grundlage, Bestandteil etc. von Naturvorgängen, deren wirklicher Ablauf nicht durchschaut wurde (auf einer bestimmten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung auch nicht durchschaubar war), aufzufassen, führt einerseits zu vollständig verzerrten Anschauungen über solche Vorgänge, ist aber andererseits eine naheliegende, spontane Folge, die aus der unmittelbaren Beziehung des Menchen zu seiner Umgebung spontan gezogen zu werden pflegt. Diese so entstehende Gewohnheit soll natürlich auch in ihrer historischen Prozeßhaftigkeit verstanden werden, obwohl ihrer Permanenz im menschlichen Verhalten zur Lebensumgebung, zur Welt unabänderliche Tatsachen zugrunde liegen, so daß infolge der unendlichen Anzahl von Momenten, Prozessen etc., mit denen der Mensch in Natur und Gesellschaft in Beziehung gerät, er niemals seine teleologische Entscheidung auf Grundlage/base der Kenntnis, der Voraussicht etc. aller ihrer Elemente, Folgen etc. zu vollziehen imstande ist. Obwohl es sich hier um eine unaufhebbare Grundlage der teleologischen Entscheidungen der menschlichen Praxis handelt, erscheint diese in ihrer Wechselbeziehung zur Entwicklung des Menchen in der Gesellschaft notwendig in einer (irreversibel) prozessierenden Weise. D. h. das ständige Anwachsen der — mehr oder weniger — gedanklich oder unmittelbar praktisch beherrschten Momente ergibt auf jeder wesentlichen Stufe einen qualitativ verschiedenen Gesamtaspekt, wirkt deshalb jeweils qualitativ verschieden auf die Art der menschlichen Praxis, auf das sie vorbereitende, auf das aus ihr entwachsende Denken.

Diese Wirkungen unterscheiden sich in sehr verschiedenen Hinsichten. Praktisch ist es vor allem wichtig, daß auch ein — letzthin — falscher oder zumindest unvollständiger Aspekt des Seins für die Praxis, die jeweils nur noch eine bestimmte Höhe erreicht haben konnte, eine derart völlig ausreichend erscheinende Grundlage ergeben kann, daß gesellschaftlich keinerlei reales Bedürfnis vorhanden ist, über die so entstandenen theoretischen Auffassungen der Wirklichkeit hinauszugehen, ihre Grundlage prinzipiell zu kritisieren; es genügt, nochmals an die so lange wissenschaftliche Vorherrschaft der Ptolemäischen Astronomie zu erinnern, die, trotz bereits vorhandener heliozentrischer Theorien, viele Jahrhunderte hindurch unerschütterlich blieb. Das hängt natürlich, wie bereits angedeutet, auch damit zusammen, daß der Geozentrismus wichtige

apenas processos causais na natureza. Real, ontologicamente, portanto, tais complexos bilaterais são existentes tão só no trabalho e em suas consequências sociais, na práxis social. O modelo da posição teleológica que altera a realidade se torna, portanto, a base ontológica de toda práxis humana, *i.e.*, social. Na natureza, ao contrário, há apenas conexões, processos, etc., causais, de maneira alguma de tipo teleológico. A óbvia conclusão intelectual de apreender a posição teleológica como base, componente, etc., dos eventos naturais, cujo fluxo real não foi entendido (que, em um determinado patamar do desenvolvimento social, nem sequer era notado), conduz, por um lado, a concepções completamente distorcidas acerca de tais eventos, por outro lado é, contudo, uma consequência espontânea, óbvia, que costuma ser espontaneamente alcançada a partir da relação imediata do ser humano com seu entorno. Esse hábito que assim surge deve naturalmente ser também compreendido em sua processualidade histórica, pela qual sua permanência no comportamento humano para com seu ambiente de vida, para com o mundo, repousa nos fatos inalteráveis, portanto que decorre do número sem fim de momentos, processos etc., com os quais o ser humano entra em relação na natureza e sociedade; ele jamais é capaz de executar sua decisão teleológica com base no conhecimento, previsão, etc., de todos os seus elementos, consequências, etc. Ainda que se trate aqui de uma base inexorável das decisões teleológicas da práxis humana, esta aparece em sua inter-relação com o desenvolvimento do ser humano na sociedade de modo necessariamente processual (irreversível). *I.e.*, o constante aumento dos momentos — mais ou menos — dominados, intelectualmente ou diretamente na prática, resulta, em cada patamar essencial, em um aspecto como um todo qualitativamente diferente, por isso afeta sempre de modo qualitativamente diverso o tipo da práxis humana, o pensamento que a prepara e que dela emerge.

Esses efeitos se distinguem em muitos aspectos diferentes. Na prática é antes de tudo importante que mesmo um aspecto — por último — falso ou ao menos incompleto do ser para a práxis, a qual, então, apenas pode ter alcançado um determinado nível, pode resultar em uma base que parece tão completamente suficiente que socialmente não exista nenhuma necessidade real de se ir para além de visões teóricas da realidade que assim surgiram, de criticar sua base de princípios; basta relembrar uma vez mais a predominância científica, por tanto tempo, da astronomia ptolomaica, a qual, em que pesem as já existentes teorias heliocêntricas, permaneceu inabalável por muitos séculos. Isto, naturalmente, está associado, como já indicamos, também a que o geocentrismo satisfazia importantes

Bedürfnisse der damaligen (religiösen) Ideologie befriedigte. Es ist aber für solche Sachlagen charakteristisch, daß die von der gesellschaftlichen Entwicklung hervorgerufenen neuen Bedürfnisse der Arbeitsbedingungen, oft große ideologische Krisen hervorrufend, sich letzten Endes doch durchzusetzen pflegen, wie dies mit dieser Theorie tatsächlich der Fall war. Das zeigt, wie das jeweilige menschliche Bild vom Sein auch davon abhängig ist, welche Weltbilder dazu als geeignet erscheinen, eine jeweils maximal mögliche, den Verhältnissen entsprechend richtig funktionierende Praxis theoretisch zu fundieren. Die Praxis, vor allem die im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur, erweist sich auf diese Weise, wie es der Marxismus immer betont hat, als das Kriterium der Theorie. Um jedoch diese, im historischen Sinne richtige Auffassung jeweils richtig anwenden zu können, darf das Moment der historischen Relativität nie außer Acht gelassen werden. Eben weil auch die gesellschaftliche Entwicklung der Menschheit ein irreversibler Prozeß ist, kann dieses Kriterium auch nur eine prozeßhafte Allgemeingültigkeit, eine Wahrheit nur jeweils *rebus sic stantibus* beanspruchen. Die vollständig nie erkennbare Totalität der jeweiligen Seinsbestimmungen macht sowohl ein langes ungestörtes Funktionieren unvollständiger nur Teilwahrheiten enthaltender Theorien wie ihre Überwindung gesellschaftlich möglich und notwendig.

Dazu treten, wie unser astronomisches Beispiel bereits gezeigt hat, die ideologischen Bedürfnisse hinzu. Da die Arbeit, als begründende Basis jeder, auch der primitivsten menschlichen Vergesellschaftung, den Menschen aus der Sphäre der rein spontan wirkenden biologischen Bedürfnisse, ihrer rein biologischen Befriedigung tendentiell heraushebt, an ihre Stelle die teleologischen Setzungen zu den bestimmenden macht, die ihrer Natur nach sofort einen alternativen Charakter erhalten, werden von aller Anfang an gesellschaftliche Regulatoren nötig, die die Inhalte der Teleologie setzenden Alternativentscheidungen den jeweils vitalen gesellschaftlichen Bedürfnissen entsprechend regeln. Dazu ist auch, wie wir gesehen haben, die Ideologie im Marxschen Sinne da. Primär kann es sich dabei natürlich unmöglich einfach um Vorschriften oder Befehle handeln, wie das später zur Funktion der Regierungen, der Rechtssysteme geworden ist. Aber selbst bei diesen, die nur auf relativ höheren Stufen der Vergesellschaftung (Klassengesellschaften) entstehen, kann man beobachten, daß sie unmöglich funktionieren könnten, müßten sie sich in allen Fällen, ja auch nur in der Mehrzahl der Fälle unmittelbar als Befehle zur Regelung (bei Strafe) durchsetzen. Jede solche Regelung setzt im Gegenteil voraus, daß die durchschnittlich praktische Handlungsweise der Gesellschaftsglieder diese Vorschriften, wenigstens äußerlich, »freiwillig« befolgt; erst einer relativ kleinen Minorität gegenüber muß und kann der Rechtszwang effektiv wirkungsvoll werden.

necessidades da ideologia (religiosa) de então. Todavia, é característico de tais situações que as novas necessidades das condições de trabalho causadas pelo desenvolvimento social provoquem com frequência grandes crises ideológicas e, por fim, terminem por se afirmar, como de fato foi o caso com essa teoria. Isto mostra como a respectiva imagem humana do ser também é dependente de quais imagens do mundo parecem, a cada momento, apropriadas, o máximo possível, para fundar teoricamente uma práxis que, nas circunstâncias, correspondentemente funcione com correção. A práxis, acima de tudo o metabolismo da sociedade com a natureza, demonstra-se, deste modo, como o marxismo sempre sublinhou, como o critério da teoria. Todavia, para sempre se poder aplicar corretamente esta visão, correta em sentido histórico, não se poderá jamais descuidar o momento da relatividade histórica. Justamente porque também o desenvolvimento social da humanidade é um processo irreversível, este critério pode apenas demandar uma processual validade geral, uma verdade sempre *rebus sic stantibus*. A completamente jamais reconhecível totalidade das respectivas determinações de ser fazem socialmente possível e necessário tanto um longo, ininterrupto, funcionamento de teorias incompletas, que contêm apenas verdades parciais, quanto a sua ultrapassagem.

A isto somem-se, como já mostrou nosso exemplo astronômico, as necessidades ideológicas. Que o trabalho, como base fundante de toda, mesmo da mais primitiva, socialização humana, destaca tendencialmente os seres humanos da esfera das, que agem espontaneamente, necessidades biológicas, da sua mera satisfação biológica, fazendo determinantes, em seu lugar, as posições teleológicas as quais, pela sua natureza, de imediato adquirem um caráter de alternativa, fazendo necessário, desde o primeiro início, reguladores sociais que regulam, segundo as necessidades sociais vitais de então, as decisões alternativas que põem os conteúdos das teleologias. Por isso também, como vimos, aqui está a ideologia no sentido marxiano. Primariamente, é impossível, naturalmente, tratar-se apenas de prescrições ou ordens, como se torna mais tarde a função dos governos e dos sistemas jurídicos. Contudo, mesmo nestes, que só surgem num estágio relativamente elevado da socialização (sociedades de classe), pode-se observar que seria impossível que funcionassem, tivessem eles de, em todos os casos, ou na maior parte, impor imediatamente a regulamentação por ordens (por punição). Toda tal regulação, pelo contrário, pressupõe que o modo prático de comportamento médio dos membros da sociedade, ao menos externamente, cumpre »livremente« essas prescrições; apenas em face de uma minoria relativamente pequena deve e pode a coação jurídica operar efetivamente de maneira plena.

Schon diese allgemein bekannte Konstellation zeigt, wie lebenswichtig die Ideologie für das Funktionieren einer jeden Gesellschaft ist. Die ständige und richtige Durchführung der Arbeit läßt ununterbrochen, täglich, ja stündlich Konflikte entstehen, wobei das Wie ihrer Entscheidung sehr oft, direkt oder indirekt, Lebensfragen für die jeweilige Gesellschaft beinhalten kann. Die Ideologie muß deshalb — letzten Endes — diese Einzelentscheidungen in einen gesamten Lebenszusammenhang der Menschen einordnen und bestrebt sein, dem Einzelmenschen klarzum achen, wie unerläßlich für seine eigene Existenz die Rücksicht auf Entscheidungen im Sinne der Gesamtinteressen der Gesellschaft sein muß. Inhalt und Form dessen, was wir hier unter Gesamtinteresse verstehen, ist, je anfänglicher die jeweilige Gesellschaft ist, desto stärker vorwiegend ideologischen Charakters. Denn je weniger wirkliches Sein die Menschen einer Entwicklungsstufe zu erfassen fähig sind, desto größer muß dabei die Rolle jener Vorstellungskomplexe werden, die sie aus ihren Seinserfahrungen unmittelbar ausbilden und in das für sie objektiv noch real unerfaßbare Sein analogisch projizieren. Da die Arbeit (und die mit ihr simultan entstehende Sprache) den geringsten Teil des damals real überschaubaren Lebens ausmachen, kann es nicht überraschen, wenn in diesen — als Sein aufgefaßten — Projektionen gerade sie die ausschlaggebende Rolle spielen. Schon die magischen Vorstellungen sind, freilich noch weitgehendst unpersönliche, Projektionen der wichtigsten Momente der Arbeit. Wenn die höhere Stufe, die Religion, entsteht, erfährt diese Lage der Dinge eine personifizierende Steigerung. Das gemeinsame Moment ist dabei, daß das wesentliche Geschehen in der Welt nicht als ein in sich selbst gegründetes Geschehen erscheint, sondern als das Produkt einer (transzendenten) setzenden Tätigkeit. Alle Götter der Naturreligionen haben solche »Arbeitsfunktionen« zur Grundlage ihrer eingebildeten Existenz. Und im klassischen Fall, im Alten Testament, wird dieses Arbeitsmodell so wörtlich genommen, daß sogar der Ruhetag mit zur Schöpfungsgeschichte gehört. Es sei dabei nur am Ende erwähnt, daß die Herrschaft über Dinge und Prozesse dadurch, daß man ihren Namen nennen kann, wie dies bereits die Magie kannte, auch hier, als Übertragung einer transzendent-schöpferischen Macht auf den Menschen zu figurieren pflegt. Infolge Projektionen dieser Art entsteht in der von der Religion entworfenen Ideologie eine zweite Wirklichkeit, die die wahre Beschaffenheit des Seins verdeckt, ihm gegenüber die Funktion eines echteren, höheren Seins annimmt, zugleich jedoch als lange Zeit hindurch unentbehrliche Ideologie eine reale gesellschaftliche Macht bleibt und so einen unabtrennbaren Teil des jeweiligen gesellschaftlichen Seins bildet. Erst als diese praktische, die gesellschaftliche Praxis, das gesellschaftliche Sein unmittelbar beeinflussende Macht sich gesell-

Já essa constelação, em geral reconhecida, mostra como é de importância vital a ideologia para o funcionar de toda sociedade. A implementação correta e acertada do trabalho deixa surgir ininterruptamente, cotidianamente, mesmo a cada hora, conflitos nos quais o como de sua decisão, com muita frequência direta ou indiretamente, pode conter questões vitais para a respectiva sociedade. A ideologia, por isso, — por último — deve ser ordenadora destas decisões singulares em uma conexão da vida como um todo dos seres humanos e se empenhar a esclarecer aos seres humanos singulares o quanto devem ser imperativas para sua própria existência as decisões no sentido do interesse como um todo da sociedade. O conteúdo e a forma disto que aqui entendemos como interesse como um todo são, quanto mais é inicial a respectiva sociedade, mais intensamente preponderantemente de caráter ideológico. Pois, quanto menos os seres humanos em um patamar de desenvolvimento são capazes de compreender o ser real, tanto maior deve se tornar o papel daqueles complexos de representação (*Vorstellungskomplexe*) que eles constroem imediatamente a partir das suas experiências com o ser e, neste, projetam analogicamente um ser para eles ainda objetiva e realmente inapreensível. Como o trabalho (e a linguagem que surge simultaneamente com ele) constitui a menor parte da vida então realmente controlável, não pode nos surpreender quando nessas projeções — assumidas como ser — desempenhem justamente o papel decisivo. Já representações (*Vorstellungen*) mágicas são projeções, ainda que muito amplamente impessoais, dos momentos mais importantes do trabalho. Quando o patamar mais elevado, a religião, surge, essa situação das coisas experimenta uma intensificação personificadora. O momento comum é, aqui, que os acontecimentos essenciais no mundo não parecem como um acontecimento fundado em si mesmo, mas como produto de uma (transcendente) atividade posta. Todos os deuses das religiões naturais têm tais »funções de trabalho« como base de sua existência imaginária. E, no caso clássico, no Velho Testamento, este modelo do trabalho é tomado tão literalmente que até mesmo o dia de descanso pertence à história da criação. Que seja mencionado, ainda que apenas por último, que o domínio sobre coisas e processos através de que se pode nomeá-los, já conhecido da magia, também aqui costuma figurar como transferência de um poder criador-transcendente. Como consequência de projeções desse tipo, na ideologia delineada pela religião surge uma segunda realidade que vela a verdadeira qualidade do ser e que, em face dela, assume a função de um ser autêntico, mais elevado e, contudo, ao mesmo tempo, permanece como uma ideologia por longo período indispensável e um real poder social e, portanto, constitui parte inseparável do respectivo ser social. Apenas quando se debilitou socialmente esse poder prático, que influenciou imediatamente a práxis social, o ser

schaftlich abgeschwächt hat, konnten ideologische Klärungsprozesse eintreten, die das Sein von diesen aus ihm selbst entwachsenen, aber es selbst verzerrenden Zutaten zu reinigen unternahmen.

Man darf aber dabei ebenfalls nicht vergessen, daß im gedanklichen Entstehen und lange Zeiten hindurch Wirksambleiben von dem echten Sein nicht entsprechenden Weltbildern nicht nur diese — aus wesentlicher Unkenntnis der von Menschen selbst vollzogenen gesellschaftlichen Akten — gezogenen Folgerungen, Projektionen etc. eine wichtige Rolle spielen. Im Vollzug der Höherentwicklung der Arbeitsprozesse bildet die Gesellschaft Erkenntnisweisen aus, deren Wesen im Grunde so beschaffen ist, daß mit ihrer Hilfe das wirklich Seiende wahrheitsgemäßer, exakter etc. (vor allem als praktisch beherrschbarer) erkannt werden kann als ohne sie, die aber im Laufe der Entwicklung doch zur Entfernung davon beitragen können und es oft auch tun. Auch hier handelt es sich darum, daß der Mensch in seiner gesellschaftlichen Praxis sich nicht darüber Rechenschaft zu geben vermag, daß er seine Alternativentscheidung niemals in voller Kenntnis aller ihrer Umstände, Folgen etc. zu vollziehen imstande ist. Daraus folgt einerseits, wie wir gezeigt haben, daß oft solche Theorien lange Zeiten hindurch zu Grundlagen nützlicher Handlungen vor allem im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur werden können. Als ergänzender Gegenpol zeigt sich nun andererseits, daß auch theoretisch an sich richtige, fruchtbare, unentbehrliche theoretische Methoden die Menschen zugleich vom richtigen Erfassen des Seins entfernen können. Ich verweise dabei nur auf die Mathematik. Ihre umwälzend fortschrittliche Bedeutung für die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktion, für das richtige Seinsbild der Menschen bedarf keiner näheren Erörterung. Wenn wir jedoch einer richtigen Auffassung des Seins zustreben, darf nicht vergessen werden, wie sehr schon die pythagoreische Theorie von Mathematischem als eigentlicher echter Existenzweise des Seins zu dessen Verkennen geführt hat. Gerade diese Art von Seinsfälschungen durch Exzesse der »mathematischen Vernunft« sind heute nicht mehr wirksam, ebensowenig wie die jahrhundertlange, rein mathematisch zuweilen hochwertige Mathematisierung astrologischer Zusammenhänge. An diese lohnt es sich nur deshalb methodologisch zu erinnern, um ganz deutlich zu machen, daß vollendetste, innerlich fehlerlose, immanent hochwertige mathematische Behandlungen eines seinsmäßig nicht vorhandenen Zusammenhangs diesen unter keinen Umständen in einen wirklich seienden verwandeln können. Daran ist es heute nützlich zu erinnern, denn sowohl die marktmäßig manipulierenden Methoden des heutigen Kapitalismus haben wie die grob manipulierenden Pläne und taktischen Verfügungen der geistigen Erben der Stalinschen Methoden, gleicherweise die Denkgewohnheit, ohne die Entwicklung des Seins als Prozeß

social, puderam adentrar processos ideológicos de esclarecimento que empreenderam a purificar o ser daquelas adições que dele próprio brotaram, mas que o distorciam enquanto tal.

Não se pode, com isso, contudo, igualmente se esquecer que, no surgir intelectualmente e permanecer operantes por longo tempo das imagens de mundo não correspondentes ao ser autêntico, não apenas estas retiradas conclusões, projeções, etc.,– a partir do desconhecimento essencial dos atos sociais executados pelos próprios seres humanos – jogam um papel importante. Na execução do desenvolvimento ascendente dos processos de trabalho, a sociedade cultiva os modos de conhecimento cuja essência no fundamental é feita de tal modo que, com sua ajuda, o realmente existente pode ser conhecido mais verdadeiramente, mais exatamente, etc., (antes de tudo, como mais controlável na prática) que sem eles, os quais, contudo, no curso do desenvolvimento, podem contribuir para o distanciamento dele, e com frequência o fazem. Trata-se, aqui também, de que o ser humano, em sua práxis social, jamais é capaz de se dar conta de que sua decisão alternativa jamais é capaz de ser realizada em pleno conhecimento de todas as suas circunstâncias, consequências, etc. Segue-se disto, por um lado, como mostramos que com isso tais teorias podem se tornar por longos períodos bases para atos úteis, acima de tudo, no metabolismo da sociedade com a natureza. Agora, por outro lado, no polo oposto complementar, mostra-se que mesmo métodos teoricamente em si corretos, fecundos e indispensáveis podem, ao mesmo tempo, afastar os seres humanos da correta visão do ser. Refiro-me, com isso, apenas à matemática. Seu significado subvertedor, progressista, para o desenvolvimento da produção social, para a correta imagem de ser do ser humano, não requer qualquer discussão mais detalhada. Se, todavia, almejamos uma visão correta do ser, não se pode esquecer o quanto já a teoria pitagórica da matemática, como existência autêntica e própria do ser, conduziu à incompreensão deste. Exatamente esse tipo de falsificação do ser pelos excessos da »razão matemática« é hoje tão pouco operante quanto a centenária, matematicamente pura, por vezes de elevada qualidade, matematização de conexões astrológicas. Vale a pena recordar-se delas ao menos para tornar de todo nítido como o tratamento matemático mais perfeito, sem falhas internas, de alta qualidade imanente, mas de uma conexão não existente ontologicamente, em nenhuma circunstância pode converter-se em uma conexão realmente existente. É útil, hoje, recordar-se disso, já que os métodos de manipulação mercadológicos do capitalismo atual, bem como os grosseiros planos e decretos táticos dos herdeiros espirituais dos métodos stalinistas, têm do mesmo modo o hábito intelectual de, sem apreender o desenvolvimento do ser como processo,

aufzufassen, ausgebildet, dessen Inhalt, Richtung etc. auf Grundlage von »richtig« angewendeten Extrapolationen angeblich fehlerlos bestimmt werden könne. Es wird dabei bloß die »Kleinigkeit« vergessen, daß zwar im homogenen Medium der rein mathematischen Wissenschaften Extrapolationen fast schrankenlos vollzogen werden können, daß jedoch, sobald vom Sein die Rede ist, vor jeder Extrapolation die Frage aufgeworfen werden muß, ob der jeweils zu behandelnde Prozeß in seiner konkreten Prozeßhaftigkeit seinsmäßig so beschaffen sei, daß die Extrapolation gerade seine wirklichen Tendenzen zum Ausdruck zu bringen geeignet ist. Diese ontologische Grenze der Anwendbarkeit der Mathematik auf reale Seinsvorgänge hat Kant richtig geahnt, indem er auf den nichtkausalen Charakter der in ihr möglichen Zusammenhänge hinwies. Nur eine »Weltanschauung«, die die kybernetische Maschine als vorbildliches Modell für jedes Denken betrachtet, die darum jede auch auf Qualität gerichtete erfahrungsmäßige Seinsbetrachtung als längst veraltete Denkweise verachtet, kann zur Systematisierung solcher Konzeptionen kommen. Dabei würde eine ontologisch längst fällige »Kritik der mathematischen Vernunft« auch in Gebieten, wo die reine Quantifizierung durch das gesellschaftliche Sein selbst dem Denken aufgedrängt wird (Geld in Ökonomie), einsetzen, damit es jeweils früher methodologisch-ontologisch-kritisch untersucht werde, wieweit etwa diese Erscheinungsweise die ökonomische Wirklichkeit angemessen zum Ausdruck bringt, bevor etwa aus einer Mathematisierung von Geldzusammenhängen, Geldverhältnissen etc. kritiklos Folgerungen gezogen werden können, die das ökonomische Sein der Gesellschaft betreffen. (Selbstverständlich darf eine ontologische Kritik sich nicht auf Wesen und Anwendbarkeit der Mathematik beschränken. Alle »höheren« Weisen in der Aufdeckung der Weltzusammenhänge (Erkenntnistheorie, Logik, Methodologie) müßten einer solchen Kritik standhalten, bevor ihre Ergebnisse als seinsmäßig richtige anerkannt werden könnten.)

Diese Einleitung kann eine solche Kritik nur in ihren allgemeinsten gröbsten Zügen andeuten. Bei der konkreten Behandlung gesellschaftsontologischer Probleme werden wir auf einige wichtige Fragen dieser Art, auch wenn sie hier bereits kursorisch angedeutet wurden, noch zurückkommen. Wenn wir nun unseren Versuch, die allgemeinsten Umrisse der dabei auftauchenden Problemkomplexe wenigstens in ihren wichtigsten Bestimmungen zu skizzieren, weiterführen, so muß vor allem auf die genetische Zusammengehörigkeit und qualitative Verschiedenheit der drei wichtigen Seinsarten (anorganische und organische Natur, Gesellschaft) kurz eingegangen werden.

Die dabei entstehenden Probleme können jedoch unmöglich auch nur in der oberflächlichsten Weise ins Auge gefaßt werden, ohne auf das Problem von

pregar que o conteúdo, direção, etc., dos mesmos poderiam supostamente ser determinados sem falhas com base no »correto« emprego de extrapolações. Esquece-se com isto apenas a »bagatela« de que, de fato, no meio homogêneo da pura ciência matemática, podem ser executadas extrapolações quase sem limites, que, todavia, quando é falado do ser, para cada extrapolação deve ser levantada sempre a questão de se o processo foi tratado em sua concreta processualidade de tal modo que a extrapolação seja justamente capaz de expressar adequadamente suas tendências reais. Kant já anteviu esse limite ontológico da aplicabilidade da matemática aos reais eventos ontológicos ao apontar o caráter não-causal das conexões nela possíveis. Apenas uma »concepção de mundo« que considera a máquina cibernética como modelo exemplar para todo pensamento, a qual por isso despreza como modo de pensar há muito ultrapassado a consideração do ser baseada na experiência e dirigida à qualidade, pode chegar à sistematização de uma tal concepção. Com isso uma, há muito em falta, »crítica da razão matemática« seria aplicada também nas esferas em que a pura quantificação do próprio ser social se impôs ao pensamento (dinheiro na economia), com isso se investigaria, sempre com antecedência crítica-ontológica-metodologicamente, o quanto, por exemplo, este modo fenomênico da realidade econômica seria adequadamente expresso, antes de que, por exemplo, uma matematização das conexões monetárias, relações monetárias, etc., pudesse conduzir a conclusões acríticas concernentes ao ser econômico da sociedade. (Evidentemente, uma crítica ontológica não pode se limitar à essência e à aplicabilidade da matemática. Todos os modos »mais elevados« (teoria do conhecimento, lógica, metodologia) de desvelamento de conexões do mundo devem resistir a tal crítica antes que seus resultados possam ser reconhecidos como ontologicamente corretos.)

Esta introdução apenas pode indicar tal crítica em seus traços os mais gerais e os mais grosseiros. Voltaremos a algumas questões importantes deste tipo, mesmo que já as tenhamos aqui indicado sem entrar em detalhes, no tratamento concreto dos problemas sócio-ontológicos. Ao avançar nossa tentativa de ao menos esboçar os contornos mais gerais dos complexos de problemas que daqui surgem em suas determinações mais importantes, devemos antes de tudo nos referir à conexidade genética e diversidade qualitativa dos três importantes tipos de ser (natureza inorgânica, orgânica e sociedade).

Os problemas que daqui surgem, todavia, é impossível que venham sequer divisados mesmo apenas em seu modo o mais superficial se não considerarmos o problema

Kausalität und Teleologie einzugehen. Wir wissen aus der Geschichte der Philosophie, daß man im großen ganzen diesen Fragenkomplex sehr oft als das Verhältnis zweier verschiedenen real wirksamen, allgemeinen Determinationsformen der Wirklichkeit überhaupt aufzufassen pflegte. So naheliegend es auf dem Niveau einer erkenntnistheoretischen Abstraktion scheinen mag, entspricht ihm im Sein selbst gar nichts. Die Natur kennt nur kausale Verhaltungen. Wenn Kant die Anpassungsakte der Organismen »ohne Zweck« nennt, so ist dieser Ausspruch auch im philosophischen Sinn ein höchst geistvoller, weil er treffend auf die Besonderheit der Reaktionen hinweist, die die Organismen ihrer Umgebung gegenüber seinsmäßig ständig spontan durchzuführen gezwungen sind, um ihre Reproduktion überhaupt vollziehen zu können. Es entstehen dabei Prozesse, die in der anorganischen Natur keine Analogien haben können, sie werden aber von spezifisch biologischen Gesetzmäßigkeiten diktiert, ebenso in einer spontan wirksam werdenden Kausalität vollzogen, wie jene Prozesse der anorganischen und organischen Umwelt beschaffen sind, die sie jeweils in Gang bringen. Und wenn bei höheren Tierarten diese Vorgänge von einer Art von Bewußtheit geleitet sind, so ist dieses letzten Endes doch ein Epiphänomen der kausal-biologischen Gesetzmäßigkeiten ihres Lebens. Darum ist in der Kantschen Bestimmung das »ohne Zweck« so geistvoll, weil der Prozeß selbst ontologisch auf das Wesen des Zwecks hinweist — im Gegensatz zur rein kausalen Folge —, weil es gesetzt zu sein scheint, ohne mit Bewußtheit von etwas Bewußtem wirklich gesetzt zu sein. Wo Marx über den ersten Begriff der Arbeit spricht, hebt er gerade dieses Moment hervor. Er bestreitet nicht, daß bestimmte Produkte der tierischen »Tätigkeit« gegebenenfalls sogar vollkommener ausfallen können als solche der menschlichen Arbeit: »Was aber«, führt er weiter aus, »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.«[4] Es wird die Aufgabe der Analyse der Arbeit sein, zu zeigen, wie der hier gedanklich umrissene Tatbestand allmählich zum Modell für die gesellschaftlichen Aktivitäten des in der Gesellschaft tätigen Menschen geworden ist. Jedoch auch bei einer solchen, im Sinne von

4 {2} Marx: Kapital I, Hamburg 1914, S. 140.

da causalidade e teleologia. Sabemos, da história da filosofia, que, no atacado, esse complexo de problemas com muita frequência foi, em geral, costumeiramente apreendido como a relação entre duas diferentes, realmente operantes, formas gerais de determinação da realidade. Por mais óbvio que possa parecer no nível de uma abstração gnosiológica, absolutamente nada no próprio ser lhe corresponde. A natureza conhece apenas comportamentos causais. Quando Kant denomina a adaptação dos organismos de »adequabilidade ao propósito sem propósito«, esta expressão, mesmo em sentido filosófico, é muito engenhosa porque apropriadamente indica a particularidade das reações, ontologicamente sempre espontâneas, que os organismos são forçados a executar ante o seu ambiente para poder de fato levar a cabo sua reprodução. Surgem, com isto, processos que não podem ter qualquer analogia com a natureza inorgânica, antes, são ditados pelas específicas legalidades biológicas, igualmente consumados em uma causalidade espontaneamente tornada operante, tal como ocorre em cada processo do ambiente inorgânico e orgânico, que sempre os coloca em andamento. Quando estes eventos são conduzidos por um tipo de conscienciosidade entre os animais superiores, esta ainda é, por último, um epifenômeno da legalidade biológico-causal de suas vidas. É por isso que o »sem propósito« na determinação kantiana é tão engenhoso, já que o próprio processo ontológico aponta para a essência do propósito — em oposição à pura consequência causal — porque parece ser posto, realmente ser posto, sem conscienciosidade, por alguma consciência. Onde Marx fala do primeiro conceito de trabalho, ressalta precisamente esse momento. Ele não nega que alguns produtos da »atividade« animal podem, por vezes, até terminar mais perfeitos que os do trabalho humano: »Mas,« prossegue, »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, e ao qual tem de subordinar sua vontade.«[5] A tarefa da análise do trabalho será mostrar como o estado de fato, aqui intelectualmente nítido, tornou-se, gradualmente, modelo para as atividades sociais dos seres humanos que agem na sociedade. No entanto, mesmo com uma tal ampliação, no sentido

5 {2} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.297-8. {Nota da tradução} Vaisman (p.52) e Scarponi (p.18) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.19) e em Benseler.

Marx vollzogenen Erweiterung seiner hier zitierten Bestimmung wird das teleologische Setzen nie zu einem der Kausalität bei- oder gegengeordneten Bewegungsprinzip der prozessierenden Gegenstände selbst. Der Prozeß, den diese Setzungsart in Bewegung bringt, bleibt seinem Wesen nach immer ein kausaler. In allen teleologischen Akten des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur setzen diese von ihnen unabhängig vorhandene, wenn auch in vielen, in sich mit der Entwicklung vermehrenden Fällen, in ihrer Vorbereitung entdeckte Naturgesetzlichkeiten in Bewegung; sie können ihnen eine neue, in der Natur nicht vorhandene Gegenständlichkeitsform aufprägen (man denke wieder an das Rad), aber all dies ändert an der Grundtatsache, daß durch die teleologische Setzung eben Kausalreihen in Bewegung gesetzt werden, nichts; denn eigene teleologische Zusammenhänge, Prozesse etc. existieren an sich überhaupt nicht. Die seinsmäßige Unmöglichkeit der Annahme eines teleologischen Wirkungszusammenhangs zeigt sich schon sehr früh. Meister Eckart charakterisiert z. B. bereits den Unterschied von teleologischen und kausalen Entwicklungsreihen so, daß die Natur den Mann aus dem Kinde, das Huhn aus dem Ei entwickelt, während Gott den Mann vor dem Kinde, das Huhn vor dem Ei erschafft. So richtig hier der Gegensatz von teleologischer Setzung (Gott) und kausalem Ablauf (Natur) kontrastiert ist, so offenkundig geht eben daraus hervor, daß es in der Wirklichkeit nie teleologische Wirkungszusammenhänge gegeben hat, noch geben konnte. Schon die rein gedankliche Ausdehnung der teleologischen Setzung zu einem teleologischen Bewegungsprozeß zeigt ihre eigene Unmöglichkeit auf. In diesem Sinne hat Engels recht, sich auf die Hegelsche Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit berufend zu sagen: »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.«[6] Freiheit, die hier freilich bloß die Alternativentscheidung in der teleologischen Setzung bezeichnet, bedeutet also einen gesellschaftlichen, auf praktisch richtiger Erkenntnis beruhenden Gebrauch der Naturkausalitäten (Naturgesetze) zur Verwirklichung bestimmter gesellschaftlicher Ziele. Jedoch auch der gesellschaftlich folgenreichste Gebrauch dieser Art, Engels beruft sich mit Recht auf die Entdeckung des Reibfeuers, vermag keine neue Naturzusammenhänge hervorzubringen, sondern gebraucht sie bloß (»bloß«!) richtig zur Erfüllung gesellschaftlicher Bedürfnisse.

6 {3} Engels: Anti-Dühring, MEGA, S. 118.

da executada por Marx, de sua definição aqui citada, o pôr teleológico nunca se tornará um princípio de movimento sem conexão ou contraposto à causalidade dos próprios objetos processuais. O processo que esse tipo de posição coloca em movimento permanece, em sua essência, sempre causal. Em todos os atos teleológicos do metabolismo da sociedade com a natureza, colocam-se em movimento leis da natureza existentes independentemente de tais atos, mesmo quando em muitos casos, que se tornam mais frequentes com o desenvolvimento, são descobertas em sua preparação; eles podem nela imprimir uma nova forma de objetividade não existente na natureza (pense-se novamente na roda), mas tudo isso não altera nada no fato fundamental de que cadeias causais são igualmente postas em movimento através da posição teleológica; pois conexões, processos, etc., teleológicos absolutamente não existem em si. A impossibilidade ontológica da suposição de conexões teleológicas efetivas mostra-se muito cedo. Mestre Eckhart já caracteriza, por exemplo, a diferença entre cadeias evolutivas teleológicas e causais de tal modo que a natureza do homem evolui da criança; a da galinha, do ovo, enquanto Deus cria o homem antes da criança, e a galinha, antes do ovo. Aqui é contrastada tão corretamente a oposição de posição teleológica (Deus) ao decurso causal (natureza), que parece muito evidente como, na realidade, nunca foram, nem poderiam ser dadas conexões teleológicas operantes. Já a extensão puramente intelectual da posição teleológica a um processo de movimento teleológico demonstra sua própria impossibilidade. Nesse sentido, tem razão Engels, ao se ocupar da definição hegeliana da relação de liberdade e necessidade, em dizer: »A liberdade não reside, pois, numa sonhada independência em relação às leis naturais, mas na consciência dessas leis e na correspondente possibilidade de projetá-las racionalmente para determinados fins.«[7] Liberdade, aqui, descreve simplesmente a decisão alternativa na posição teleológica, significa, portanto, um uso social do conhecimento correto da causalidade natural (lei natural), baseado na prática, para a realização de determinadas finalidades sociais. Contudo, mesmo um uso deste tipo, pleno de consequências sociais, Engels acertadamente refere-se à descoberta do fogo pelo atrito, não é capaz de dar origem a novas conexões naturais, ela apenas («apenas«!) as emprega corretamente para satisfação de necessidades sociais.

7 {3} Engels: Anti-Dühring. Ed. Boitempo, São Paulo, 2015, p.145-6.

Kants Interpretation der Differenz der anorganischen und der organischen Natur, gerade den Zusammenhang und Gegensatz von Kausalität und Teleologie betreffend, hat das große Verdienst, daß er unerschütterlich daran festhält, in den von der »Zweckmäßigkeit ohne Zweck« in Gang gesetzten Prozessen die notwendige Herrschaft ihres kausalen (»mechanischen«, sagt Kant) Charakters zu bewahren. Die Tatsache, daß Prozesse der organischen Natur ins Bereich der Reproduktion organischer Komplexe, ins Bereich der »Zweckmäßigkeit ohne Zweck« gehören, kann an diesem unaufhebbar kausalen Charakter ihres seinsmäßigen Funktionierens gerade seinsmäßig nichts ändern. Damit ist Kant den fundamentalen Tatsachen der zweiten Seinswelt der Natur gedanklich sehr nahe gekommen. Daß er trotzdem nicht in der Lage war, sie in sein Weltbild völlig überzeugend einzufügen, folgt aus seiner erkenntnistheoretischen Einstellung. Da er, wie allgemein bekannt, vom Erkenntnisvermögen aus die Wirklichkeit und nicht vom Sein aus die Erkenntnis begründen will, existieren für ihn primär und unaufhebbar nur die beiden Bereiche: Mechanische Kausalität und freie (durch bewußt zwecksetzende Subjekte hervorgebrachte, und zwar auf dem geistig höchsten Niveau des Ethischen) Akte der Freiheit. Seine geniale Intuition von der Zweckmäßigkeit ohne Zweck als Seinsgrundlage der organischen Natur muß deshalb als logisch notwendige Folge dieser Grundanschauung in ihren konkreten Anwendungen dahin abgeschwächt werden, daß die so erkannten Seinsformen nicht Objekte der die Erscheinungswelt adäquat (mechanisch) erkenntnismäßig aufbauenden Verstandeswelt sein können, sondern bloß die der Urteilskraft, von der hier bloß ein regulativer Gebrauch gemacht werden kann. Mit diesem Begriff des Regulativen kann diese neue Seinserkenntnis zwar formell in sein erkenntnistheoretisch fundiertes System eingefügt werden, er muß jedoch dafür — vom Standpunkt des Seins — den Preis bezahlen, daß das neue Phänomen darin nur im Sinne einer Zufälligen Zweckmäßigkeit vorkommen kann. Das zeigt sich jedesmal, wenn Kant seine Annäherung an dieses Gebiet konkretisiert. Dann zeigt es sich eben, daß er nicht von der neuen Seinsart des sich selbst in Wechselwirkung mit seiner Umwelt reproduzierenden Organismus ausgeht: Der Aspekt »Umwelt« der anorganischen wie der organischen Natur dem Organismus gegenüber kann überhaupt nur von hier aus entstehen. Kant wirft vielmehr die Frage auf, ob die zur Umwelt gewordene Natur, die sehr oft selbst organischen Ursprungs ist, ihrem Wesen nach, also objektiv teleologisch auf diese Funktion ausgerichtet war. Indem er — mit Recht — hier eine objektiv wirksame Teleologie verneint, muß er — gleichfalls mit Recht — auch im Zusammenwirken die objektive Teleologie verneinen und nur eine »Zufällige Zweckmäßigkeit« gelten lassen. So fortschrittlich dies, besonders den früher geltenden naiv teleologischen NaturAuffassungen

A interpretação de Kant da diferença entre natureza inorgânica e orgânica, precisamente no que se refere à conexão e oposição de causalidade e teleologia, tem o grande mérito de empenhar-se com firmeza em que os processos colocados em andamento pela »adequabilidade ao propósito sem propósito« preservam o necessário domínio do seu caráter causal (»mecânico«, diz Kant). O fato de o processo da natureza orgânica, na esfera da reprodução dos complexos orgânicos, pertencer à esfera da »adequabilidade ao propósito sem propósito« não pode, ontologicamente, em nada modificar esse inexorável caráter causal de seu funcionamento ontológico. Com isto, Kant, intelectualmente, muito se aproximou dos fatos fundamentais do segundo mundo do ser da natureza. Que, apesar disso, ele não esteja em posição de, inteiramente convincentemente, inseri-los em sua imagem do mundo, é consequência de sua postura gnosiológica. Como ele, como é de conhecimento geral, deseja fundar a realidade na capacidade de conhecimento e, não o conhecimento no ser, apenas existem para ele, primária e inexoravelmente, duas esferas: causalidade mecânica e irrestritos atos de liberdade (produzidos por indivíduos conscientes que põem propósitos, principalmente no nível espiritual mais elevado do ético). Sua genial intuição da »adequabilidade ao propósito sem propósito« como base de ser da natureza orgânica deve, portanto, como consequência lógica necessária dessa concepção fundamental, ser enfraquecida em sua aplicação concreta, pois as formas de ser assim conhecidas não podem ser objetos adequados (mecânicos) ao mundo dos fenômenos gnosiologicamente constituído pelo mundo do entendimento, mas simplesmente da capacidade de julgar, da qual se pode, aqui, apenas fazer um uso regulador. Com este conceito regulador pode esse novo sistema de conhecimento do ser, de fato, ser inserido formalmente no sistema gnosiologicamente fundado; ele deve, contudo, com isso pagar o preço de que nele o novo fenômeno pode aparecer apenas no sentido de uma adequabilidade ao propósito casual. Isto se mostra toda vez que Kant concretiza sua abordagem dessa esfera. Mostra-se, então, igualmente, que ele não parte do novo tipo de ser do organismo que se reproduz em interação com o seu ambiente: o aspecto »mundo ambiente«, da natureza inorgânica e orgânica do organismo, só pode surgir, aqui, de fato, em contraposição ao organismo. Kant, ao contrário, lança a questão de se a natureza tornada mundo ambiente que, com muita frequência é, ela própria, de origem orgânica, estaria, por sua essência, portanto, por sua teleologia objetiva, dirigida a essa função. Na medida em que — com razão — nega aqui uma teleologia objetivamente operante, ele, — igualmente com razão — também deve negar a teleologia objetiva no operar-conjunto e apenas permite uma »adequabilidade ao propósito casual«. Por mais progressistas que possam ser, particularmente em relação às ingênuas visões teleológicas da natureza

gegenüber auch sein mag, gehen diese Gedanken an dem wesentlichen Verhältnis des sich reproduzierenden Organismus und seiner Umwelt und damit am ontologischen Grundproblem des organischen Seins doch achtlos vorbei.[8] Von hier aus verständlich ist sein berühmter Ausspruch, es wäre »ungereimt«, »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«.[9] Darwin, der eben der »Newton der Grashalme« wurde, wie auch seine großen Vorläufer gingen gerade — einerlei, wie weit in bewußt ontologischer Weise — stets von dieser fundamentalen Seinsbeschaffenheit des Organischen selbst aus und konnten so zu Entdeckern seines wirklich seienden Wesens werden. Es ist kein Zufall, daß der ontologische Zusammenhang mit der Marxschen Lehre hier und nicht bei den genialen Intuitionen von Kant entsteht. Marx schreibt an Engels nach Lektüre von Darwin: »Obgleich grob englisch entwickelt, ist dies das Buch, das die naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht enthält.«[10] Vom Standpunkt der hier entwickelten Methodologie scheint es erwähnenswert, daß Kants höchst interessanter Anlauf gerade infolge der erkenntnistheoretischen Grundeinstellung seiner Methode für die Entwicklung unfruchtbar wurde, in eine Sackgasse verlief, ähnlich wie seine geniale Jugendarbeit, die als erste die astronomischen Zusammenhänge historisierte, vor der Erkenntnistheorie des Hauptwerks, die den Antihistorismus Newtons zur erkenntnistheoretischen Grundlage nahm, in seiner philosophischen Weiterwirkung nicht zur Geltung kam.[11] Hier zeigt sich ganz deutlich, wie die Erkenntnistheorie Kants, statt ein Hilfsmittel im Erkenntnisprozeß des Seins zu sein, seiner wirklichen Erkenntnis im Wege steht. Kant ist in der Analyse des organischen Seins sehr nahe an dessen wahre Beschaffenheit gekommen. Seine Erkenntnistheorie jedoch, die nicht von der wahren Beschaffenheit der anorganischen Natur ausging und deren Seinsbestimmungen untersuchte, vielmehr eine abstraktallgemeine Theorie deren Erkenntnisbestimmungen sein will (synthetisch Urteile a priori; Unerkennbarkeit des Dings an sich etc.), hat Kant, nachdem er wichtige Seinsbestimmungen des organischen Seins entdeckt hat, daran gehindert, diese zu echten Erkenntnisprinzipien des Seins weiterzubilden, da sie in sein abstrakt erkenntnistheoretisches System nicht einfügbar waren. Hier müssen wir uns mit

8 {4} Kant: Kritik der Urteilskraft, Phil. Bibl. Bd. 39, Leipzig 1902, S. 63.
9 {5} Ebd., 277.
10 {6}MEGA, III Abt. Bd.2, S.533
11 {7} Es ist also ebenfalls kein Zufall, daß gerade Engels auf die epochale Bedeutung dieses Jugendwerks wiederholt hinwies. Z. B. Engels: Anti-Dühring, MEGA, S. 26.

anteriormente válidas, estes pensamentos passam descuidadamente ao largo das relações essenciais dos organismos que se reproduzem e seu mundo ambiente e, por isso, do problema ontológico fundamental do ser orgânico[12]. Daqui torna-se compreensível sua famosa frase que seria »absurdo« »esperar que um Newton possa ainda ressurgir para explicar, nem que seja a geração de uma folha de erva, a partir de leis da natureza, a qual nenhuma intenção organizou.«[13] Darwin, que se tornou precisamente o »Newton das folhas de grama«, tal como seus grandes predecessores, dirigira-se diretamente — não importa com qual consciência ontológica — sempre a essa qualidade de ser fundamental do orgânico enquanto tal, e pôde tornar-se o descobridor de sua essência realmente existente. Não é nenhum acaso que a conexão ontológica com a teoria marxiana surge aqui e não das geniais intuições de Kant. Marx escreve para Engels, após a leitura de Darwin: »Apesar de desenvolvido rudemente, britanicamente, é este o livro que contém a base histórico-natural para nossa visão.«[14] Do ponto de vista da metodologia aqui desenvolvida, parece digno de nota que a altamente interessante abordagem de Kant tornou-se infrutífera e chegou a um beco sem saída justamente devido à sua fundamental postura gnosiológica, similar a como ocorreu com a sua obra genial de juventude anterior à gnosiologia da obra principal, a primeira a historicizar as conexões astronômicas, e que o seu desenvolvimento posterior não comporta porque toma o anti-historicismo newtoniano como base de sua teoria do conhecimento.[15] Mostra-se aqui nitidamente em que medida a teoria do conhecimento de Kant, ao invés de um meio auxiliar no processo de conhecimento do ser, interpõem-se no caminho de seu real conhecimento. Na análise do ser orgânico, Kant chegou muito próximo de sua verdadeira qualidade. Sua teoria do conhecimento, contudo, — que não partiu da verdadeira qualidade da natureza inorgânica e do exame de suas determinações de ser e que almejava ser uma teoria das determinações do conhecimento abstratamente geral (juízo sintético *a priori*, incognoscibilidade da coisa em si, etc.) —, impediu-o, posteriormente, após haver descoberto importantes determinações de ser do ser orgânico, de as desenvolver em princípios de conhecimento do ser, já que não eram cabíveis em seu abstrato sistema gnosiológico. Devemos aqui nos

12 {4} Kant: Crítica da Faculdade do Juízo, Forense Universitária, São Paulo, são Paulo, 1995, p.210.
13 {5} Kant: Crítica da Faculdade do Juízo, Forense Universitária, São Paulo, são Paulo, 1995, p.241.
14 {6} Marx e Engels: Correspondência 23/12/1860, MEW 30, p.132.
15 {7} Não é portanto um acaso que Engels, do mesmo modo, repetidamente se refira ao significado que fez época (*epochale*) desta obra de juventude. P. ex. Engels: Anti-Dühring. Ed. Boitempo, São Paulo, 2015, p.56.

der Feststellung dieses bloßen Tatsachenzusammenhangs begnügen. Auf die ideologischen Motive, die für eine derartige falsche Konstruktion eine große Rolle spielen, können wir erst später zurückkommen.

Während so das methodologisch auf Erkenntnistheorie gegründete System Kants seine zuweilen großartigen Anläufe zum ontologischen Erfassen vom Wesen und Beziehung der Seinsarten letzten Endes doch verdeckte und gerade für die wissenschaftliche Erkenntnis wirkungslos machte, dominiert zwar in den Versuchen seiner Überwindung durch den objektiven Idealismus Hegels methodologisch das Moment des letzthinnig historischen, prozeßhaften Charakters eines jeden, wie immer gearteten, Seins, das deshalb keine erkenntnistheoretische Verzerrung erleiden muß. Dafür wurden aber durch die bei Hegel durchlaufende Logisierung einer jeden dem inneren Wesen nach ontologischen Konstellation in allen Seinszusammenhängen diese systematisierend logizistisch umgedeutet. Dieses Schicksal erleidet auch das Verhältnis von Kausalität und Teleologie im Gesamtaufbau des Weltbildes. Deshalb muß die Teleologie im System Hegels als logisch notwendiges Verbindungsglied zum Fürsichwerden der Idee eingebaut werden. Deshalb erscheint sie bereits im rein logischen Teil »als Einheit des Mechanismus und des Chemismus«.[16] Seinsmäßig ist diese Behauptung unhaltbar. Das Zusammenwirken von Mechanismus und Chemismus muß keine Teleologie hervorbringen; es bleibt rein kausal, obwohl es natürlich in den teleologischen Setzungen oft auftreten kann; aus diesem Zusammenwirken läßt sich aber keinerlei Teleologie ableiten. Indem Hegel hier nicht von den teleologischen Setzungen ausgeht, sondern von den Naturprozessen selbst, übersieht er erstens, daß die Koexistenz des Mechanischen und Chemischen zwar eine wichtige Naturtatsache ist, jedoch keine Entwicklungsetappe zur Teleologie; sie gehört zur allgemeinen Gegenständlichkeit schon der anorganischen Natur, in der sie ein wichtiges prozessuales Moment bildet, ohne an sich mit der Teleologie etwas zu tun zu haben. Die teleologischen Prozesse mußten also nach dieser Auffassung nicht auf einer konkret bestimmten Stufe des Gesamtprozesses des Seins (der Arbeit) auftreten, sondern wären Wesensmomente vieler Naturphänomene, wodurch die ganze Hegelsche logisiert-dialektische Konstruktion sich selbst aufheben müßte. Hegel selbst hat wohl eine Ahnung dieser Unzulänglichkeit gehabt, denn er geht in der konkreteren Schilderung dieses Zusammenhangs in der Naturphilosophie einen anderen — freilich gleichfalls falschen — Weg. Hier wird nämlich die Entstehung des Lebens in drei Etappen geteilt: im »Organische

16 {8} Hegel: Enzyklopädie 194. Zusatz 2

contentar com a constatação dessa mera conexão-de-fato. Apenas mais tarde podemos retornar aos motivos ideológicos que desempenham um grande papel em uma semelhante falsa construção.

Enquanto, portanto, o sistema de Kant metodologicamente fundado na gnosiologia, ao fim ocultou e tornou sem efeito para o conhecimento científico seu, por vezes brilhante, ontológico apreender da essência e relação dos tipos de ser, na tentativa de sua ultrapassagem através do idealismo objetivo de Hegel metodologicamente dominou o caráter por último histórico, processual, de todo ser, tal como sempre existente, que não deve sofrer nenhuma deformação gnosiológica por causa disso. Em troca, devido à contínua logicização por Hegel da essência mais interior de cada constelação ontológica em todas as conexões ontológicas, estas foram sistematicamente logicisticamente reinterpretadas. Este destino sofre também a relação da causalidade e teleologia na estrutura como um todo da imagem de mundo. Por isso, a teleologia deve ser inserida no sistema de Hegel como elo lógico necessário para o devir-para-si da ideia. Por isso aparece já na parte puramente lógica »como unidade do mecanismo e do quimismo«[17]. Ontologicamente, essa afirmação é insustentável. O atuar-conjunto do mecanismo e do quimismo não tem de criar nenhuma teleologia; ele permanece puramente causal, ainda que, naturalmente, com frequência pode se apresentar nas posições teleológicas; todavia, este atuar-conjunto não permite deduzir nenhuma teleologia. Na medida em que Hegel não parte das posições teleológicas, mas dos próprios processos naturais, negligencia, primeiro, que a coexistência do mecânico e do químico, ainda que seja importante fato natural, não é, contudo, nenhuma etapa de desenvolvimento para a teleologia; ela já pertence à objetividade geral da natureza inorgânica, na qual constitui um importante momento processual, sem ter em si nada a ver com a teleologia. Segundo essa visão, portanto, os processos teleológicos não teriam de adentrar a partir de um determinado patamar concreto do processo do ser em seu todo (o trabalho), mas teriam de ser momentos essenciais de muitos fenômenos naturais, com o que toda a construção lógica-dialética hegeliana teve de superar a si própria. Possivelmente o próprio Hegel tenha tido uma intuição desta deficiência, pois percorre outro caminho — contudo, igualmente falso — na descrição concreta dessas conexões na filosofia da natureza. Aqui, a saber, a origem da vida é dividida em três etapas: na seção intitulada »Física

17 {8} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, §194, adendo. 2, p.334.

Physik« betitelten Abschnitt beginnt die Reihe mit dem »geologischen Organismus«, woraus als »besondere, formelle Subjektivität« die Pflanzenwelt und als »einzelne konkrete Subjektivität« die Tierwelt abgeleitet werden.[18] Abgesehen von der sachlichen Problematik dieser Bestimmungen, besonders der ersten, deren Charakter als »Totalität der als unlebendig existierenden, mechanischen und physikalischen Natur« zwar isoliert betrachtet nicht ganz unrichtig beschrieben wird, bleibt es jedoch seinsmäßig ganz ungeklärt, wie die bloße Totalität der anorganischen Prozesse ins Organische umschlagen könne. Die von Hegel beschriebenen Prozesse geben ein richtiges Bild dessen, wie die Prozeßhaftigkeit der anorganischen Natur sich in ihrer Irreversibilität zu äußern imstande ist. Die Prozesse bleiben jedoch seinshaft die der anorganischen Natur. Sie können unter bestimmten konkreten (Zufälligen) Umständen eine Basis zur Entstehung des Lebens produzieren. Das ist jedoch bloß eine der dem Prozeß innewohnenden Möglichkeiten, unter keinen Umständen sein eigenes Wesen, und auch wenn es verwirklicht wird, bleibt der anorganische Prozeß das, was er war; die Verknüpfung dieser Prozesse mit der organischen Natur ist also eine rein logizistische Konstruktion, die zugleich verrät, wie oft die Suprematie dieser Momente bei Hegel mit kryptoteleologischen Momenten seiner Gesamtkonzeption verknüpft bleibt. Die im wesentlichen richtige Auffassung der Arbeitsteleologie[19] bleibt so — wo das Ganze inhaltlich ganz anders als bei Kant logisch und nicht erkenntnistheoretisch verzerrt wird — eine geniale[20] Episode, die allerdings bei Hegel für das gesellschaftliche Sein auch wirkliche und echt seinshafte Folgen haben kann.

Man sieht, daß, obwohl die ontologische Beschaffenheit der Teleologie, ihre Stelle im Gesamtprozeß des Seins, ihre Beziehung zur Allgemeinheit der Kausalität seinsmäßig unbefangen betrachtet höchst einfach durchschaubar ist, ergeben sich bei den größten Denkern, auch bei solchen, die zuweilen dem Grundphänomen gedanklich verhältnismäßig nahe gekommen sind, schroffe und höchst verwirrende Widersprüche. Darum schien es uns notwendig, bei Kant auf die Priorität der erkenntnistheoretischen Methode, bei Hegel auf die »Allmacht« der Logisierung als auf wichtige Quellen der gedanklichen Verzerrung hinzuweisen. Die richtige Bestimmung der ontologischen Stelle der Teleologie wird so, wie wir sehen konnten, ein sehr bedeutsames Moment für das Erringen der richtigen Einstellung zum Gesamtproblem.

18 {9}Ebd., 337.

19 {10} MEGA, I. Abt. Bd. 3, S. 156.

20 {Nota da tradução} Grifado como no manuscrito (p.23). Em Benseler e em Scarponi (p.23), o grifo não aparece.Vaisman (p.57) e Monville (p.59) também não assinalam o grifado.

orgânica« começa a série com o »organismo geológico«, do qual são, na sequência, deduzidos o mundo das plantas como »subjetividade formal, particular« e como »subjetividade concreta individual«, o mundo animal[21]. Excetuando o aspecto de fato problemático destas definições, particularmente da primeira, cujo caráter enquanto »totalidade da natureza mecânica e física inanimadamente existente« considerado isoladamente não é de fato descrito de todo incorretamente, permanece, contudo, ontologicamente totalmente obscuro como a mera totalidade dos processos inorgânicos poderia se tornar em orgânicos. Os processos descritos por Hegel dão uma imagem correta deles, bem como é capaz de se expressar a processualidade da natureza inorgânica em sua irreversibilidade. Os processos, todavia, ontologicamente permanecem os da natureza inorgânica. Eles podem produzir, sob determinadas circunstâncias concretas (casuais), uma base para o surgimento da vida. Todavia, esta é apenas uma das possibilidades inerentes ao processo, sob nenhuma circunstância sua própria essência e, mesmo se realizada, permanece o processo inorgânico tal como era; o enlace deste processo com a natureza orgânica é, portanto, uma construção puramente lógica que, ao mesmo tempo, revela quão frequente a supremacia desses momentos, em Hegel, permanece enlaçada com momentos criptoteleológicos de sua concepção como um todo. A visão, em essência correta, da teleologia do trabalho[22] - cujo conteúdo em seu todo, muito diferente de Kant, é distorcido logicamente e não gnosiologicamente — permanece, portanto, um episódio genial que, mesmo assim, pode ter em Hegel consequências ontológicas reais e autênticas para o ser social.

Vê-se que, embora a qualidade ontológica da teleologia, seu lugar no processo como um todo do ser, sua relação com a generalidade da causalidade, seja muito simplesmente transparente se considerada com imparcialidade ontológica, resulta em bruscas e desconcertantes contradições entre grandes pensadores, até mesmo entre aqueles que por vezes intelectualmente se aproximaram de modo razoável do fenômeno fundamental. Por isso, pareceu-nos necessário assinalar a prioridade do método gnosiológico em Kant e, em Hegel, a »onipotência« da logicização, como fontes importantes da deformação intelectual. A correta determinação do lugar ontológico da teleologia se converte, como pudemos ver, em um momento muito significativo para se conquistar uma postura correta para com o problema no seu todo.

21 {9} Hegel: Enciclopédia das ciência filosóficas em compêndio, Vol. I A ciência da lógica Ed. Loyola, São Paulo, 1995, §337, p.351.

22 {10} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.458 s.

Ihr richtiges Erfassen kann jedoch nicht den ganzen Komplex von Verwirrungsmöglichkeiten erschöpfen. Um auch dabei den Weg zur richtigen Methode, wenigstens ganz allgemein, anzudeuten, muß ausgesprochen werden, daß das Grundproblem darin liegt, sowohl die letzthinnige seinsmäßige Einheit der drei wichtigen Seinsweisen wie ihre strukturelle Verschiedenheit innerhalb dieser Einheit, ihr Aufeinanderfolgen in großen irreversiblen Seinsprozessen der Welt als Mittelpunkt der ontologischen Selbstbesinnung aufzufassen. Dabei ist es, sowohl philosophisch wie wissenschaftlich, sehr naheliegend, aber trotzdem gröblich falsch, die konkrete Weise des Prozessierens in einer Seinsart als absolut verbindlich für die anderen (oder zumindest für eine andere) anzusehen. Das bekannteste Beispiel dafür, wenn wir von den religiösen Verzerrungen des Seins absehen, ist der alte Materialismus, der die Kausalverkettung aller Gegenständlichkeiten und Prozesse in der anorgahischen Natur als absolut verbindlich für das gesamte Sein ansah. Obwohl sein Ausgangspunkt, daß dabei jenes Sein gegeben ist, dessen irreversible Prozesse die Seinsgrundlage auch für jedes kompliziertere Sein darbieten, richtig ist, muß deren konkretes Erfassen sowohl in der organischen Natur wie im gesellschaftlichen Sein bei einer derartigen Methode gänzlich verfälscht werden. Die Gesetze der Kausalität in der anorganischen und organischen Natur wie im gesellschaftlichen Sein sind in unaufhebbarer Weise von diesen Prozessen fundiert.[23] Wer jedoch einerseits die modifizierende Wirkung der Selbstreproduktion der Organismen in beiden, der teleologischen Setzung und der sie begründenden Alternativentscheidungen im gesellschaftlichen Sein vernachlässigt oder falsch anwendet, muß bei unrichtigen Resultaten landen. Es ist natürlich um nichts besser, wenn etwa die Bewegungsweisen der biologischen Sphäre zu einer solchen Monopolstellung als Erkenntnismodell erhoben werden. Auch wo die biologische Determiniertheit unbezweifelbar ist, wie im Lebenslauf der Menschen, muß dieses Monopol der Bestimmung zu Verzerrungen führen. Das größte Beispiel für die Gefahren, mit denen diese falsch verallgemeinernde Alleinherrschaft verknüpft ist, ist die Psychologie, vor allem die heute so populär gewordenen sogenannten Tiefenpsychologien, der Freudismus mitinbegriffen.[24] Diese Lage wird naturgemäß noch schlechter, wenn nicht bloß das Seelenleben des biologisch determinierten Menschen zur alleinigen Seinsgrundlage gemacht wird, sondern dieses ganz auf sich gestellt, als auch das biologische Leben letzten Endes

23 {Nota da tradução} Aqui se interrompe a p. 23 do manuscrito, a página seguinte está numerada como p.25 e se inicia por »Aspekten seiner wahren Beschaffenheit führen müssen« da próxima página. Um texto muito similar encontramos em Scarponi (pp.24-25), o que leva a crer que é apenas uma página faltando no manuscrito escaneado.

24 {11} Es ist ein Verdienst Erich Fromms, dieses Problem ins Auge gefaßt zu haben. Vgl. seinen Aufsatz: »Le modele de l'homme chez Freud et ses déterminants sociaux«; L'homme et la Société, 1969, Nr. 3; entnommen aus einem hoffentlich bald veröffentlichten Buch: »La crise de la psychoanalyse«.

Contudo, a sua correta apreensão pode não exaurir todo o complexo de possíveis confusões. Para indicar, aqui também, ao menos de todo em geral, o caminho para o método correto, deve ser dito que o problema fundamental repousa, tanto na unidade ontológica última dos três importantes modos de ser, quanto em sua diferença estrutural no interior desta unidade, sua sucessão nos grandes irreversíveis processos ontológicos do mundo, como ponto central do apreender do autoconhecimento ontológico. Com isso é muito tentador, tanto filosófica quanto cientificamente, mas apesar disso, grosseiramente falso, enxergar o modo concreto do processar em um tipo de ser como absolutamente obrigatório para os outros (ou ao menos para um outro). O exemplo disso mais conhecido, se desconsiderarmos as deformações religiosas do ser, é o velho materialismo, o qual enxergava a cadeia causal de todas as objetividades e processos na natureza inorgânica como absolutamente obrigatória ao ser como um todo. Embora seja correto seu ponto de partida, de que para todo ser está dado que o processo irreversível da sua base ontológica também se apresenta para todo ser mais complicado, sua concreta apreensão, tanto na natureza orgânica quanto no ser social, foi inteiramente falsificada por um tal método. As leis da causalidade na natureza inorgânica e orgânica, tal como no ser social, são de modo inexorável fundadas por estes processos. Contudo, quem negligencia ou falsamente aplica o efeito modificador da autorreprodução dos organismos em ambas, por um lado, e da posição teleológica e das decisões alternativas nela fundadas no ser social, tem de terminar em resultados incorretos[25]. Naturalmente, nada melhora se os modos de movimento da esfera biológica são elevados à posição de monopólio enquanto modelo de conhecimento. Mesmo onde a determinabilidade biológica é inquestionável, como no curso de vida dos seres humanos, o monopólio desta definição deve conduzir a deformações. O maior exemplo dos perigos enlaçados ao absolutismo dessa falsa generalização é a psicologia, antes de tudo a hoje tão popular, assim dita, psicologia do profundo, freudismo incluso.[26] Naturalmente essa situação torna-se ainda pior se, não meramente a vida espiritual do ser humano determinado biologicamente é convertida em exclusiva base ontológica, mas se também esta, inteiramente posta em si, tal como a vida biologicamente por último determinada, aparece

25 {Nota da tradução}: Tanto a tradução italiana, quanto a francesa, inseriram, nesta sentença, um adendo, indicado pelo itálico. Scarponi (p.24) optou por: »Chi però trascuri o utilizzi in modo erroneo l'effetto modificatorio da una parte dell'autoriproduzione degli organismi in ambedue [*le successive specie di essere e, dall'altra parte,*] della posizione teleologica e delle decisioni alternative che la fondano nell'essere sociale, finisce per approdare a risultati scorretti«. Morbois (60): »Cependant, si l'on néglige les transformations occasionnées d'une part par la autoreproduction des organismes dans les deux esphères, *et d'autre part,* dans l'être social, par la position téléologique et les décisions alternatives sur lesquelles elle se fonde, on ne peut aboutir qu'à des résultats erronés.« Vaisman (58-9), optou por: »Mas quem, de um lado, negligencia ou aplica erradamente o efeito modificador da auto-reprodução dos organismos em ambas *[sucessivas espécies de ser e, por outro lado]*, no pôr teleológico e nas decisões alternativas que o fundamentam, no ser social, acabará chegando a resultados incorretos«, seguida por uma nota em que esclarece que o entre colchetes não se encontra no original alemão.

26 {11} É mérito de Erich Fromm ter olhado para esse problema. Cf. seu ensaio »Le modèle de l'homme chez Freud et ses déterminants sociaux«, L'Homme et la Société, no 3, 1969, tirado de um livro que esperançosamente será logo publicado: »La crise de la psychoanalyse«.

bestimmend, als Grundlage der Erkenntnis überhaupt erscheint. In beiden Fällen verschwindet der Tatbestand, daß jene Bewußtseinsakte, die in den teleologischen Alternativentscheidungen der Menschen oft als alleinige Quelle ihrer eigenen Aktivität zu funktionieren scheinen (und dieser »Schein« ist allerdings ein reales, nicht zu vernachlässigendes Moment im gesellschaftlichen Sein), auch seinsmäßig allein die wirkliche Grundlage der menschlichen Praxis, der menschlichen Existenz ausmachen könnten.

Es kommt hier nicht darauf an, alle so entstehenden Irrtumsmöglichkeiten aufzuzählen oder gar zu widerlegen. Für diese allgemein einleitenden Bemerkungen reicht es aus, zu zeigen, daß sämtliche Methoden, das seinsmäßige Entscheidende im gesellschaftlichen Sein durch isolierte Alleinherrschaft einzelner Momente gedanklich einheitlich erfaßbar zu machen, immer zu verzerrten Aspekten seiner wahren Beschaffenheit führen müssen. Ohne gedankliche wissenschaftliche Bewältigung des gesellschaftlichen Seins, die seinsmäßig stets von den theoretischen Klärungsversuchen der menschlichen Praxis (im weitesten Sinne) ausgehen muß, kann es keine objektiv begründete, zuverlässige Ontologie geben. So sehr die Praxis selbst die wichtigsten, unmittelbaren Hinweise auf das Wesen des gesellschaftlichen Seins unmittelbar darbietet, so sehr deren objektiver Kern für eine echte, kritische Ontologie unentbehrlich bleibt, so wenig können die Versuche, diese unmittelbaren Hinweise auf das gesellschaftliche Sein, es in seiner Unmittelbarkeit beharrend richtig erfaßbar machen. Dazu sind die Entdeckungen der Wissenschaften unumgänglich notwendig. Es muß nur — vergangenen und gegenwärtig herrschenden Denkgewohnheiten gegenüber — energisch betont werden, daß auch zu diesen ein kritischer Standpunkt eingenommen werden muß. Die Periode, in der die religiöse Interpretation des Seins eine geistig privilegierte, allein oder zumindest vor allem kompetente Position einnahm, als autoritäre Deutungsart betrachtet wurde, ist im wesentlichen vorbei, obwohl es auch heute, selbst unter denen, die sich als von der Religion befreite Ideologen, als Wissenschaftler bekennen, manche gibt, die noch immer von hier aus determinierte Thesen als für die Ontologie bedeutsame behandeln. Dagegen gibt es bis heute — von Marx selbstverständlich abgesehen — sehr selten eine echt kritische Betrachtung der ontologischen Relevanz der wissenschaftlichen Methoden als solchen. Das ist mehr als verständlich. Denn unmittelbar stützt sich der Klärungsprozeß einer jeden Seinsart auf die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung. Man kann nicht oft genugt betonen, daß ein sehr großer Teil der heute erreichten richtigen Erkenntnisse über das Sein hier ihre Quelle hat.

Es darf aber zugleich ebenfalls nie vergessen werden, daß einerseits die so errungenen Erkenntnisse sehr oft von Seinsverzerrungen ausgehen oder in solchen

em geral como base do conhecimento. Em ambos os casos, desaparece o estado de fato de que aqueles atos conscientes, os quais parecem (e este »parecer« é, contudo, um momento real do ser social, a não ser negligenciado) funcionar nas decisões alternativas teleológicas dos seres humanos com frequência como a fonte de sua própria atividade, pudessem ontologicamente constituir a única base real da práxis e da existência humana.

Não vem aqui ao caso enumerar ou mesmo refutar todas as possibilidades de erros que podem surgir. Para estas observações introdutórias gerais é suficiente mostrar que todos aqueles métodos os quais, para tornar uniformemente compreensível no pensamento o que é ontologicamente decisivo no ser social através do isolado absolutismo de momentos singulares, devem sempre conduzir ao deformar de aspectos de sua verdadeira qualidade. Sem domínio científico-intelectual do ser social, que ontologicamente tem de partir sempre das tentativas de esclarecer teoricamente a práxis humana (no sentido mais amplo), não pode se dar nenhuma ontologia confiável, objetivamente fundada. Quanto mais a própria práxis oferece importantes e imediatas referências acerca da essência do ser social, quanto mais o seu âmago objetivo permanece indispensável para uma ontologia autêntica, crítica, tanto menos as tentativas que permanecem nesta imediaticidade podem tornar corretamente compreensíveis estas referências imediatas ao ser social. Para isso as descobertas das ciências são inevitavelmente indispensáveis. Deve-se — contra hábitos de pensamento dominantes no passado e no presente — sublinhar energicamente que também tem de ser adotado um ponto de vista crítico sobre elas. O período em que a interpretação religiosa do ser ocupou espiritualmente uma posição privilegiada como a única ou, ao menos, a mais competente, que foi considerada como um tipo de interpretação com autoridade, está essencialmente no passado, mesmo que, ainda hoje, alguns ideólogos que professam estar livres da religião, como cientistas, tratem como significativas para a ontologia teses ainda determinadas pela religião. Ao contrário, — excetuando-se obviamente a Marx —, muito raramente temos uma autêntica consideração crítica da relevância ontológica dos métodos científicos enquanto tais. Isto é mais que compreensível. Pois o processo de esclarecimento de cada tipo de ser se apoia imediatamente no resultado das investigações científicas. Não se pode suficientemente ressaltar que a maior parte dos conhecimentos corretos hoje alcançados sobre o ser tem nelas sua fonte.

Mas, ao mesmo tempo, não se pode nunca esquecer que, por um lado, os conhecimentos assim conquistados com muita frequência partem de, ou

münden. Und dies keineswegs Zufällig. Denn die Wissenschaft, die ontologisch betrachtet sehr oft, ja zumeist auf eine, als solche oft unbewußt gebliebene, gesellschaftliche Praxis basiert ist, kann deshalb — trotz aller Richtigkeit und Wichtigkeit ihrer Einzelergebnisse — ihre eigene methodologische Basis oder auch bloß deren bedeutsame Momente höchst selten als bloße Momente des Seins als solchem klarmachen. Und die Kontrollorgane, die sie sich für ihre Zwecke ausbildet, man denke an Erkenntnistheorie, Logik etc., können, wie die großen Beispiele von Kant und Hegel gezeigt haben, keinerlei Garantie solchen Verzerrungen gegenüber bieten, ja können sehr leicht gerade zu deren Auslöser werden. Die Tendenz zu solchen Einstellungen im wissenschaftlichen Verhalten ist oft eng mit dessen fruchtbarsten und fortschrittlichsten Momenten verknüpft, vor allem mit dem bewußten Gegensatz zu den unmittelbaren Denkgewohnheiten des Alltagslebens, die sich, vor allem in den Naturwissenschaften, bis zu bewußt angewendeten desanthropomorphisierenden Methoden steigern.

Bei dieser Frage gilt es, sich darauf zu besinnen, daß die Desanthropomorphisierung eine der allerwichtigsten, der unentbehrlichsten Mittel für die Erkenntnis des Seins, wie es wirklich, wie es an sich ist, war, ist und bleiben wird. Alles, was mit der unmittelbaren Beziehung des jeweiligen Gegenstands der Erkenntnis zum wahrnehmenden wirklichen Menschen untrennbar verbunden scheint, was aber nicht nur dessen echte, objektive Eigenschaften, sondern zugleich bloß die Eigenart der menschlichen Aufnahmeorgane (das unmittelbare Denken miteinbegriffen) bestimmt, muß in diesem Prozeß der Desanthropomorphisierung als Erscheinung (oder eventuell sogar als bloßer Schein) in den Hintergrund treten, um seine Stelle den wirklich an sich seienden Momenten zu überlassen, um den Menschen dazu zu befähigen, die Welt so aufzunehmen, wie sie an sich, unabhängig von ihm ist. Eine solche von der Arbeit ausgehende Bewältigung der Wirklichkeit durch die menschliche Praxis wäre nie real zustande gekommen ohne dieses Abstrahieren des Menchen von seiner eigenen Unmittelbarkeit. Dieser Prozeß setzt, freilich vielfach unbewußt, bereits auf den primitivsten Stufen der Arbeit ein und hat sich allmählich zu einem universalen Herrschaftsmittel des Menchen über seine Umwelt entwickelt, zum adäquaten Instrument dessen, was die Arbeit als aktive Anpassung des Menchen an seine Umwelt von jeder vormenschlichen Anpassung unterscheidet. Natürlich bildet hier die bewußte teleologische Setzung den eigentlichen, primären Trennungsstrich. Da jedoch die schrankenlose Entwickelbarkeit dieser aktiven Anpassung sich seinsmäßig von den früheren passiven, bloß biologisch begründeten und darum dem Wesen nach relativ statischen Anpassungsformen unterscheidet, ist gerade das Desanthropomorphisieren ein entscheidend wichtiges Moment für das Menschwerden

conduzem a distorções do ser. E isto não é, de maneira alguma, casual. Pois a ciência, ontologicamente considerada, com muita frequência, talvez na maior parte, está baseada em uma práxis social que, enquanto tal, permanece inconsciente, pode por isso muito raramente esclarecer — em que pesem a correção e importância de seus resultados singulares — sua própria base metodológica ou mesmo os seus momentos significativos como meros momentos do ser enquanto tais. E os órgãos de controle que ela cultiva para os seus propósitos, pense-se na gnosiologia, lógica, etc., não podem oferecer nenhuma garantia contra tais distorções e podem, até mesmo, muito facilmente se tornar delas a causa, como os grandes exemplos de Kant e Hegel indicaram. A tendência a estas posturas no comportamento científico está, com frequência, vinculada estreitamente a seus momentos mais frutíferos e progressistas, antes de tudo com a oposição consciente aos hábitos imediatos de pensamento da vida cotidiana, a qual, em especial nas ciências naturais, eleva-se a métodos desantropomorfizantes conscientemente aplicados.

Nessa questão, vale relembrar que a desantropomorfização é e permanecerá sendo um dos meios mais importantes e indispensáveis para o conhecimento do ser tal como é em si. Tudo o que parece ligado com a imediata relação do respectivo objeto de conhecimento ao ser humano real, capaz de discernir e que determina não apenas as qualidades autênticas, objetivas, do objeto, mas, ao mesmo tempo, a peculiaridade dos órgãos de recepção humanos (o pensamento imediato incluso) deve, nesse processo de desantropomorfização, passar ao segundo plano como fenômeno (ou, eventualmente, até mesmo como mera aparência) e ceder seu lugar aos momentos reais em si existentes, e assim os seres humanos se capacitam a colher o mundo tal como ele é em si, independentemente deles. Um tal domínio da realidade, que parte do trabalho, através da práxis humana, jamais teria existido sem este abstrair do ser humano de sua própria imediaticidade. Este processo, obviamente na maior parte inconsciente, já tinha lugar nos estágios mais primitivos do trabalho e, gradualmente, desenvolveu-se em um meio de domínio universal do ser humano sobre seu mundo ambiente, em um instrumento a isso adequado, pelo qual o trabalho, como uma ativa adaptação do ser humano, distingue-se de toda adaptação pré-humana ao mundo ambiente. Naturalmente, aqui a posição teleológica consciente constitui a linha divisória original. Todavia, a ilimitada capacidade de desenvolvimento dessa adaptação ativa se diferencia das formas de adaptação anteriores, passivas, meramente fundadas biologicamente e, por isso se distingue, na essência, das formas de adaptação relativamente estáticas e, ainda por isso, a desantropomorfização é um momento decisivamente importante do tornar-se-humano

Menschen, für das Zurückweichen der Naturschranken in seinem sich als Einzelner wie als Gattung reproduzierenden Gesellschaftsprozeß. Ohne diesen Prozeß, um auf unser Problem zurückzukommen, würden manche unmittelbaren Erscheinungsformen des menschlichen Alltagslebens unübersteigbare Schranken für eine solche Praxis und damit für die echte Seinserkenntnis des Menchen bilden.

Dabei darf freilich nicht vergessen werden, daß die Alternativentscheidungen in der Arbeitsteleologie sich immer auf konkrete Gegenständlichkeitskomplexe innerhalb konkreter Zielsetzungen beziehen und ihre gesellschaftliche Funktion nur dann erfüllen können, wenn sie diese zur angemessenen Verwirklichung zu führen imstande sind. Natürlich ist die solche Zielsetzungen fundierende desanthropomorphisierende Wissenschaftlichkeit — je höher die Produktivkräfte sich entwickelt haben, desto mehr — auf immer allgemeinere Erkenntnisse, die über diese Einzelentscheidungen weit hinausgehen, gerichtet, ihre innere Gebundenheit an die in der Praxis zu verwirklichenden Aufgaben kann aber doch nicht ganz aufhören, ohne diese Funktion in ihren Grundlagen zu gefährden. Diese Tendenz hat mit Entstehung und Entfaltung des Kapitalismus als der ersten primär gesellschaftlichen Gesellschaft, in der die mit dieser bewußten Einstellung beförderte Entfaltung der Produktivkräfte immer dominierendere Ausmaße annimmt, zur Entstehung der Einzelwissenschaften in ihrer neuzeitlichen und heute allein geltenden Form geführt. In den früheren, von den Naturschranken entscheidend bestimmten Gesellschaften entwickelten sich zwar auch, mehr oder weniger bewußt, mehr oder weniger erfolgreich, desanthropomorphisierende Einstellungen zur Wissenschaftlichkeit. Diese waren jedoch entweder mit der Philosophie, ja oft mit Magie und Religion aufs engste liiert oder waren unmittelbar mit einer bloß anfänglich noch primitiv rationalisierten und rationalisierenden Produktion verknüpft, hatten wie diese selbst oft sehr prägnant handwerkliche Methoden und Ziele. Erst die kapitalistische Produktion war ökonomisch zutiefst veranlaßt und sozial befähigt, für ihre Zwecke in bewußter Weise Einzelwissenschaft im heutigen Sinn auszubilden. In den geistigen Krisen der Übergangszeit war allerdings die Verbundenheit der Wissenschaften mit den allgemeinen Weltanschauungsfragen noch sehr stark. Ohne die so entstandenen Konflikte irgendwie auszukämpfen, hätte die Wissenschaft ihre industriell notwendige Selbständigkeit nie erlangt. War aber diese bereits errungen, so konnte diese anfängliche Gebundenheit an Weltanschauungsfragen allmählich immer mehr verschwinden. Es entstanden auch auf Grundlage der wissenschaftlichen Anforderungen Einzelwissenschaften, in denen diese für die ökonomische Praxis unerläßlichen Fragen auf Grundlage wissenschaftlicher Methoden, jedoch inhaltlich vor allem auf die Praxis ausgerichtet, gelöst werden konnten, aber

dos seres humanos, para o afastamento das barreiras naturais em seu processo social de reprodução, tanto como indivíduo, quanto como gênero. Sem esse processo, para voltarmos ao nosso problema, muitas formas fenomênicas imediatas da vida cotidiana humana constituiriam vastas barreiras para uma tal práxis e, com isso, para o autêntico conhecimento do ser do ser humano.

Com isso, não deve ser esquecido, contudo, que as decisões alternativas na teleologia do trabalho sempre se relacionam a complexos de objetividade concretos no interior de concretas posições de finalidade e que sua função social só pode ser realizada se for capaz de conduzi-las à realização apropriada. Naturalmente, — quanto mais se desenvolvem as forças produtivas, tanto mais —, a cientificidade desantropomorfizadora que funda tais posições de finalidade está orientada para conhecimentos cada vez mais gerais, que vão para além das decisões singulares, todavia a sua dependencialidade interior para com as tarefas a serem realizadas pela práxis não pode cessar por completo sem colocar em perigo esta função em suas bases. Com o surgimento e o desdobramento do capitalismo como a primeira sociedade primariamente social, na qual o desdobramento das forças produtivas promovido por essa postura consciente assume dimensões cada vez mais dominantes, esta tendência levou ao surgimento das ciências singulares em sua forma moderna e, hoje, a única válida. Nas sociedades precedentes, determinadas decisivamente pelas barreiras naturais, posturas desantropomorfizantes mais ou menos conscientes, mais ou menos exitosas, também se desenvolveram em cientificidade. Estas, todavia, eram estreitamente ligadas à filosofia ou mesmo à magia e à religião, ou eram, imediatamente, atadas a uma produção racionalizada e racionalizadora ainda muito primitiva e, tal como ela, tinham com frequência métodos e finalidades muito concisamente artesanais. Apenas a produção capitalista estava economicamente o mais profundamente inclinada e socialmente qualificada para desenvolver, de modo consciente, a ciência singular no sentido atual. Nas crises espirituais das épocas de transição, contudo, a ligação das ciências com as questões gerais da concepção de mundo era ainda muito intensa. Sem que os conflitos assim surgidos de algum modo se esgotassem, a ciência nunca teria adquirido a sua independência necessária à indústria. Mas, tão logo esta foi conquistada, pôde, então, desaparecer gradualmente essa dependencialidade inicial para com a concepção de mundo. Surgiram, também, da base das demandas científicas, ciências singulares nas quais as questões imperativas para a práxis econômica podem ser solucionadas com base em métodos científicos, todavia, conteudisticamente, antes de tudo dirigidas à práxis, mas

immer unabhängiger davon, ob Ausgangspunkt, Methode und Zielsetzung mit der allgemeinen Problematik des Weltbildes in Einklang gebracht werden könnte.

Diese Loslösung der Wissenschaften von den weltanschaulich-philosophischen Bedürfnissen ist das Ergebnis eines in sich sehr mannigfaltigen Prozesses. Um die Zentralfrage, das richtige Bedienen der Entwicklung der Produktion zu erfüllen, gar nicht zu erwähnen, war sie schon darum — oft ganz ungewollt — höchst progressiv, weil es sehr oft Fälle geben mußte, in denen das rein Einzelwissenschaftlich errungene Ergebnis (oder die Methode seines Zustandekommens) Breschen in veraltete allgemeine Theorien schlug und damit, ohne dies ursprünglich immer beabsichtigen zu müssen, auch dem Fortschritt der Wissenschaft im allgemeinen und, zuweilen weit vermittelt, auch dem der Philosophie diente. Es ist klar, daß es sich hier letzten Endes um den bereits behandelten ontologischen Tatbestand handelt, daß die menschliche Praxis, auch wenn sie wissenschaftlich fundiert ist, nie in Kenntnis aller im gegebenen Einzelfall wirkenden Umständen, Voraussetzungen und entstehenden Folgen sich realisieren kann. Das hat einerseits zur Konsequenz, daß eine praktisch verwendete wissenschaftliche These vom Standpunkt der Gesamterkenntnis und ihrer Entwicklungstendenz in vieler Hinsicht, ja dem Wesen nach, falsch sein kann und dabei doch die jeweils gegebene Aufgabe richtig zu lösen imstande ist und andererseits in bestimmten Fällen richtige, ja epochale Erkenntnistendenzen ans Licht fördern kann. So muß sich die hier geschilderte Entwicklung der Wissenschaften zu bewußten Einzelwissenschaften auf den gesamten Erkenntnisweg des Menchengeschlechts äußerst widerspruchsvoll auswirken, so kann ihre Generaltendenz in diesem Zusammenhang keine ausschließlich und homogen rein fortschrittliche sein.

Diese Lage verschärft sich durch den unzerreißbaren Zusammenhang mit ideologischen Entwicklungstendenzen in der Entfaltung der kapitalistischen Gesellschaft und Ökonomie. Hier betrachten wir bloß ihren Einfluß auf die Ontologie. Man darf dabei nie vergessen, daß der erste große nicht mehr rückgängig zu machende Vorstoß der modernen Wissenschaftlichkeit am Anfang des Herrschendwerdens der kapitalistischen Produktion steht. Deren führende Klasse und dementsprechend ihre Ideologen konnten also noch gar nicht in der Lage sein, die Herrschaft einer ihrem gesellschaftlichen Sein entsprechenden Ideologie gänzlich durchzusetzen. Diese entfaltet sich erst im 17. Jahrhundert und erreicht ihren Gipfelpunkt in der Vorbereitungsperiode der Französischen Revolution. Es galt also vorerst, Formen, Unterbau, Begründung etc. der Praxis zu finden, die einerseits den Interessen des entstehenden Kapitalismus (Wissenschaftlichkeit mitinbegriffen) gemäß sind, andererseits mit der absoluten Monarchie, mit den

sempre mais independentemente de, se ponto de partida, método e posição de finalidade pudessem ser harmonizados com a problemática geral da imagem de mundo.

Esse destacar as ciências das necessidades filosóficas-de-concepção-de-mundo é o resultado de um processo, em si, muito facetado. Para de todo não mencionar a questão central de satisfazer corretamente o desenvolvimento da produção — com frequência completamente sem intenção —, ela já era altamente progressista, porque com frequência teve de ocorrer muitos casos em que os puros resultados conquistados pela ciência singular (ou do método para alcançá-los) tinham de forçar brechas nas ultrapassadas teorias gerais e, por isso, sem que tivessem de sempre o pretender no início, serviam também ao progresso da ciência em geral e, por vezes amplamente mediadas, também ao da filosofia. É claro que se trata aqui, por último, do estado de fato ontológico, já tratado, de que a práxis humana, mesmo quando fundada cientificamente, jamais pode se realizar com conhecimento de todas as circunstâncias, pressupostos e consequências, operantes no caso singular dado. Isto tem por consequência, por um lado, que o emprego prático de uma tese científica que, do ponto de vista do conhecimento como um todo e de sua tendência evolutiva, pode ser falsa em muitos aspectos, até mesmo em essência, é capaz, ainda assim, de resolver a respectiva tarefa dada corretamente e, por outro lado, em determinados casos, pode até favorecer vir à luz tendências de conhecimento que fazem época. Portanto, o desenvolvimento aqui descrito da ciência em conscientes ciências singulares tem um efeito extremamente contraditório no percurso como um todo do conhecimento da humanidade, de tal modo que sua tendência geral nesta conexão não pode de maneira alguma ser, exclusiva e homogeneamente, puramente progressista.

Essa situação se intensifica através da indissolúvel conexão com as tendências de desenvolvimento ideológico no desdobramento da sociedade e economia capitalistas. Aqui consideraremos apenas sua influência sobre a ontologia. Nunca se pode esquecer que o primeiro grande e não mais cancelável avanço da ciência moderna se situa no início do tornar-se dominante da produção capitalista. A sua classe condutora e, em correspondência, seus ideólogos, ainda não estavam absolutamente em condições de impor completamente o domínio de uma ideologia que correspondesse ao seu ser social. Isto se iniciou apenas no século 17 e alcançou seu ponto culminante no período preparatório da Revolução Francesa. Havia, então, de se encontrar formas, alicerces, fundamentos para as práxis que, por um lado, estivessem de acordo com os interesses do capitalismo emergente (cientificidade inclusa) e, por outro, não provocassem insolúveis conflitos sociais com a monarquia absoluta, com os

darin sehr mächtigen feudalen Überresten und der für beide wesentlichen christlich-religiösen Ideologie keine sozial unlösbaren Konflikte heraufbeschwören. Um uns hier nur auf die ideologischen Grundlagen der Wissenschaftlichkeit als Methode, die die Praxis begründet, zu beschränken, kann gesagt werden, daß eine bestimmte Kompromißbereitschaft, von den ökonomischen und politischen Umständen erzwungen, auch auf der Gegenseite bis zu einem gewissen Grade, gerade bei den relativ fortschrittlichen Elementen vorhanden war; man denke an die Stellungnahme des Kardinals Bellarmin in der Galileiaffäre, ja schon früher an die Ideologie der »doppelten Wahrheit« im Nominalismus. Da nun die englische Revolution in diesen Fragen von Anfang an klassenmäßig auf Kompromisse angelegt war, da auch der Ausgang der großen Französischen Revolution in Erweckung solcher Bedürfnisse auslief, ist es kein Wunder, vielmehr eine Entwicklungsnotwendigkeit, daß ein ideologischer Kompromiß in der Frage: »Was macht die Wissenschaft wissenschaftlich?« jahrhundertelang zu einer Zentralfrage der bürgerlichen Ideologie, vor allem der philosophischen Begründung der Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften geworden ist. Während etwa Galilei selbst seine wissenschaftliche Methode, deren Ergebnisse noch in einer, man könnte sagen, naiv ontologischen Weise zum Ausdruck brachte, rückt bald darauf, schon bei Descartes, die kritische Erkenntnistheorie in den Mittelpunkt der philosophischen Methode und behält ihre Vorherrschaft in einer immer verstärkteren, immer entschiedeneren Weise bis in unsere Tage hinein.

In den philosophisch-methodologischen Betrachtungen pflegt dieses Problem der völlig neuen Funktion der Erkenntnistheorie kaum aufzutauchen. Hegel streifte zwar am Anfang seiner Jenaer Periode diese Frage des Gegensatzes zwischen antiker und moderner Skepsis (d. h. für ihn: Kant und seine Epigonen) und hob hervor, daß jene »gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewußtseins selbst gerichtet« ist, nicht gegen die philosophische Verallgemeinerung[27]. Er zieht aber aus dieser Feststellung keine radikal weitgehenden Konsequenzen, auch Kant gegenüber nicht. Das ist kein Zufall. Hegel kritisiert zwar, mit Recht, die Grundlage der Kantschen Erkenntnistheorie, die Unerkennbarkeit des Dinges an sich, er schiebt deren erkenntnistheoretische Erwägungen in seinem System zumeist achtlos beiseite, jedoch nur um sie mit einer streng logisierten und logisierend entstellten Ontologie zu ersetzen, deren Grundeinstellung letzten Endes über den Kompromiß seiner Vorgänger prinzipiell nicht hinausgeht, da auch er eine WirklichkeitsAuffassung verkündet, welche der religiösen Transzen-

27 {12} Hegel Werke, Bd. I: Erste Druckschriften, Leipzig 1928, S. 182.

ainda poderosos remanescentes feudais e com a, para ambos essencial, ideologia cristã-religiosa. Para nos limitarmos aqui apenas às bases ideológicas da cientificidade como método, que a práxis funda, pode ser dito que uma determinada disposição ao compromisso, forçada pelas circunstâncias econômica e política, estava também presente no lado oposto em algum grau, principalmente entre seus elementos relativamente progressistas, pense-se na tomada de posição do Cardeal Belarmino no caso Galileu e, mesmo antes, na ideologia da »dupla verdade« no nominalismo. Se, agora, a Revolução Inglesa, nesta questão, desde o começo estava disposta ao compromisso de classe, se também o final da grande Revolução Francesa termina por levantar tal necessidade, não é nenhuma surpresa, mas uma necessidade do desenvolvimento, que o compromisso ideológico na questão: »O que faz científica a ciência?« converta-se em uma secular questão central da ideologia burguesa, antes de tudo do fundamento filosófico da cientificidade das ciências. Enquanto, por exemplo, o próprio Galileu expressava, pode-se dizer, seu método científico e seus resultados de modo ainda ontologicamente ingênuo, rapidamente a seguir, já em Descartes, a gnosiologia crítica ocupa o ponto central do método filosófico e mantém sua supremacia de um modo sempre mais intenso, sempre mais resoluto, até nossos dias.

Nas considerações metodológico-filosóficas raramente costuma emergir este problema da função totalmente nova da gnosiologia. No começo de seu período de Iena, Hegel tocou de leve na questão da oposição entre o ceticismo antigo e moderno (isto é, para ele: Kant e seus epígonos) e sublinhou que o primeiro »é endereçado contra o dogmatismo da própria consciência comum«, não contra a generalização filosófica[28]. Contudo, desta constatação ele não retira amplas e radicais consequências, mesmo contra Kant. Isto não é nenhum acaso. Hegel, de fato, critica, com razão, a base da gnosiologia kantiana, a incognoscibilidade da coisa em si, deixa-a descuidadamente de lado da sua gnosiologia no seu sistema, todavia apenas para substituí-la por uma ontologia desfigurada, intensamente logicizada e logicizante, com o que, por último, sua posição fundamental não vai para além, por princípio, do compromisso dos seus antecessores, já que ele também professa uma visão da realidade a qual assegura à transcen-

28 {12} G. W F. Hegel, Werke, I, Erste Druckschriften, Leipzig, 1928, p.182.

denz neben und innerhalb seiner auf gesellschaftlich-geschichtlichen Fortschritt ausgerichteten Grundanschauung eine ehrenvoll-kompromißhafte Stelle sichert. Alle aus den Inhalten dieses Systems ziehbaren atheistischen Konsequenzen (man denke an Heine, an die Jugendbroschüre von Bruno Bauer-Marx) können also an der Grundtatsache, daß in dieser Hinsicht Hegel historisch auch in die mit Descartes einsetzende Linie der Geschichte dieses Problemkomplexes gehört, nichts Wesentliches ändern.

Es handelt sich bei diesem Kompromiß um den Versuch, den letzten Konsequenzen einer folgerichtig wissenschaftlichen Weltbetrachtung mit Hilfe einer Abart der »doppelten Wahrheit« auszuweichen. Für unsere Betrachtungen kommt es nicht darauf an, diese Entwicklung selbst, auch nur in ihren Haupttypen, auch nur skizzenhaft darzustellen. Das für uns wichtige Problem bleibt, daß die Erkenntnistheorie die doppelte Funktion erhält: einerseits die Methode der Wissenschaftlichkeit (vor allem im Geist der strengen Einzelwissenschaften) zu unterbauen, andererseits die eventuellen ontologischen Grundlagen und Folgen der wissenschaftlichen Methoden und Ergebnisse aus der als allein objektiv anerkannten Wirklichkeit wegen ihrer wissenschaftlichen Nichtbegründbarkeit zu entfernen. Diese ideologische Einstellung ist gleichfalls eine gesellschaftlich-geschichtlich bedingte: die Kräfteverhältnisse und die durch sie hervorgerufenen Konflikte bestimmen letzten Endes den jeweiligen Inhalt, die jeweilige Form, Methode und Resultat der so entstandenen Erkenntnistheorien. Die entscheidenden Komponenten, die hier ideologisch versöhnt oder zumindest zum Stillschweigen gebracht werden sollen, sind auf dem einen Pol die gesellschaftliche Macht der Religion, auf dem anderen jene ökonomisch-sozialen Bedürfnisse, die die Wissenschaften, vor allem die Einzelwissenschaften über die Natur zu erfüllen haben. In beiden Fragen können wir uns hier kurz fassen. Daß die gesellschaftliche Macht der Religionen seit Galileis Zeiten stark abgenommen hat, wird heute niemand bezweifeln, auch wenn er, wie der Verfasser dieser Zeilen, ihren Einfluß auf die Anschauungen großer Menschengruppen, selbst wenn man sie noch so sehr als konventionelle auffaßt, nicht unterschätzt. Wichtiger ist, daß diese Tendenzen, gleichviel, wieweit bewußt, wieweit unbewußt, den Imperativen der rein ökonomischen Entwicklung weit entgegenkommen müssen.

Es ist aber auffallend, daß diese sehr wesentlichen Änderungen der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse, der aus ihnen entsteigenden Konflikte an der Grundrichtung der ideologischen Funktionen der Erkenntnistheorie relativ wenig geändert haben. Das Überraschende daran mildert sich aber sehr, wenn man die kapitalistische Entwicklung und in ihr, durch sie, die der bürgerlichen Ideologie etwas näher betrachtet. Zur Zeit der größten sozialen Macht der Religion konnte der für die

dência religiosa, ao lado e no interior de sua concepção fundamental orientada ao progresso histórico-social, uma posição de honroso compromisso. Todas as consequências ateístas que são possíveis se acusar nos conteúdos deste sistema (pense-se em Heine e na brochura de juventude de Bruno Bauer-Marx) não podem alterar, essencialmente, em nada, o fato fundamental de que Hegel historicamente pertence, neste aspecto, à linha da história deste complexo de problemas iniciada por Descartes.

Trata-se, por esse compromisso, de uma tentativa de evadir às consequências últimas de uma reflexão acerca do mundo consistentemente científica com a ajuda de uma variante da »dupla verdade«. Para nossas reflexões não importa descrever esse desenvolvimento enquanto tal, mesmo se apenas nos seus tipos principais, mesmo que apenas em esboço. Para nós, o problema importante permanece que a gnosiologia recebe uma dupla função: por um lado, apoiar o método da cientificidade (acima de tudo no espírito das ciências estritamente singulares), por outro lado, remover da única realidade objetivamente reconhecida as eventuais bases e consequências do método e resultados científicos devido à sua não-fundamentabilidade científica. Essa atitude ideológica é uma igualmente determinada social e historicamente: as relações de força e os conflitos delas emanados determinam, por último, o respectivo conteúdo, as respectivas forma, método e resultado das gnosiologias que assim emergem. Os componentes decisivos que aqui deveriam ser ideologicamente reconciliados, ou ao menos, levados ao silêncio, são, em um polo, o poder social da religião, no outro, aquelas necessidades econômico-sociais que as ciências, principalmente as ciências singulares da natureza, têm de satisfazer. Nas duas questões podemos, aqui, ser breves. Hoje ninguém duvida que o poder social das religiões desde o período de Galileu diminuiu fortemente, mesmo aqueles que, como o autor destas linhas, não subestimam sua influência sobre as concepções de amplos grupos humanos até mesmo quando se as compreende não mais que convencionalmente. Mais importante é que essas tendências, não importa quão consciente ou quão inconscientemente, devem ir amplamente ao encontro do imperativo do puro desenvolvimento econômico.

É conspícuo, contudo, como estas alterações essenciais nas relações de forças sociais, nos conflitos que delas emergem, têm relativamente alterado pouco a tendência geral das funções ideológicas da gnosiologia. A surpresa se atenua, todavia, quando se considera algo mais de perto o desenvolvimento capitalista e nele, através dele, o desenvolvimento da ideologia burguesa. Na época de maior poder social da religião, o compromisso necessário

Wissenschaft des Bürgertums notwendige Kompromiß nur durch eine vernichtende Kritik der ontologischen Relevanz der Naturwissenschaften, bei Beibehaltung ihres Geltendbleibens innerhalb der ökonomischen Praxis und aller Gebiete, die mit dieser unmittelbar oder vermittelt zusammenhängen, zustande gebracht werden. (Diese Etappe erreicht ihren Gipfelpunkt in der Kantschen Theorie von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich.) Im 19. Jahrhundert und noch mehr in der Gegenwart fällt die soziale Notwendigkeit solcher Rücksichtnahmen immer mehr weg, selbst materialistisch-atheistische Tendenzen können ihre Lehren, ohne Repressalien zu befürchten, verkünden. Wenn nun dieser sich ständig vergrößernde soziale Spielraum für wissenschaftliche Forschung den Einfluß der ontologisch agnostizistischen Tendenzen in der Erkenntnistheorie kaum berührt, so weist diese Tatsache darauf hin, daß das ideologische Bedürfnis, das sie im bürgerlichen Denken ins Leben rief, auch noch andere Grundlagen haben mußte.

Es ist nicht allzuschwer, diese wahrzunehmen. Der Aufschwung von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit in der Anfangszeit der kapitalistischen Entwicklung erweckt nämlich in bestimmten bürgerlichen Schichten auch Tendenzen zu einer rein weltimmanenten, mehr oder weniger bewußt aufs materielle Sein orientierten Ontologie. Ihre Anfänge sind schon bei Bacon sichtbar und die Philosophie von Hobbes ist bereits eine echt materialistische, rein innerweltliche Ontologie sans phrase. Die konsequente Durchführung einer solchen Denkweise, die damit sehr oft, ja vorerst zumeist, alle wichtigen Gegensätze der kapitalistischen Gesellschaft ans Tageslicht der Öffentlichkeit zu bringen bestrebt ist, widerspricht den Interessen der führenden Kreise des Kapitalismus, die bei realer Durchsetzung ihrer Produktionsmethoden, bei Kompromissen mit den alten herrschenden Klassen auch ihre soziale »Respektabilität« zu bewahren bestrebt gewesen sind. Der Durchbruch zum Bekennen des Wesens der eigenen Praxis, so wie sie ist, wurde bereits bei Hobbes als mißliebig empfunden und erhielt eine weitere Steigerung, als Mandeville in diesen Fragen alle praktischen und ideologischen Konsequenzen der kapitalistischen Gesellschaft unverblümt aussprach. Denn, wie Marx schon viel früher sagt: »Der Bourgeois verhält sich zu den Institutionen seines Regimes wie der Jude zum Gesetz; er umgeht sie, sooft es tunlich ist in jedem einzelnen Fall, aber er will, daß alle andern sie halten sollen.«[29]

Die erkenntnistheoretische Ablehnung einer zu Ende geführten materialistischen Ontologie von Natur und Gesellschaft hat hier eine ihrer wichtigsten ideologischen Grundlagen: die ökonomisch herrschend gewordene Bourgeoisie sucht

29 {13} MEGA I/5, S. 162.

à ciência dos burgueses poderia ser realizado apenas através de uma crítica aniquiladora da relevância ontológica das ciências naturais pela manutenção de seu permanecer, válido no interior da práxis econômica e em todas as esferas que se conectem direta ou indiretamene com ela. (Esta etapa atinge seu ponto culminante na teoria kantiana da incognoscibilidade da coisa em si.) No século 19, e ainda mais no presente, a necessidade social de tais condescendências desaparece sempre mais, as próprias tendências ateísta-materialistas podem professar seus ensinamentos sem temer represálias. Já que a influência da tendência do agnosticismo ontológico na teoria do conhecimento não é tocada por esse constante crescimento social do espaço de manobra da pesquisa científica, esse fato indica que deve ter outras bases a necessidade ideológica que trouxe à vida tal influência para o pensamento burguês.

Não é muito difícil discerni-las. O impulso da ciência e da cientificidade no período inicial do desenvolvimento capitalista desperta, especialmente em determinados estratos burgueses, também tendências para uma ontologia puramente imanente-mundana, mais ou menos conscientemente orientada ao ser material. Seus inícios são já visíveis em Bacon, e a filosofia de Hobbes já é uma autêntica ontologia materialista *sans phrase*, puramente intramundana. A implementação consistente de tal modo de pensar que, com frequência, mesmo na maior parte, esforçou-se por trazer claramente a público todas as importantes oposições da sociedade capitalista, contradiz os interesses dos círculos dirigentes do capitalismo, os quais, pelas reais conquistas dos seus métodos de produção, buscavam também manter sua »respeitabilidade« social pelo compromisso com as velhas classes dominantes. O sucesso em admitir a essência da própria práxis tal como ela é, já em Hobbes foi vista como impopular e isto intensificou-se amplamente ao Mandeville abertamente enunciar, nessas questões, todas as consequências práticas e ideológicas da sociedade capitalista. Pois, como Marx afirmou muito cedo: »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.«[30]

A recusa da gnosiologia em conduzir até o fim uma ontologia materialista da natureza e da sociedade tem aqui uma de suas bases ideológicas mais importantes: a burguesia, tornada economicamente dominante, busca

30 {13} Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p.181.

nicht nur einen Frieden mit den religiösen Mächten, sondern die Aufrechterhaltung der eigenen gesellschaftlich-moralischen »Respektabilität« den Materialisten gegenüber, in welcher oft die letzten moralischen Konsequenzen dieser Gesellschaftsordnung offen und kritisch zutage treten können. Diese ideologische Verhaltensweise mußte sich nur noch steigern, als der Marxismus auch auf dem Gebiet der Weltanschauungen als Gegner auftrat. Eine einfache »Widerlegung« seiner Feststellungen von Tatsachen reichte dazu nicht aus, es mußte — erkenntnistheoretisch — die wissenschaftliche Unhaltbarkeit der Methode nachgewiesen werden, was nur durch die Proklamation der alleinigen und ausschließlichen Wissenschaftlichkeit vom Typus der neukantischen, positivistischen etc. Stellungnahmen zu allen Problemen der Ontologie möglich war. Die Einzelwissenschaften konnten nach wie vor alle ihre ökonomischen, sozialen etc. Verpflichtungen restlos erfüllen, die Frage nach der Wirklichkeit wurde aber bereits als »naive«, »unwissenschaftliche« Frage abgelehnt. In der Periode der »Entideologisierung«, in der unerschütterlich scheinenden Herrschaftsperiode des »American way of life« erhielt diese Tendenz ihren vorläufigen Gipfelpunkt und erst die einsetzende Krise dieser neuen Konsolidierung beginnt erneut Gegentendenzen aufkommen zu lassen, mögen diese heute noch oft von großer philosophischer Primitivität sein. Ein Versuch, das Denken der Welt wirklich wieder auf das Sein zurückzuführen, kann heute nur auf dem Weg der Wiedererweckung der Ontologie des Marxismus erfolgen. Dazu wäre aber eine prinzipielle Kritik der ganzen vergangenen Periode notwendig. Es muß eingesehen werden, daß die Erkenntnistheorie philosophisch unfähig ist, die ontologischen Probleme in der Wissenschaft wirklich zu verstehen. Es entsteht darüber hinaus die Aufgabe, die philosophische Vorherrschaft der Erkenntnistheorie als notwendige Ideologie einer wichtigen Übergangszeit ins richtige Licht zu rücken.

Unmittelbar scheint dies eine gedankliche Rückkehr zum Alltagsleben als Fundament zu beinhalten. Auffallenderweise ist es tatsächlich so: man kann die kompliziertesten, ja die bestfunktionierenden wissenschaftlichen Theorien ohne jeden Bezug auf das Sein erkenntnistheoretisch darlegen. Ich verweise bloß auf die — ganz im Geist des Kardinals Bellarmin gefaßte — Behauptung Poincares, daß der Vorzug der kopernikanischen Theorie der ptolemäischen gegenüber darin besteht, daß »man damit die astronomischen Gesetze in einer viel einfacheren Sprache ausdrückt«.[31] Das Alltagsleben kann dagegen — eben wegen seiner Unmittelbarkeit — ohne permanente Bezugnahme auf das Sein unmöglich bewußt

31 {14} Poincare: Wissenschaft und Hypothese, Leipzig 5906, S.118.

não apenas uma paz com os poderes religiosos, mas também a manutenção de sua própria »respeitabilidade« moral-social perante os materialistas, nos quais frequentemente podem criticamente vir à luz as consequências morais últimas desse ordenamento social. Esse modo de comportamento ideológico teve ainda de se intensificar quando o marxismo adentrou como adversário na esfera das concepções de mundo. Uma simples »refutação« de suas constatações dos fatos não era suficiente, teve de ser provado — gnosiologicamente — a insustentabilidade científica do método, o que apenas era possível pela proclamação da única e exclusiva cientificidade das tomadas de posição de tipo neokantianas, positivistas, etc., para com todos os problemas da ontologia. As ciências singulares ainda podiam, como antes, cumprir completamente todas as suas obrigações econômicas, sociais, etc., contudo, a questão acerca da realidade é já recusada como questão »ingênua« e »anticientífica«. No período da »desideologização«, no aparentemente inabalável período de domínio do »*American way of life*«, esta tendência alcançou seu temporário apogeu, e apenas a crise que irrompe desta nova consolidação começa a permitir que se elevem renovadas contratendências, mesmo que hoje sejam, ainda com frequência, de grande primitivismo filosófico. Uma tentativa de conduzir o pensamento do mundo realmente de volta ao ser, hoje, pode ocorrer somente pela via de uma redescoberta da ontologia do marxismo. Para isso, seria necessária uma crítica de princípio de todo o período passado. Deve ser visto que a gnosiologia é filosoficamente incapaz de realmente entender os problemas ontológicos na ciência. O que coloca a tarefa adicional de corretamente colocar à luz o predomínio filosófico da gnosiologia como ideologia necessária de uma importante época de transição.

Isto, imediatamente, parece implicar um retorno intelectual à vida cotidiana como fundamento. Notável é que de fato é assim: pode-se, gnosiologicamente, explicar as teorias científicas mais complexas, e que melhor funcionam, sem nenhuma referência ao ser. Remeto apenas à afirmação de Poincaré — inteiramente contida no espírito do Cardeal Belarmino — que a vantagem da teoria copernicana ante a ptolomaica estaria em que »nela expressam-se as leis astronômicas em uma linguagem muito mais simples.«[32] Em contrapartida, a vida cotidiana — precisamente por causa de sua imediaticidade — é impossível que se a torne consciente sem uma permanente

32 {14} Poincaré: Wissenschaft und Hypothese, Leipzig, 1906, p.118.

gemacht werden. Man denke an unser früheres Beispiel vom Überfahrenwerden. Man soll aus derartigen, heute philosophisch ordinär scheinenden Beispielen keine übertriebenen Folgerungen ziehen. Es genügt im Auge zu behalten, daß das Beispiel nur auf die groteske Einstellung hinweisen soll, das sogenannte bloß empirische Sein philosophisch, ja auch wissenschaftlich als völlig irrelevant anzusehen. Im entschiedenen Gegensatz dazu, muß eine Ontologie, die das Sein wirklich erfassen will, in diesen primitivsten und elementarsten Fakten des Seins einen wichtigen Ausgangspunkt der Untersuchungen erblikken. Wir werden im Laufe unserer späteren Betrachtungen wiederholt sehen können, daß es — oft sehr wichtige — Seinsphänomene gibt, die gerade hier, in ihrem ersten, primitivsten Vorkommen ihren wahren Seinscharakter zeigen, um dann zuweilen von den zumeist gesellschaftlich notwendigen »Höherbildungen« ihrer echten Beschaffenheit entkleidet zu werden. Andererseits darf ebenfalls nie vergessen werden, daß im Alltagslebe der Praxis bloß in unmittelbarer Weise zutage treten können, was kritiklos verabsolutiert wiederum zu — freilich andersgearteten — Verzerrungen der wahren Seinsbeschaffenheit führen kann. Die ontologische Betrachtungsweise, die sich, wie wir gesehen haben, befugt fühlen und wissen muß, auch die höchstentwickelten Äußerungen des gesellschaftlichen Seins einer vom Sein ausgehenden Kritik zu unterwerfen, muß also diese kritische Methode auch dem Alltagsleben gegenüber ständig in Bewegung setzen.

Wenn also weder die entwickelten Objektivationen der menschlich-gesellschaftlichen Praxis, noch ihre unmittelbar-primitiven Erscheinungsweisen, so wie sie sich ergeben, eine eindeutig solide Basis für die kritisch-ontologische Untersuchung des gesellschaftlichen Seins bieten können, wo ist eine Garantie für die richtigen Wege einer solchen Kritik zu suchen?

Das echte Zurückgreifen auf das Sein selbst kann nur erfolgen, wenn seine wesentlichen Eigenschaften stets als Momente eines dem Wesen nach historischen Entwicklungsprozesses gefaßt und — dem spezifischen Charakter der Historizität, gerade seiner jeweiligen Seinsart entsprechend — in den Mittelpunkt der kritischen Betrachtung gerückt werden. Auf die, erst in unserer Zeit unbezweifelbar klar gewordenen Seinsgrundlagen dieser Konstellation werden wir in späteren Zusammenhängen noch ausführlich zurückkommen. Jetzt begnügen wir uns vorerst mit der Feststellung, daß Marx schon in seiner Jugend diese universale Geltung der Historizität für jedes Sein in den Mittelpunkt seiner Methode gerückt hat. »Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte.«[33]

33 {15}MEGA, I/5, S. 567.

referência ao ser. Pense-se no nosso exemplo anterior, o do atropelamento. Não se pode tirar conclusões exageradas de tais exemplos, que hoje parecem filosoficamente banais. É suficiente manter à vista que o exemplo apenas deve apontar para a postura grotesca para a qual o assim dito mero ser empírico, filosófico quanto cientificamente, seria completamente irrelevante. Em decidida oposição a isto, uma ontologia que realmente queira apreender o ser deve enxergar nestes fatos, os mais primitivos e elementares do ser, um importante ponto de partida das investigações. No curso de nossas considerações a seguir, poderemos ver repetidamente que há fenômenos do ser — com frequência muito importantes — que justamente, aqui, em sua primeira, a mais primitiva ocorrência, mostram seu verdadeiro caráter ontológico, e, então, por vezes são despidos de suas autênticas qualidades pelas, na maior parte das vezes, socialmente necessárias, »formações superiores«. Por outro lado, igualmente não pode ser esquecido que, na vida cotidiana, o problema da práxis apenas pode vir à luz de modo imediato, o que, se absolutizado acriticamente, pode novamente levar a distorções — claro, de outros tipos — da verdadeira qualidade de ser. O modo ontológico de observação, o qual, como vimos, deve se sentir autorizado e deve saber submeter mesmo as expressões mais elevadas do ser social a uma crítica que parta do ser, também deve, portanto, pôr permanentemente em movimento este método crítico em confronto com a vida cotidiana.

Se, pois, nem as objetivações mais desenvolvidas da práxis humano-social, nem seus modos fenomênicos imediato-primitivos, tal como se dão, podem oferecer uma inequívoca base sólida para a investigação ontológico-crítica do ser social, onde se deve procurar uma garantia para a via correta a uma tal crítica?

O autêntico retorno ao próprio ser só pode ter lugar se suas características essenciais forem sempre apreendidas como momentos de um processo de desenvolvimento essencialmente histórico e — o caráter específico da historicidade correspondendo com precisão ao seu respectivo tipo de ser — se são deslocados para o ponto central da reflexão crítica. Sobre as bases ontológicas desta constelação, apenas em nossa época tornadas indubitavelmente claras, retornaremos em detalhes em conexões posteriores. Agora contentar-nos-emos com a constatação de que Marx, já em sua juventude, havia movido para o ponto central do seu método a historicidade para todo o ser. »Conhecemos uma única ciência, a ciência da história.«[34]

34 {15} Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p.86.

Jahrzehnte später gibt er genaue Angaben über die Methode ihres Erforschens: die Untersuchung der Prozesse selbst in ihrem jeweiligen dynamischen Geradesosein. Eine solche Entwicklung ist nicht — wie dies bürgerlicherseits oft behauptet wird— bloß eine bestimmte Veränderung von Gegenständen, ihrer Beziehungen etc. bei wesentlich unverändertem Beharren der ihr Wesen ausdrückenden, bestimmenden Kategorien. Kategorien sind, sagt Marx, »Daseinsformen, Existenzbestimmungen«. Deshalb ist Inhalt wie Form eines jeden Seienden nur dadurch begreifbar zu machen, was aus ihm im Laufe der historischen Entwicklung geworden ist. »In der Anatomie des Menchen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen.« Marx sieht hier mit echt kritischem Bedacht »einen Schlüssel«, nicht »den Schlüssel« zum Dechiffrieren des Seins in seiner Geschichtlichkeit. Denn der Prozeß der Geschichte ist kausal, nicht teleologisch, vielschichtig, nie einseitig, einfach geradlinig, immer eine von realen Wechselwirkungen und Wechselbeziehungen der jeweils aktiven Komplexe in Bewegung gesetzte Entwicklungstendenz. Die so entstehenden Richtungen etc. in den Veränderungen dürfen also niemals unmittelbar als Fortschritt oder Rückschritt bewertet werden. Beides kann im Laufe solcher Prozesse zur herrschenden Tendenz werden, unabhängig davon — worüber nur in einem späteren, konkreter gewordenen Zusammenhang gesprochen werden kann —, wo und wieweit im Gesamtprozeß des gesellschaftlichen Seins von einem Fortschritt im Sinne des gesamten jeweiligen Seins überhaupt gesprochen werden kann. Marx sagt: »Man kann Tribut, Zehnten etc. verstehen, wenn man die Grundrente kennt. Man muß sie aber nicht identifizieren. Da ferner die bürgerliche Gesellschaft selbst nur eine gegensätzliche Form der Entwicklung, so werden Verhältnisse früherer Formen oft nur ganz verkümmert in ihr anzutreffen sein, oder gar travestiert. Zum Beispiel Gemeindeeigentum. Wenn daher wahr ist, daß die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie eine Wahrheit für alle anderen Gesellschaftsformen besitzen, so ist das nur cum grano salis zu nehmen. Sie können dieselben entwickelt, verkümmert, karikiert etc. enthalten, immer in wesentlichem Unterschied.«[35]

Schon diese konsequent zu Ende geführte Priorität der Geschichtlichkeit in ihrem konkreten Geradesosein als reale, weil real prozessierende Seinsweise des Seins ist eine sprengende Kritik jeder Verabsolutierung des Alltagslebens. Denn jedem Denken der Welt auf diesem Niveau pflegt — schon wegen der vorherrschenden Unmittelbarkeit dieser Seinsweise — die Tendenz innezuwohnen, die unmittelbar gegebenen Tatsachen zu perennieren. Jedoch die kritische Ontologie von Marx

35 {16} Rohentwurf, S. 26.

Décadas mais tarde, ele dará informações precisas sobre o método de seu investigar: o exame dos próprios processos em seus respectivos ser-precisamente-assim dinâmicos. Um tal desenvolvimento não é — como da parte da burguesia com frequência se alega — uma mera alteração de objetos, de suas relações etc., com a permanência essencialmente inalterada de categorias que expressam e determinam suas essências. As categorias são, diz Marx, »formas de ser, determinações da existência«. Por isso, tanto a forma quanto o conteúdo de todo existente só podem ser compreendidos através do que ele se tornou no percurso do desenvolvimento histórico. »Na anatomia do ser humano está uma chave para a anatomia do macaco.« Com legítima ponderação, Marx enxerga aqui »uma chave«, não »a chave«, para o decifrar do ser em sua historicidade. Pois o processo da história é causal, não teleológico; é multifacetado, nunca unilateral, simplesmente linear; é sempre uma tendência de desenvolvimento posta em movimento por interações e inter-relações reais dos respectivos complexos ativos. As direções etc., das alterações assim surgidas não devem ser avaliadas imediatamente como progresso ou retrocesso. No curso de tais processos, ambos podem se tornar a tendência dominante, independentemente de que — e sobre isso podemos falar apenas mais à frente, em conexões mais concretas — no processo como um todo do ser social onde e quão amplamente se pode falar de um progresso. Marx diz: » Pode-se compreender o tributo, a dízima, etc. quando se conhece a renda da terra. Porém, não se deve identificá-los. Como, ademais, a própria sociedade burguesa é só uma forma antagônica do desenvolvimento, nela são encontradas com frequência relações de formas precedentes inteiramente atrofiadas ou mesmo dissimuladas. Por exemplo, a propriedade comunal. Por conseguinte, se é verdade que as categorias da economia burguesa têm uma verdade para todas as outras formas de sociedade, isso deve ser tomado *cum grano salis*. Elas podem conter tais categorias de modo desenvolvido, atrofiado, caricato, etc., mas sempre com diferença essencial.«[36]

Já essa prioridade da historicidade, conduzida consistentemente até o fim em seu concreto ser-precisamente-assim como real, porque real modo de ser processual do ser, é uma crítica explosiva a toda absolutização da vida cotidiana. Pois todo pensamento do mundo neste nível — já devido à imediatibilidade dominante deste modo de ser — costuma ter como inerente a tendência a perenizar os fatos imediatamente dados. Todavia, a ontologia crítica de Marx

36 {16} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.58-9.

bleibt bei dieser schöpferischen, weil nicht bloß kontrollierenden, sondern zugleich neue, wirklich dialektische Prozesse aufdeckenden Kritik nicht stehen. Sie geht — sie ging von Anfang an von tieferen Prinzipien des gesellschaftlichen Seins, von der ontologischen Priorität der Praxis der bloßen Kontemplation der Wirklichkeit — und sei diese noch so energisch auf das Sein eingestellt — gegenüber aus. Marx hat die Prinzipien einer solchen ontologischen Kritik schon in seinen frühen sogenannten Feuerbachthesen prinzipiell vollständig dargelegt. Er kritisiert daher an Feuerbachs Materialismus — und dadurch an jeder früheren materialistischen Ontologie — ihren die Praxis ignorierenden, auf bloße Anschauung, auf Kontemplation gerichteten Charakter (was mit einer einseitigen Orientierung auf das Natursein eng zusammenhängt). Dieser hat bei Feuerbach wie bei seinen Vorgängern zur Folge, daß die Kritik sich ausschließlich auf das theoretische Gebiet konzentriert und die Praxis als bloß untergeordnete, empiristische »Erscheinungsform« der kritisierten religiösen, überhaupt idealistischen Weltanschauungsformen betrachtet wird. Die Kritik von Marx ist eine ontologische. Sie geht davon aus, daß das gesellschaftliche Sein, als aktive Anpassung des Menchen an seine Umwelt primär und unaufhebbar auf der Praxis beruht. Alle wirklichen relevanten Kennzeichen dieses Seins können also nur aus der ontologischen Untersuchung der Voraussetzungen, des Wesens, der Folgen etc. dieser Praxis in ihrer wahren, seinshaften Beschaffenheit begriffen werden. Natürlich wird damit das gerade vorher angeführte historische Herantreten an die verschiedenen Seinsarten, ihr prozeßhaftes Entstehen auseinander keineswegs theoretisch. Ganz im Gegenteil. Gerade die ontologische Zentralstelle der Praxis im gesellschaftlichen Sein bildet den Schlüssel zu seiner Genesis aus der der Umgebung gegenüber bloß passiven Anpassungsweise in der Seinssphäre der organischen Natur. Und die Vorherrschaft des Historischen darf keineswegs bei einer isolierten Analyse der Genesis stehenbleiben. Wir werden später, bei konkreterer Analyse des gesellschaftlichen Seins sehen können, daß in seinem prozeßhaften Selbstwerden dieser Gegensatz als kontinuierliche tendenzielle Entfaltung dessen, was Marx das »Zurückweichen der Naturschranken« im gesellschaftlichen Sein nannte, eine entscheidende Rolle spielt. Die Genesis einer Seinsweise darf also in diesem Sinne niemals als ein einmaliger Akt des Umschlagens in Anderes, wodurch ein nunmehr permanent selbstbleibendes neues Sein zur Wirklichkeit gemacht wird, das dann in isolierter und gleichartiger Weise sich reproduzieren würde, verstanden werden. Genesis und Sichentfalten sind beide, wenn auch nicht gleichartige, ja doch letzten Endes gleiche, konkret in höchst verschiedener Weise wirkende Momente dieser geschichtlichen Prozeßhaftigkeit eines jeden Seins, gleichviel ob man es nun in seiner Einheitlichkeit oder

permanece ante eles criativa, porque não permanece meramente controladora, ao contrário simultaneamente, é desveladoramente crítica de novos, realmente dialéticos, processos. Ela parte do oposto — desde o início, partiu dos mais profundos princípios do ser social, da prioridade ontológica da práxis ante a mera contemplação da realidade —, e isto é ajustado muito energicamente ante o ser. Marx já tinha exposto inteiramente os princípios de uma tal crítica ontológica nas suas juvenis assim chamadas Teses ad Feuerbach. Ele ali critica o materialismo de Feuerbach — e, por meio dele, todas as ontologias materialistas precedentes — por ignorarem a práxis a partir de um caráter dirigido à mera concepção, à contemplação (o que se conecta estreitamente com sua unilateral orientação para o ser natural). Isto tem por consequência, em Feuerbach bem como em seus predecessores, que a crítica se concentra exclusivamente na esfera teórica e a práxis é simplesmente subordinada, como »forma fenomênica« empírica, às criticadas formas de concepção de mundo em geral idealistas, religiosas. A crítica de Marx é uma crítica ontológica. Ela parte de que o ser social, enquanto adaptação ativa do ser humano ao seu mundo ambiente, primária e inexoravelmente se baseia na práxis. Portanto, todas as reais, relevantes, características deste ser apenas podem ser compreendidas a partir do exame ontológico dos pressupostos, da essência, das consequências, etc. desta práxis em sua verdadeira qualidade ontológica. Naturalmente, com isso de maneira alguma é teoricamente negligenciada a, justamente antes mencionada, abordagem histórica dos diferentes tipos de ser, seu surgir processual um do outro. Todo ao contrário. A posição ontológica central da práxis no ser social constitui, precisamente, a chave para a sua gênese, a partir do modo de adaptação ao entorno meramente passivo da esfera de ser da natureza orgânica. E o predomínio do histórico não deve, de maneira alguma, interromper-se por uma análise isolada da gênese. Poderemos ver mais tarde, pela análise mais concreta do ser social, que no seu auto-devir processual essa oposição desempenha um papel determinante como desdobramento tendencial continuado do que Marx denominou de »afastamento das barreiras naturais« no ser social. Neste sentido, a gênese de um modo de ser jamais deve ser compreendida como um ato único de abrupta virada de um em outro, por meio do qual se torna realidade um novo ser que, de agora em diante, permanentemente repousa em si mesmo e que se reproduz de modo isolado e uniforme. Gênese e desdobrar-se, se não similares, são ambos, de fato por último, igualmente momentos dessa processualidade histórica de todo o ser que operam concretamente em modo altamente diferenciado, não importando se se tenta apreendê-los intelectualmente apenas em sua unitariedade ou

Mehrfältigkeit gedanklich zu fassen versucht. Darum hat Marx nie auf die einheitlich historisch-dialektische Weise der Wesenserkenntnis des Seins verzichtet. Dieser große Gedanke kam aber oft im Marxismus nicht zu einem theoretisch angemessenen Ausdruck. Hat man, wie das oft geschah, die einzelnen Seinsweisen statisch isolierend untersucht und die dabei aufgedeckten kategoriellen Beziehungen abstrahierend verabsolutiert, um dann je einen so gewonnenen Zusammenhang auf andere Seinsarten »anzuwenden«, so wird dadurch die große Konzeption von Marx entstellt. So sind die, im Grunde falschen, Anschauungen entstanden, als ob diese historisch-dialektische Wahrheit nur für das gesellschaftliche Sein gültig wäre, nicht — mutatis mutandis, wie hier angezeigt — für das gesamte Sein; ich verweise auf mein Frühwerk »Geschichte und Klassenbewußtsein« (1923), auf Sartre in seinen gegenwärtigen Stellungnahmen zur dialektischen Methode. Nur der Gedanke der konkret universellen Geschichtlichkeit der Kategorien eines jeden Seins kann hier den Weg zu einer richtigen, gleichzeitig einheitlichen und historisch streng differenzierten Betrachtungsweise aufzeigen.

Gedankengänge dieser Art führen nur scheinbar von unserer Hauptfrage, der dialektisch-historischen, prozeßhaften Beschaffenheit eines jeden Seins und innerhalb eines solchen Gesamtzusammenhangs von den Besonderheiten des gesellschaftlichen Seins weg. Wird nämlich die Praxis mit allen ihren ontologischen Voraussetzungen und Folgen im Sinne von Marx richtig erfaßt, so zeigt sich — und das setzt Marx in den Feuerbachthesen treffend und tief auseinander — die Praxis als der objektiv seinshafte Mittelpunkt des Menschseins des Menchen, als jener Seinsmittelpunkt seines Seins als Menschen und Gesellschaftswesens gefaßt, von welchem aus erst alle anderen Kategorien in ihrer prozessierenden Seinshaftigkeit angemessen verstanden werden können. Da wir hier nur den Zentralpunkt zu beleuchten beabsichtigen, sei nur, sehr verkürzt, darauf hingewiesen, daß nach Marx die Richtigkeit unserer Gedanken sich nur in der Praxis zu erweisen imstande ist, daß die Praxis ihrem Wesen nach und in ihren spontanen Auswirkungen der entscheidende Faktor der menschlichen Selbsterziehung ist, daß alle Konflikte, die der Mensch geistig zu bewältigen gezwungen ist, primär immer auf Widersprüchen der Praxis im jeweiligen Leben beruhen und münden usw., usw.

Für uns ist jetzt die entscheidende Frage, daß Marx Feuerbach vorwirft, er müsse bei seinem Vorbeigehen an der Gesellschaftlichkeit des Seins den Menschen als isoliertes Individuum auffassen. Denn das »menschliche Wesen« von dem Feuerbach spricht, ist unter keinen Umständen eine »dem einzelnen Individuum innewohnende Abstraktion«. In seiner Wirklichkeit ist es »das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«. Indem Feuerbach hier seinsmäßig untrennbar Koexistierendes gedanklich trennt, muß er dieses menschliche Wesen, die Gat-

em sua multiplicidade. Por isso que Marx jamais renunciou ao modo unitário-dialético de conhecimento da essência do ser. Essa grande ideia, contudo, não encontrou com frequência uma expressão teoricamente apropriada no marxismo. Se, como ocorre com frequência, investiga-se estatístico-isoladamente os modos singulares de ser, se se absolutizam abstrativamente as relações categoriais assim descobertas e, então, se »empregam« as conexões assim conquistadas a outros tipos de ser, desse modo é desfigurada a grande concepção de Marx. Assim surgiram as concepções, fundamentalmente falsas, como se essa verdade dialético-histórica fosse válida apenas para o ser social, não — *mutatis mutandis*, como aqui indicado — para o ser como um todo; refiro-me à minha obra de juventude »História e Consciência de Classe« (1923) e a Sartre e suas tomadas de posições atuais acerca do método dialético. Apenas a noção da historicidade concretamente universal das categorias de cada ser pode mostrar aqui a via para um modo de consideração correto, ao mesmo tempo unitário e historicamente nitidamente diferenciado.

Linhas de pensamento dessa ordem apenas aparentemente nos afastam de nossa questão principal, a qualidade dialético-histórica, processual de todo ser e, no interior de uma tal conexão como um todo, das peculiaridades do ser social. Se, sendo preciso, a práxis for corretamente apreendida no sentido de Marx, com todos os seus pressupostos e consequências, — como explica Marx apropriada e profundamente nas Teses ad Feuerbach — a práxis mostra-se como o ponto central ontológico objetivo do ser-humano do ser humano, como aquele ponto central ontológico do seu ser apreendido enquanto ser humano e essência social, e apenas a partir desta podem ser adequadamente compreendidas todas as outras categorias no seu processar ontológico. Como nos propomos aqui a elucidar apenas o ponto central, que seja apenas sobre isso indicado, muito brevemente, que, segundo Marx, o acerto dos nossas noções apenas é capaz de ser comprovado pela práxis, que a práxis é, em sua essência e em seus efeitos espontâneos, o fator decisivo da autoeducação humana, que todos os conflitos que o ser humano é forçado a dominar espiritualmente são sempre primariamente baseados e conduzidos pelas contradições da práxis na sua vida respectiva e assim por diante.

Para nós, agora, é questão decisiva, que Marx censura a Feuerbach, ter de, por seu deixar de lado a socialidade do ser do ser humano, apreendê-lo como *individuum* isolado. Pois a »essência humana« de que fala Feuerbach não é, em nenhuma circunstância, uma »abstração inerente ao indivíduo isolado«. Em sua realidade, é »o *ensemble* das relações sociais«. Na medida em que Feuerbach aqui separa intelectualmente coexistentes ontologicamente inseparáveis, tem ele de compreender completamente errado essa essência humana, a gene-

tungsmäßigkeit des Menchen völlig mißverstehen. Er geht am Neuen im menschlich-gesellschaftlichen Sein achtlos vorbei, da er so gezwungen ist, die hier entstehende Gattungsmäßigkeit, ebenso wie sie in der organischen Natur noch tatsächlich ist, als dem Wesen nach »stumme« aufzufassen, »die die vielen Individuen nur natürlich« verbindet. Die aktive Anpassung an die eigene Umwelt, die Praxis als fundierende Grundkategorie der neuen Seinsform, erhält erst in dieser Kritik jene Inhaltlichkeit, die die völlig neuartige und sonst unerklärlich bleibende Universalität dieser neuen Seinsform adäquat charakterisiert. Erschien das gesamte geistige Leben, das erst das gesellschaftliche Sein in die Welt einführt, ohne dieses Herauswachsen aus der Praxis als ein unerklärbares Gotteswunder, so erhält es mit der Zentralstelle der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit eine Basis, die Wechselwirkungen solcher Art im Menschen auslöst, die ihn seinsmäßig in die Lage versetzen, ja ihn geradezu zwingen, dieses Denken der Welt auf den gesamten weitesten, objektiven wie subjektiven Umkreis seines Daseins auszudehnen und seine Ergebnisse zum organischen Bestandteil seiner eigenen Existenz (d. h. seiner eigenen Entwicklung, die nur in dieser permanenten Wechselwirkung mit dem »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« zu einer realen Entfaltung kommen kann) zu machen. Nur bei einer derartig fundierten Auffassung des gesellschaftlichen Seins kann aus Genesis und Höherentwicklung des Menchen jedes Moment einer unerklärbaren Transzendenz verschwinden, kann das gesellschaftliche Sein der Menschen eine ähnliche — allerdings inhaltlich wie formell ganz anders bestimmte — rationale Übersichtlichkeit, eine wissenschaftlich klärbare Eindeutigkeit erhalten, wie dies das so entstandene menschliche Denken für die Natur — von hier aus in Gang versetzt — allmählich zu erringen im Begriffe ist. Gattungsmäßigkeit ist eine elementar objektive Grundeigenschaft eines jeden Seienden. Schon darum kann die Aufhebung ihrer elementaren Stummheit zur seinsmäßigen Grundlage und zum Kriterium der menschlichen Anstrengungen, das Sein in seiner Universalität und Wirklichkeit bewußt zu machen, werden. Erst in späteren Betrachtungen können wir zeigen, daß die Praxis als Seinsgrundlage des Menschseins des Menchen, als Grundlage aller Momente seines Seins diese Aufhebung der Stummheit der Gattung notwendig, als Grundlage seines Selbstwerdens schon auf der primitivsten Stufe produziert, daß die komplizierten und scheinbar sogar wirklichkeitsfern scheinenden Äußerungen seines geistigen Lebens notwendige Momente jenes Prozesses sind, die die erste Praxis, eben die Arbeit, ins Sein einführt.

ridade do ser humano. Ele passa descuidadamente ao largo do novo no ser sócio-humano, ao que ele é forçado por conceber a generidade que aqui surge do mesmo como se de fato ela ainda estivesse na natureza orgânica, como »muda« em sua essência, que enlaça »os muitos indivíduos apenas naturalmente«. A adaptação ativa ao próprio mundo ambiente, a práxis como categoria fundante da nova forma de ser, recebe, apenas nesta crítica, aquele conteúdo (*Inhaltlichkeit*) que caracteriza adequadamente a completamente nova e durável universalidade, de outro modo inexplicável, desta nova forma de ser. Toda a vida espiritual, que apenas o ser social introduz no mundo, sem esse crescimento a partir da práxis, parece como um inexplicável milagre de Deus, pois com o lugar central da generidade não mais muda recebe uma base que desencadeia interações de tal tipo no ser humano que, ontologicamente, movem-no à posição que, eventualmente, forçam-no a ampliar este pensamento do mundo para todo o círculo mais amplo, objetivo bem como subjetivo, de sua existência e a fazer dos seus resultados componente orgânico de sua própria existência (*i.e.*, de seu próprio desenvolvimento, que apenas nesta permanente interação com o »*ensemble* das relações sociais« pode chegar a um real desdobramento). Apenas através de uma concepção assim fundada do ser social pode desaparecer todo momento de uma inexplicável transcendência na gênese e no desenvolvimento ascendente do ser humano, pode o ser social dos seres humanos receber uma — ainda que de todo determinada de outro modo, tanto conteudística quanto formalmente — similar clareza racional, uma cientificamente esclarecida inequivocabilidade, tal como o pensamento humano sobre a natureza que assim emerge — a partir daqui posto em andamento — gradualmente se eleva a conceito. A generidade é uma elementar propriedade básica objetiva de todo o existente. Já por isso a superação do seu mutismo elementar pode se tornar a base ontológica e o critério dos esforços humanos para se fazer consciente do ser em sua universalidade e realidade. Apenas em considerações posteriores poderemos mostrar que a práxis, como base ontológica do ser-humano do ser humano (*des Menschseins des Menchen*), como base de todos os momentos do seu ser, necessariamente produz essa superação do mutismo do gênero como base do seu auto-devir já no estágio mais primitivo; que as complexas expressões de sua vida espiritual, mesmo que aparentemente afastadas da realidade, são momentos necessários desse processo que a primeira práxis, precisamente o trabalho, introduz no ser.

2.

Die zentrale Stelle der Gattungsmäßigkeit, die Überwindung ihrer Stummheit in der Natur ist keineswegs ein isoliert genialer »Einfall« des jungen Marx. Obwohl die Frage offen in dieser ausgesprochenen Terminologie höchst selten in seinen späteren Werken auftaucht, hat Marx nie aufgehört, in der Entwicklung der Gattungsmäßigkeit das ontologisch ausschlaggebende Kriterium für den Prozeß der Menschheitsentwicklung zu erblicken. Schon das immer wieder hervorgehobene Zurückweichen der Naturschranken, als Kennzeichen der Verwirklichung der Gesellschaftlichkeit, weist auf diese Konzeption hin. Noch bezeichnender ist vielleicht, daß Marx den echt verwirklichten Sozialismus, den Kommunismus als Ende der Vorgeschichte der Menschheit bezeichnet. Er unterscheidet sich also — selbst von den größten — Utopisten nicht nur darin, daß er die gesellschaftlich-geschichtlichen Tendenzen, die zum Kommunismus führen, objektiv und exakt darstellt, sondern auch darin, daß er in dieser Stufe nicht einen endlich erreichten Gipfelpunkt in der Geschichte der Menschengattung erblickt, vielmehr erst den Anfang der eigentlichen, wirklichen Geschichte der Menschengattung. Von der Entstehung der Arbeit (und damit der objektiven und subjektiven Seinsgrundlagen der Menschengattung) bis zum Kommunismus haben wir es also erst mit der Vorgeschichte dieses Prozesses, der wirklichen Menschheitsgeschichte zu tun.

An dieser so umwälzenden ontologischen Feststellung über das gesellschaftlichgeschichtliche Sein und Werden der Menschengattung ist es auffällig, daß der im allgemeinen jede Behauptung genau begründende Marx schon in den Feuerbachthesen seine Feststellungen als etwas selbstverständlich Evidentes, keine Beweisführung Erforderndes ansieht. Mit vollem Recht. Im schroffen Gegensatz zu den vorangegangenen Erkenntnistheorien, die sich in oft höchst scharfsinnigen Ableitungen damit abmühten, wie das menschliche Denken von bloß sinnlich erfaßbaren Einzelfällen sich zum Allgemeinbegriff des Gattungsmäßigen (Abstrakten, Allgemeinen etc.) erheben kann oder was es instand setzt, von solchen »logisch« gelegenen Allgemeinbegriffen zum Einzelfall, zum Einzelnen herabzusteigen, betrachtet Marx die untrennbare Einheit von Gattung und Exemplar als eine Grundtatsache des Seins, die unbedingt anerkannt und praktisch-theoretisch angewendet werden muß und keines Beweises ihres Seins bedarf. So tritt er bereits in seiner ersten Kritik der Hegelschen Philosophie (1843) mit Energie und Leidenschaft gegen die Vergewaltigung des Seins durch abstrakt logische Konstruktionen auf. So bezeichnet er den Gegensatz seines Denkens zum Hegelschen in der Frage des Begreifens: »Dies Begreifen besteht aber nicht, wie Hegel meint, darin, die Bestimmungen des logischen Begriffs überall wiederzuerkennen,

2.

O lugar central da generidade, a ultrapassagem do seu mutismo na natureza, de maneira alguma é um genial »lampejo« isolado do jovem Marx. Ainda que a questão aberta nesta explícita terminologia muitíssimo raramente apareça em suas obras posteriores, Marx jamais deixou de divisar no desenvolvimento da generidade o critério ontológico decisivo para o processo de desenvolvimento da humanidade. Já o afastamento das barreiras naturais, repetidamente enfatizado como marca da realização da socialidade, aponta a esta concepção. Ainda mais significativo seja, talvez, que Marx denomina o socialismo autenticamente realizado, o comunismo, como o fim da pré-história da humanidade. Ele se distingue dos utópicos, — mesmo dos grandes — não apenas porque descreve objetiva e exatamente as tendências sócio-históricas que conduzem ao comunismo, mas também porque não divisa neste estágio a realização final do ponto culminante na história do gênero humano, pelo contrário, divisa apenas o início da história real do gênero humano. Da emergência do trabalho (e, com ele, das bases ontológicas objetivas e subjetivas do gênero humano) até o comunismo, temos que tratar apenas com a pré-história deste processo da real história da humanidade.

Nessa constatação ontológica tão subvertedora sobre o ser histórico-social e o devir do gênero humano, é conspícuo que Marx, que em geral fundamenta muito precisamente suas observações, já nas Teses ad Feuerbach considera suas constatações como algo tão claramente evidente que não requer qualquer comprovação. Com toda razão. Em nítida oposição às gnosiologias anteriores — as quais com frequência se esforçavam para, por deduções as mais astutas, determinar como pode o pensamento humano se elevar dos apreensíveis casos singulares sensíveis ao conceito geral de generidade (abstrata, geral, etc.), ou como é capaz de descender de tais conceitos gerais, »logicamente« situados, ao caso singular — considera Marx a unidade inseparável do gênero com o exemplar como um fato básico do ser, que deve ser incondicionalmente reconhecido e aplicado prático-teoricamente e cujo ser não necessita qualquer prova. Portanto, já em sua primeira crítica da filosofia hegeliana (1843), levanta-se com energia e paixão contra as mutilações do ser pelas construções lógicas e abstratas. Assim, refere-se à oposição do seu pensamento para com o de Hegel na questão da compreensão: »Mas esse compreender não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer, por toda parte, as determinações do Conceito lógico,

sondern die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen.«[37] Es ist nicht schwer zu sehen, daß Marx hier die gesetzmäßigen Zusammenhänge von konkreten Seinsentwicklungen, von realen Prozessen meint. Diese allgemein philosophische Kritik kommt aber gerade in bezug auf unsere Frage, nach der Beziehung des Einzelnen zum Allgemeinen und vice versa zum Ausdruck. So sagt Marx über die Schlußform Hegels: »Man kann sagen, daß in seiner Entwicklung des Vernunftschlusses die ganze Transzendenz und der mythische Dualismus seines Systems zur Erscheinung kommt. Die Mitte ist das hölzerne Eisen, der vertuschte Gegensatz zwischen Allgemeinheit und Einzelheit.«[38] Und später, ergänzend und zusammenfassend: »Wenn aber Hegel Allgemeinheit und Einzelheit, die abstrakten Momente des Schlusses, als wirkliche Gegensätze behandelt, so ist das eben der Grunddualismus seiner Logik.«[39] Daß also das Allgemeine und das Einzelne nicht, im Sinne der Hegelschen Logik und überhaupt logische Gegensätze sind, sondern gedankliche Ausdrücke von zur Koexistenz verbundenen Seinsbestimmungen, scheint eine bereits anfängliche Überzeugung von Marx zu sein. Und tatsächlich: nur von einer solchen Ontologie aus wird der Vorwurf gegen Feuerbach, nur eine stumme Gattungsmäßigkeit zu kennen, die Forderung, die menschliche als über die Stummheit hinausgehende anzuerkennen, fundiert und verständlich.

Die stumme (nicht bewußt gewordene, keinen bewußten Ausdruck suchende und findende, jedoch in den realen Seinsprozessen real zum Ausdruck kommende) Gattungsmäßigkeit erscheint mithin als generell ontologisch grundlegende Kategorie des organischen Naturseins. Da in der anorganischen Natur selbst die leisesten Ansätze zu irgendeinem Bewußtsein fehlen, die die Beziehungen der Gegenstände und ihrer Prozesse theoretisch auch nur begleiten konnten, können wir auf diesem Seinsgebiet nur von objektiv feststellbaren (also: stummen) Gattungsmäßigkeiten sprechen. Die ontologische Grundtatsache jedoch, daß die Gattung einerseits nur in den Einzelexemplaren unmittelbar seiend ist, obwohl andererseits Sein und Seinsprozeß eines jeden Exemplars dieselben Bestimmungen der Gattungsmäßigkeit offenbart, zeigt, daß derselbe kategorielle Zusammenhang — nach Marx sind Kategorien Daseinsformen, Existenzbestimmungen — auch in der anorganischen Natur eine grundlegende Seinsweise ist. Die idealistische Irreführung besteht hier darin, in der Allgemeinheit der Gattungsmäßigkeit nicht

37 {17} MEGA, I/1, S. 510
38 {18} Ebd, S. 502
39 {19} Ebd., S. 506.

mas em apreender a lógica específica do objeto específico.«[40] Não é difícil ver que aqui Marx se refere às conexões legais dos concretos desenvolvimentos do ser, dos processos reais. Essa crítica filosófica geral traz à expressão precisamente nossa questão concernente a relação do singular com o geral e vice-versa. Diz Marx, sobre a forma silogística de Hegel: »Pode-se dizer que, em seu desenvolvimento do silogismo racional, toda a transcendência e o místico dualismo de seu sistema tornam-se evidentes. O termo médio é o estranho rígido grilhão, a oposição dissimulada entre universalidade e singularidade.«[41] E mais tarde, complementando e sumariando: »Todavia, quando Hegel trata a generalidade e a singularidade, os momentos abstratos do silogismo, como opostos reais, é esse precisamente o dualismo fundamental da sua lógica«.[42] Que a generalidade e a singularidade não são, portanto, oposições lógicas, nem no sentido da lógica hegeliana nem em geral, mas expressões no pensamento da combinada coexistência de determinações de ser, parece ser uma convicção inicial de Marx. E, de fato: apenas a partir de uma tal ontologia tornam-se fundados e compreensíveis tanto a admoestação contra Feuerbach, de reconhecer apenas uma generidade muda, quanto a exigência de reconhecimento do humano que vai para além do mutismo.

A generidade muda (não tornada consciente, que não busca nem encontra qualquer expressão consciente, mas que se expressa realmente nos processos reais do ser) aparece, com isso, como categoria ontológica geral fundamental do ser da natureza orgânica. Já que na natureza orgânica falta até mesmo o mais débil rudimento de qualquer consciência que possa ao menos acompanhar teoricamente os objetos e seus processos, podemos falar nesta esfera de ser apenas de uma generidade constatável objetivamente (portanto, muda). Contudo, o fato ontológico fundamental de que o gênero, por um lado, é existente imediatamente apenas nos exemplares singulares, ainda que, por outro lado, ser e processo de ser de todos os exemplares revelem as mesmas determinações da generidade, mostra que esta mesma conexão categorial — após Marx, as categorias são formas de ser, determinações da existência — também é um modo de ser básico na natureza inorgânica. O engano idealista consiste aqui em não enxergar a generalidade da generidade como

40 {17} Marx: Crítica à filosofia do direito de Hegel. Boitempo, São Paulo, 2005, p.108.
41 {18} Marx: Crítica à filosofia do direito de Hegel. Boitempo, São Paulo, 2005, p.101 (com modificação).
42 {19} Marx: Crítica à filosofia do direito de Hegel. Boitempo, São Paulo, 2005, p.105.

einen Seinsausdruck, sondern bloß eine Denkbestimmung (Abstraktion) zu erblicken. Diese »Abstraktion« ist jedoch nie eine vom wahren Wesen der seienden Gegenständlichkeit loslösbare, nur in sekundär abgeleiteter Weise eine gedankliche Bestimmtheit. Sie ist nichts mehr als die gedankliche Feststellung eines seienden Tatbestandes. Daß in der anorganischen Natur physikalische oder chemische Prozesse zur Auflösung von Gegenständlichkeitsformen führen können, daß in solchen Fällen der so veränderte Gegenstand bereits objektiv einer anderen Gattung angehören kann als früher, hebt dieses Verhältnis von Einzelexemplar und Gattung nicht auf. Da die Beziehung der Gegenstände zueinander in dieser Seinssphäre wesentlich ein bloßes Anderssein ist, fügt sich ein solcher Gattungswechsel zwanglos in die Totalität der Bewegungszusammenhänge des anorganischen Seins ein.

Mit der Entstehung des Organismus entsteht insofern eine radikale Änderung der anorganischen Natur gegenüber, als jeder Organismus ein von inneren Kräften bewegter Komplex ist, bei dem Entstehen und Vergehen fundierende Bestimmungen seiner Seinsweise sind. (Vor und nach diesem Reproduktionsprozeß sind die Bestandteile des Organismus bloß etwas innerhalb des anorganischen Seins Seiendes.) Dieser Reproduktionsprozeß der einzelnen Organismen verläuft in den Rahmen ihrer jeweiligen Gattungsmäßigkeit und ist seinem Wesen nach eine Wechselbeziehung zwischen dem Organismus und der direkten Einwirkung vorwiegend physisch-chemischer Prozesse seiner gattungsmäßig bestimmten Umwelt; daß auch Gegenstände der organischen Natur zu einer solchen Umwelt gehören können, hebt diesen Tatbestand nicht auf. Erst auf höherer Stufe, wo der Reproduktionsprozeß des Organismus seine selbständige Bewegtheit in seiner Umwelt voraussetzt, entstehen die biologischen Umarbeitungen der physikochemischen Prozesse der Umwelt (Lichtstrahlen werden z. B. als Farben, Luftschwingungen als Töne etc. biologisch umgewandelt). Diese Seinstatsache hat zur tendenziellen Folge eine jeweils konkret bestimmte Kommunikation zwischen den Gattungsexemplaren durch Zeichen (Laute etc.), in denen für die Reproduktion wichtige Tatbestände (Nahrung, Gefahr, geschlechtlicher Verkehr etc.) angezeigt werden, um in bestimmten für die Reproduktion wichtigen Situationen diese gattungsmäßig richtige Reaktion zu ermöglichen. Ein sich selbständig bewegender Organismus kann sich nunmehr nur in einer Umwelt reproduzieren, deren dafür wichtigsten, typischsten Vorkommnisse ihm bekannt und in diesem Rahmen auch innerhalb der Gattung mitteilbar geworden sind.

Das ist die Stufe der Seinsentwicklung, die Marx in der Korrektur der Konzeption Feuerbachs als stumme Gattungsmäßigkeit bezeichnet hat. (In der anorganischen Natur würde eine solche Bezeichnung die vollendete, physikalisch-chemische

uma expressão do ser, mas simplesmente como uma determinação do pensamento (abstração). Esta »abstração«, todavia, não é jamais destacável da verdadeira essência da objetividade existente, apenas de modo secundariamente derivado é uma determinabilidade do pensamento. Ela nada mais é que a constatação intelectual de um estado de coisa existente. Que na natureza inorgânica processos físicos ou químicos podem conduzir à dissolução de formas de objetividade e que, em tal caso, o objeto assim modificado pode pertencer já objetivamente a um outro gênero do que antes, não supera esta relação do exemplar singular com o gênero. Já que a relação dos objetos entre si, nessa esfera de ser, é essencialmente o de mero ser-outro, uma tal mudança de gênero se encaixa sem restrições na totalidade das conexões de movimento do ser inorgânico.

Com o surgir do organismo surge, nesse sentido, uma alteração radical ante a natureza inorgânica, na medida em que todo organismo é um complexo movido por forças internas, cujas determinações fundantes do seu modo de ser são o surgir e a perecer. (Antes e depois desse processo de reprodução, os elementos do organismo são apenas meramente existentes no interior do ser inorgânico.) Este processo de reprodução dos organismos singulares procede no quadro da sua respectiva generidade e sua essência é uma inter-relação entre o organismo e o efeito direto dos processos predominantemente físico-químicos do seu mundo ambiente determinado pelo seu gênero; que objetos da natureza orgânica possam pertencer a um tal mundo ambiente não supera este estado de fato. Apenas em um estágio superior, em que o processo de reprodução dos organismos pressupõe uma mobilidade independente em seu mundo ambiente, é que surgem as modificações biológicas dos processos físico-químicos do mundo ambiente (por exemplo, raios de luz biologicamente transformados em cores, ondas de ar em sons, etc.). Esse fato ontológico tem por consequência tendencial uma comunicação por sinais (sons, etc.) entre exemplares da espécie, sempre concretamente determinada, em que sinalizam estado de coisas importantes para a reprodução (alimento, perigo, relação sexual, etc.), para possibilitar aquelas reações genericamente corretas às determinadas situações importantes para a reprodução. Um organismo que se move independentemente só pode, de agora em diante, reproduzir-se em um mundo ambiente em que as ocorrências importantes, típicas, são reconhecidas e, nesta moldura, sejam também comunicáveis no interior da espécie.

Este é o estágio de desenvolvimento ontológico que Marx, ao corrigir a concepção de Feuerbach, denominou de generidade muda. (Na natureza inorgânica, uma tal designação falsificaria toda a exterioridade químico-física

Äußerlichkeit der Wechselbeziehungen verfälschen. Stummsein setzt bereits zumindest eine abstrakte Möglichkeit der Mitteilungen voraus und von einer solchen kann auf dieser Stufe noch keine Rede sein.) Der Sprung in allen wesentlichen Beziehungen des sich gattungsmäßig reproduzierenden Organismus kann daher nicht überschätzt werden; es beinhaltet eine radikale Wandlung in allen Beziehungen des Organismus zu seiner Umwelt, freilich eine, die die dahin führende, hier bloß in den gröbsten Zügen skizzierte, Entwicklung in allen ihren Momenten voraussetzt. In diesem Sprung ist also dem Sein nach beides enthalten: sowohl eine Kontinuität, die sich auf der höheren Stufe auch als ein Bewahren bestimmter Grundstrukturen zeigt, wie ein Bruch der Kontinuität, den man als Entstehen völlig neuer Kategorien beobachten kann. Wir wollen die Hauptbestimmungen in bezug auf beide Verbindungsweisen vor allem vom Standpunkt des neu-alten Verhältnisses von Exemplar und Gattung etwas näher betrachten.

Wir wissen bereits, daß die seinshafte Grundlage des Sprunges die Verwandlung der passiven Anpassung des Organismus an die Umwelt in eine aktive gewesen ist, wodurch die Gesellschaftlichkeit als neue Weise der Gattungsmäßigkeit überhaupt entsteht und ihren unmittelbar vorhandenen rein biologischen Charakter allmählich prozeßhaft überwindet. Auch hier ist es ontologisch unbedingt notwendig, auf die seinshafte Koexistenz der beiden Sphären hinzuweisen. Eine abstrakt ähnliche, in konkreten Bestimmungen freilich völlig andere Koexistenz besteht auch im Sprung zwischen anorganischer und organischer Natur. Und indem der in seiner Gesellschaftlichkeit sein bloß biologisches Dasein überschreitende Mensch doch nie aufhören kann, eine biologische, sich biologisch reproduzierende Seinsbasis zu haben, kann er auch seine Verbindung mit der anorganischen Sphäre nie abreißen. In dieser doppelten Hinsicht hört der Mensch nie auf, *auch* Naturwesen zu sein. Freilich in einer Weise, daß das Naturhafte in ihm und in seiner (gesellschaftlich) umgemodelten Umwelt immer stärker von gesellschaftlichen Seinsbestimmungen dominiert werden, während die biologischen dadurch nur qualitativ verändert, aber nie völlig aufgehoben werden können.

Die aktive Weise der Anpassung an die Umwelt (der Tendenz nach: Ummodeln der Umwelt, ihre in dieser Wechselbeziehung entstehende tendenzielle Anpassung an die neu produzierten Bedingungen der Reproduktion) ist dabei der springende Punkt. Aus ihrer bloßen Tatsächlichkeit folgt eine Reihe von Bestimmungen, die das eigentliche Menschsein, sein Zugehören zu einer Gattung von ganz anderem Typus ausmachen. Von dem Entstehen und Wesen der teleologischen Setzung in der Arbeit, aus der Arbeit haben wir bereits gesprochen Die spätere spezifische Behandlung dieses Themenkreises wird allmählich den weitesten Kreis der menschlichen Praxis beleuchten. Aber selbst wenn wir nur das

das inter-relações. Ser mudo pressupõe, ao menos, uma possibilidade abstrata de comunicações, e acerca disso nem sequer pode ser falado neste patamar.) O salto, em todas as relações essenciais do organismo que se reproduz genericamente, não pode ser, por isso, superestimado; contém uma alteração em todas as relações do organismo com seu mundo ambiente, contudo, uma alteração que pressupõe, em todos os seus momentos, o desenvolvimento que a ele conduz, aqui apenas esboçado em seus traços mais amplos. Neste salto, portanto, o ser está contido em ambos: tanto uma continuidade, que se mostra com o preservar de determinadas estruturas fundamentais nos estágios superiores, quanto uma ruptura da continuidade, o que pode ser observado com o nascimento de categorias inteiramente novas. Queremos observar algo mais de perto as determinações principais no que se refere a ambos os modos de ligação do exemplar e do gênero, antes de tudo do ponto de vista da relação novo-velho.

Já sabemos que a base ontológica do salto foi a transformação da adaptação passiva ao mundo ambiente do organismo em uma ativa, pela qual surgiu a socialidade como novo modo de generidade no seu todo; seu puro caráter biológico imediatamente existente é gradual e processualmente ultrapassado. Também, aqui é ontologicamente incondicionalmente necessário apontar a coexistência ontológica de ambas as esferas. Uma coexistência abstratamente similar, contudo, em determinações concretas completamente outra, existe também no salto entre a natureza inorgânica e a orgânica. Porque o ser humano, por sua socialidade, ultrapassa mas jamais interrompe sua mera existência biológica e jamais cessa de ter uma base biológica de ser que se reproduz biologicamente, ele também jamais pode romper sua ligação com a esfera inorgânica. Neste duplo aspecto, o ser humano jamais cessa de ser *também* essência natural. Admissivelmente em um modo que torna nele e em seu (socialmente) remodelado mundo ambiente, sempre mais fortemente dominantes sobre o que é natural, as determinações sociais de ser, enquanto as biológicas, através disso, podem apenas ser qualitativamente alteradas, jamais, contudo, completamente superadas.

O modo ativo de adaptação ao mundo ambiente (a tendência a: remodelar o mundo ambiente, sua adaptação tendencial às novas, surgidas desta inter-relação, condições produzidas de reprodução) é com isso o ponto de salto. De sua mera facticidade segue-se uma série de determinações que perfazem o próprio ser-humano, seu pertencimento a um gênero de tipo de todo diferente. Já falamos do surgimento e da essência da posição teleológica no trabalho, a partir do trabalho. O posterior tratamento específico deste círculo temático esclarecerá gradualmente o círculo mais amplo da práxis humana. Mas, mesmo que apenas encaremos abstratamente, como agora,

bloße Faktum, daß jede Praxis eine teleologische Setzung zur Grundlage hat, selbst so abstrakt wie hier ins Auge fassen, muß uns klar werden, daß jede teleologische Setzung das Entstehen der nur in Koexistenz seinsmöglichen Subjekt-Objekt-Dualität zur Voraussetzung und Folge haben muß. Ihr allmähliches Entstehen, wir wissen noch nicht genau in wie vielen Jahrtausenden, erhellt und verdeckt zugleich die völlige Neuartigkeit dieser Seinsbestimmung. Einerseits kann nämlich dieser Prozeß, soweit er in seinen Etappen richtig erkannt und gedeutet wird, sehr viel zur Konkretisierung dieser neuen Bestimmung des gesellschaftlichen Seins beitragen, andererseits kann eine gedankliche Isolation von Entwicklungsstufen, ihrer entfernten oft nur scheinbaren Ähnlichkeit zu gewissen Anläufen in der tierischen Entwicklung, die, rein biologisch bleibend, in Sackgassen der Entwicklung stehenbleiben, die Erkenntnis des Prozesses in falsche Bahnen überleiten.

Jedenfalls setzt, eine vom Standpunkt der Gattungsmäßigkeit äußerst wichtige Entwicklungstendenz ein: die allmähliche Verwandlung der Einzelheit in Individualität. Einzelheit ist nämlich, ebenso wie Allgemeinheit, eine der Grundkategorien eines jeden Seins: es gibt kein Seiendes, das nicht zugleich als Exemplar seiner Gattung (allgemein) und als einzelne Gegenständlichkeit (einzelnes) existieren würde. Leibniz hat dies nach einer berühmten Anekdote der Hofdamen an den Pflanzeblättern demonstriert. Solange jedoch die Beziehung zu den anderen Gegenständen, auch die passive Anpassung des Organismus an seine Umwelt, sich noch nicht zu einer Subjekt-Objekt-Beziehung erhöht, muß die Einzelheit eine bloße Naturtatsache bleiben. So auch beim Menschen. Die längst gemachte Feststellung, daß jeder Mensch einen einzigartigen, bei anderen nie wiederkehrenden Fingerabdruck hat, geht in seinem ontologischen Gehalt nicht über das Blätterbeispiel von Leibniz hinaus. Natürlich hätte Leibniz diese seine noch höchst abstrakt-allgemeine These etwa auch an den Kieselsteinen der Parkwege illustrieren können.[43]

Die wirkliche Entwicklung der immer gesellschaftlich, nie bloß naturhaft fundierten Individualität aus der bloß naturhaften Einzelheit ist ein höchst komplizierter Prozeß, dessen Seinsgrundlage zwar die teleologischen Setzungen der Praxis mit allen ihren Begleitumständen bilden, der aber selbst keineswegs teleologischen Charakters ist. Daß auf relativ höheren Entwicklungsstufen die Menschen selbst, mehr oder weniger bewußt, Individualitäten sein wollen, daß diese ihre Absicht oft zum Inhalt teleologischer Setzungen werden kann, hebt diese Grundtatsache nicht auf. Schon darum nicht, weil es einer langen, anfangs sehr langsamen Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse bedarf, um das Problem der Individualität überhaupt als reales und vor allem als allgemeines Problem auftauchen zu lassen. Es ist zwar richtig, daß die Arbeit und

43 {Nota da tradução} No manuscrito (p.45), neste ponto o parágrafo é interrompido. Benseler e Scarponi (p.45), ambos não sinalizaram o final do parágrafo, o mesmo em Vaisman (p.81) e Monville (p.83).

o mero fato de que toda práxis tem uma posição teleológica por base, deve tornar claro como toda posição teleológica tem de ter, por pressuposto e consequência, o emergir da dualidade-sujeito-objeto, que apenas em coexistência é ontologicamente possível. Seu surgimento, paulatino, ainda não sabemos com precisão em quantos milhares de anos, esclarece e vela ao mesmo tempo a completa novidade dessa determinação de ser. Por um lado, pode este processo, na medida em que suas etapas forem corretamente conhecidas e indicadas, muitíssimo contribuir para a concretização da nova determinação do ser social; por outro lado, um isolamento pelo pensamento dos estágios de desenvolvimento, sua remota e frequentemente apenas aparente semelhança a certos impulsos no desenvolvimento animal, os quais permanecendo puramente biológicos conduzem a becos sem saída, pode levar o conhecimento do processo a caminhos equivocados.

Em todo o caso, insere-se uma tendência de desenvolvimento extremamente importante do ponto de vista da generidade: a gradual transformação da singularidade em individualidade. A singularidade é, precisamente, tal como a generalidade, uma das categorias fundamentais de todo ser: não há existente que não exista ao mesmo tempo como exemplar de seu gênero (geral) e como objetividade única (singular). Leibniz o demonstrou às damas da corte com sua famosa anedota sobre as folhas de grama. Contudo, na medida em que a relação com outros objetos, bem como a adaptação passiva do organismo ao seu ambiente não se eleva a uma relação sujeito-objeto, a singularidade tem que permanecer um simples fato natural. Portanto, também para os seres humanos. A constatação, de há muito, de que cada ser humano possui uma impressão digital única, que não retorna jamais, não vai além, no seu conteúdo, do exemplo da folha de Leibniz. Naturalmente, Leibniz poderia ter ilustrado esta sua tese, altamente geral-abstrata, por exemplo, com os seixos das veredas do parque.

O desenvolvimento real da individualidade, sempre social, jamais meramente fundada pela natureza, a partir da mera singularidade natural, é um processo altamente complicado, cuja base ontológica é constituída pelas posições teleológicas das práxis com todas as suas circunstâncias, mas que, absolutamente, não é, em si mesmo, de caráter teleológico. Esse fato fundamental não é superado quando, em estágios relativamente elevados do desenvolvimento, os próprios seres humanos mais ou menos conscientes desejam ser individualidades e esta sua intenção pode, com frequência, tornar-se conteúdo de posições teleológicas. Já porque se necessita um longo, no início muito lento, desenvolvimento das relações sociais, para deixar-se emergir o problema da individualidade como real e, antes de tudo, como geral. É, de fato, correto que o trabalho e

alle Formen der Praxis, die aus ihr unmittelbar entspringen, von Anfang an auf den arbeitenden, praktisch tätigen Menschen komplizierte Rückwirkungen ausüben; seine Tätigkeit in eine immer ausgedehntere und zugleich differenziertere und bewußtere verwandeln, wodurch das Subjekt-Objekt-Verhältnis immer stärker und simultan immer intensiver im menschlichen Leben zu einer dominierenden Kategorie wird. Zugleich, den eben geschilderten Prozeß fundierend, baut sich erst allmählich auch die Gesellschaftlichkeit der Gesellschaft real auf und bringt damit für die teleologischen Setzungen extensiv wie intensiv ein immer größeres Betätigungsfeld hervor, indem sie freilich zugleich in primär gesellschaftlich begründeter Weise dieses wachsende Feld der Betätigung ausbaut, konkretisiert, und, wo notwendig, begrenzt. So steht, infolge der Praxis, der sich zu einer immer entfalteteren Vielseitigkeit ausbildende Mensch einer Gesellschaft und ihrem Stoffwechsel mit der Natur, ihrer Ausbildung von Organen zur eigenen Erhaltung, etc. gegenüber, wodurch die objektive Verkörperung der Gattungsmäßigkeit nicht nur wächst, in vielen Hinsichten immer vielfältiger wird, sondern zugleich vermehrte und differenziertere Forderungen an den in ihr praktisch tätigen Einzelmenschen stellt. Dieser Prozeß, der sich objektiv und subjektiv, in ständiger Wechselwirkung von Objektivität und Subjektivität abspielt, läßt erst jene Seinsgrundlagen entstehen, aus welchen die ursprüngliche, noch vielfach bloß naturhafte Einzelheit des Menchen allmählich den Charakter der (gesellschaftlichen, nur in Gesellschaftlichkeit möglichen) Individualität erhalten kann.

Wir werden uns in unseren späteren Darlegungen weitaus eingehender und konkreter mit diesem Problemkomplex beschäftigen. Hier kam es nur darauf an, anzudeuten, daß die Entstehung von Subjekt und Objekt in der gesellschaftlichen Praxis erst im Laufe eines langwierigen Prozesses dazu führen kann, den Problemkomplex der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit in ihrer eigentlichen Seinsweise ins Leben zu rufen, indem für den Menschen in seiner Praxis nicht bloß die konkreten Gegenstände, auf deren Existenz und Bearbeitung der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur beruht, zu Objekten werden, denen er nunmehr als Subjekt der gesellschaftlichen Praxis gegenübersteht, sondern durch die daraus entspringenden Formen der Gesellschaftlichkeit selbst, letzten Endes, wie Marx hervorhob, die eigene Gattungsmäßigkeit als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse entstehen zu lassen.

Diese Wandlung zeigt sich prägnant darin, daß in der Sprache eine völlig neue Kommunikationsform der Gattungsexemplare untereinander entsteht. Marx bestimmt diese neue Lage in der Entwicklung der Gattungsmäßigkeit des Menchen in bezug auf die Sprache, wie folgt: »Die Sprache ist so alt wie das Bewußtsein — die Sprache ist das praktische, auch für andere Menschen existieren-

todas as formas de práxis que dele imediatamente se originam, desde o início exercem sobre o ser humano que trabalha, que age praticamente, complicados efeitos retroativos; sua atividade se torna cada vez mais extensiva e, ao mesmo tempo, diferenciada e consciente, com o que a relação-sujeito-objeto torna-se sempre mais forte e, simultaneamente, uma categoria cada vez mais intensivamente dominante da vida humana. Ao mesmo tempo, fundando o processo há pouco descrito, a socialidade da sociedade também se constrói paulatinamente e com isso traz para as posições teleológicas, uma esfera de atividade, extensiva e intensivamente cada vez mais ampla, mesmo quando, contudo, de modo primariamente socialmente fundado, concretize, precise e, onde necessário, delimite este crescente campo de atividade. Portanto, em consequência da práxis, o ser humano que se forma se coloca em uma multilateralidade sempre mais desenvolvida ante uma sociedade e o seu metabolismo com a natureza, o seu desenvolvimento de órgãos para sua própria preservação, etc., através do que a corporificação objetiva da generidade não apenas cresce, em muitos sentidos, torna-se sempre mais multifacetada mas, ao mesmo tempo, coloca crescentes e mais diferenciadas demandas ao ser humano singular que age praticamente. Esse processo, que ocorre objetiva e subjetivamente em constante interação da objetividade com a subjetividade, permite surgir as bases ontológicas a partir dos quais a unitariedade do ser humano, originariamente em muitos aspectos ainda meramente natural, pode gradualmente receber o caráter (social, apenas possível em sociabilidade) de individualidade.

Ocupar-nos-emos, em nossas exposições posteriores, mais detalhada e concretamente desse complexo de problemas. Aqui importa apenas indicar que o surgimento do sujeito e do objeto na práxis social apenas no curso de um longo processo pode conduzir o complexo de problemas da generidade não mais muda a trazer à vida seu específico modo de ser na medida em que, para os seres humanos, tornam-se objetos (*Objekten*), em suas práxis, não meramente os objetos (*Gegenstände*)[44] concretos em cuja existência e elaboração o metabolismo da sociedade com a natureza se baseia e que ele, a partir de agora, confronta como sujeito da práxis social, mas por meio de formas da própria socialidade que daqui emergem, por último, como Marx enfatizou, deixa-se emergir a própria generidade como *ensemble* das relações sociais.

Essa mudança se mostra concisamente em que na linguagem surge uma forma plenamente nova de comunicação entre os exemplares do gênero. Marx determina essa nova situação no desenvolvimento da generidade do ser humano no que se refere à linguagem, como se segue: »A linguagem é tão antiga quanto a consciência — a linguagem é a consciência real prática, que existe para os outros homens,

44 {Nota da tradução} Lukács aqui, mas também na p.281 deste volume e na p.29 do volume 14 (capítulo do trabalho), emprega uma contraposição que 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. Nesta passagem, Monville (p.84) optou por traduzir »Gegenstände« por »choses concrètes« e »Objekten«, por »des objets«; Scarponi (p.46), por »le cosa« e »oggetti« respectivamente e Vaisman (p.82) traduziu »Objeketn« por »objetos« e »Gegenstände« por »coisas concretas«.

de, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewußtsein, und die Sprache entsteht, wie das Bewußtsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit anderen Menschen.«[45] Natürlich entsteht auch die Sprache nicht als eine »Schöpfung aus dem Nichts«, sondern sie hat — trotz des Sprungcharakters ihrer Genesis, die sie qualitativ von allen ihren Vorformen unterscheidet — als Mitteilungsweise zwischen den Exemplaren einer Gattung ihre Vorgeschichte in den Mitteilungsformen der höheren Tiere durch Zeichen. Der Sprung enthält eine gedoppelte inhaltlich-formelle Grundlage. Erstens muß die Sprache, um Sprache zu sein, über die bloße Situationsgebundenheit der Zeichen und über ihre rein konkret einmalige Beziehung zu einem unmittelbaren, gegenwärtigen Handeln hinausgehen. Wenn etwa ein Vogel (Huhn, Gans, unter Umständen auch Wildgans) auf den Anblick eines Raubvogels in der Luft mit bestimmten Zeichen reagiert, so ist darin eine wirkungsvolle Reaktion auf eine bestimmte und konkrete Lebensgefahr in der Umwelt und die unmittelbare Abwehrreaktion mit einer sehr weitgehenden Präzision in ihrer Einmaligkeit gegeben. Aus dem genauen und pünktlichen Funktionieren solcher Reaktionsweisen folgt jedoch keineswegs, daß etwa der betreffende Vogel diesen Feind unter völlig anderen Umständen auch nur als »denselben« festzustellen imstande wäre. Die Bekanntheit mit einer solchen lebensgefährdenden Drohung beinhaltet keineswegs die Identifikation des Bedrohers mit seinem Sein an sich, also eine Erkenntnis des Bedrohers, der außer dieser Funktion für den bedrohten Organismus als Seiendes an sich noch eine große Reihe von für sich selbst praktisch relevanter Eigenschaften besitzt. (Die Menschen konnten zum Beispiel auf einer höheren Stufe ihrer Entwicklung Raubvögel als Helfer in ihrer Jagdbetätigung verwenden.) Die menschliche Beziehung zur Naturumwelt beinhaltet also die Identität des betreffenden Gegenstandes in Situationen, die über jedes jeweils gegebene unmittelbare Verhältnis hinausgehen. Aus dem Bekanntsein (aus dem konkret-unmittelbaren Fürunssein) entwickelt sich eine Erkenntnis des Ansichseins. Marx drückt dieses neue Verhältnis, das sich im Bewußtwerden, in der Sprache objektiviert, so aus, daß für den arbeitenden Menschen ein »Verhältnis« zu den anorganischen und organischen (und später auch gesellschaftlichen) Gegenständen und Beziehungen seiner Umwelt, der er sich mit Arbeit und weiterer Praxis aktiv anpaßt, in steigendem Maße vorhanden ist, während das Tier sich zu Nichts und überhaupt nicht »verhält«. »Für das Tier existiert sein Verhältnis zu andern nicht als Verhältnis.«[46]

45 {20} MEGA I/5, S. 20.
46 {21}Ebd.

e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com os outros homens.«[47] Naturalmente, mesmo a linguagem não surge como uma »criação do nada« — apesar do caráter de salto de sua gênese que a diferencia qualitativamente das formas precedentes —, enquanto meio de comunicação entre os exemplares de um gênero, tem uma pré-história nas formas de comunicação por sinais dos animais superiores. O salto contém uma dupla base conteudístico-formal. Em primeiro lugar, a linguagem, para ser linguagem, deve ir para além da mera dependencialidade da situação dos sinais, da sua relação puramente concreta, unilateral, a um imediato ato presente. Quando, por exemplo, uma ave (galinha, ganso, sob circunstâncias também ganso selvagem) reage com determinados sinais ao avistar uma ave de rapina no ar, é uma reação plenamente efetiva a um determinado e concreto perigo mortal no mundo ambiente, e de uma imediata reação defensiva dada com uma ampla precisão em sua unicidade. Do preciso e pontual funcionamento de tais modos de reação não se segue, de maneira alguma, por exemplo, que o pássaro concernente, sob circunstâncias totalmente outras, seja capaz de perceber este inimigo sequer apenas como »o mesmo«. A familiaridade com uma tal ameaça mortal não implica, de maneira alguma, a identificação do que ameaça com o seu ser em si, portanto, um conhecimento do que ameaça como existente em si que ainda possui, por si próprio, uma grande série de propriedades relevantes na prática além dessa função para o organismo ameaçado. (Os seres humanos puderam, por exemplo, em um estágio elevado do seu desenvolvimento, utilizar aves de rapina como auxiliares em suas atividades de caça.) A relação humana com o mundo ambiente natural implica, portanto, a identidade do objeto em questão em situações que vão para além de cada relação dada diretamente. A partir do ser-conhecido (a partir do concreto-imediato ser-para-nós) se desenvolve um reconhecimento do ser-em-si. Marx expressa esta nova relação, o tornar-se consciente objetivado na linguagem, assim que para os seres humanos que trabalham existe em medida crescente uma »relação« com os objetos e com as relações inorgânicos e orgânicos (e, depois, também sociais) de seu mundo ambiente, aos quais ele ativamente se adapta com seu trabalho e sua práxis, enquanto o animal absolutamente não se »relaciona« com nada. »Para o animal, sua relação com os outros não existe como relação.«[48]

47 {20} Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p.33-34. {Nota da tradução} Vaisman (p.83) e Scarponi (p.46) e Monville (p.84).introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.47) e em Benseler.
48 {21} Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p.35.

Das ist ohne Frage ein entschieden qualitativer Sprung. Man darf aber dabei nie vergessen, daß im qualitativ Neuen zugleich eine wesentliche Seinsbestimmung des ursprünglichen Ausgangspunkts aufbewahrt bleibt: die unmittelbare und unzertrennbare Einheit der Gattung mit dem jeweils praktisch in Betracht kommenden Gattungsexemplar. Die Aufhebung der Situationsgebundenheit in der Sprache bedeutet also keineswegs auch die der darin untrennbar vorhandenen Gattungsgebundenheit. Im Gegenteil, ihre Verstärkung, infolge des Erkanntwerdens. Je mehr bei Gattung wie Exemplar die Momente des Ansichseins hervortreten, was ja gerade den Hauptgehalt dieser Überwindung ausmacht, desto mehr beherrscht in den durch die Sprache vermittelten, selbständigen Momenten die unmittelbare Praxisbezogenheit und damit die bloß unmittelbare Kenntnisnahme fremder Gattungsmäßigkeit erkenntnismäßig überwindende objektive Gattungsmäßigkeit das Weltbild. Sie bezeichnet ein unaufhebbares Beharren eines jeden Exemplars in seiner Gattungsmäßigkeit, immer unabhängiger davon, was seine jeweilige konkrete Situation, sein konkretes Funktionieren darin etc. auch sei. Erst so wird die Feststellung von Marx, daß der Mensch als Gattungswesen in einer durch die faktischen Grundlagen seiner Praxis bestimmten Weise sich zu den anderen Gattungen, zu deren Exemplaren »verhält«, verständlich. Was Hegel schon am Anfang seiner »Phänomenologie« als Ausgangspunkt für das menschliche Denken, als Forderung für dessen Höherentwicklung feststellt, daß das Bekannte, weil es bekannt ist, noch nicht erkannt ist, verwirklicht sich für den Menschen des Alltagslebens bereits in seiner Sprache. Um etwas zum sprachlichen Ausdruck bringen zu können, muß seine Bezeichnung durch das Wort diese gedoppelte reale Beschaffenheit erfassen und zum Ausdruck bringen: einerseits die beharrende Identität eines jeden Exemplars in dem ihm eigenen Geradesosein, andererseits und in davon unzertrennbarer Weise zugleich seine Untrennbarkeit von seiner eigenen Gattungsmäßigkeit. Es ist deshalb keineswegs Zufällig, daß das anfängliche menschliche Denken, die Fähigkeit, die Gegenstände zu benennen als Zeichen seiner Herrschaft über sie aufgefaßt hat. (Auch hier mag an die mosaische Schöpfungsgeschichte erinnert werden, wo der Mensch mit dem Benennen der Tiere seine Herrschaft über sie dokumentiert.) Und so sehr in der Anfangszeit dieses Zusammenfallen vom Benennen und Beherrschen auch stets magisch- mystische Überspannungen erfährt, so sehr bleibt es in der Prosa der realen Praxis das theoretische Fundament der erfolgreichen aktiven Anpassung des Menchengeschlechts an seine Umwelt.

Hier soll nur von diesem seiend grundlegenden Verhältnis im gesellschaftlichen Sein die Rede sein. Natürlich ist die Entstehung seines Ausdrucks in der Sprache gleichfalls ein Prozeß: der Weg von der beschränkten Konkretheit des bloß

Isto é, sem dúvida, um salto qualitativo decisivo. Não se pode, todavia, jamais esquecer que, no qualitativamente novo, permanece ao mesmo tempo preservada uma determinação ontológica essencial do ponto de partida originário: a unidade imediata e inseparável do gênero com o respectivo exemplar do gênero em consideração na prática. Portanto, a superação, na linguagem, da dependencialidade da situação não significa, de maneira alguma, também a superação da inseparável dependencialidade para com o gênero nela existente. Ao contrário, significa sua intensificação como consequência do tornar-se reconhecida. Quanto mais se sobressaem, tanto no gênero, quanto no exemplar, os momentos do ser-em-si, o que perfaz o principal conteúdo dessa ultrapassagem, tanto mais predomina, nos momentos independentes mediados pela linguagem, a imediata orientabilidade à práxis e, com ela, a mera informação imediata de uma generidade estranha ultrapassada pelo conhecimento da generidade objetiva da imagem de mundo. Ela descreve uma inexorável persistência de cada exemplar em sua generidade, sempre independente de como seja sua respectiva situação concreta, seu funcionamento concreto nela, etc. Só assim se torna compreensível a constatação de Marx de que o ser humano, enquanto essência genérica, »se relaciona« com outros gêneros, com outros exemplares, de um modo determinado pelas bases de fato de sua práxis. O que Hegel, já no início de sua »Fenomenologia«, constata como ponto de partida para o pensamento humano, como demanda para o seu desenvolvimento ascendente, que o conhecido, porque é conhecido, não é ainda reconhecido, realiza-se para o ser humano da vida cotidiana já em sua linguagem. Para conseguir levar algo à expressão linguística, deve sua designação através da palavra aprender e levar à expressão essa dupla qualidade real: de um lado, a identidade que persiste de cada exemplar no seu próprio ser-precisamente-assim, de outro lado, e de modo disso inseparável, ao mesmo tempo, sua inseparabilidade de sua própria generidade. Não é, por isso, de maneira alguma casual que o pensamento humano, no seu início, compreendesse a habilidade de nomear os objetos como sinal de seu domínio sobre eles. (Também aqui pode-se relembrar a história mosaica da criação, em que o ser humano documenta, ao dar-lhes nomes, seu domínio sobre os animais.) Por mais que no período inicial essa coincidência entre nomear e dominar tenha experimentado constantemente excessos mágico-místicos, ela permanece, na prosa da práxis real, o fundamento teórico da exitosa adaptação ativa da humanidade ao seu mundo ambiente.

Aqui pode ser falado apenas dessa relação ontológica fundamental no ser social. Naturalmente, a emergência de sua expressão na linguagem é, igualmente, um processo: o percurso da limitada concretude dos meros

Zeichenhaften zur praktisch fruchtbaren »Abstraktion« im sprachlichen Erfassen der Umwelt, zur praktischen Bewältigung ihrer komplizierten Verbindungen von Gegenstandskomplexen, von diesen zugrundeliegenden Prozessen, ist sicher ein langwieriger gewesen. Soweit man ihn heute übersehen kann, war zumindest eine der wesentlichsten Komponenten der Entwicklung das sprachliche Fixieren der eben skizzierten Gattungsmäßigkeit. Also scheinbar ein Weg vom konkret Einmaligen zur gattungsmäßigen »Abstraktion«. Wir sagen scheinbar, denn wenn z. B. in einem Fall, den Levy-Bruhl aufzeichnet, die Klamath-Indianer etwa keinen Ausdruck für den Fuchs haben, dagegen je einen für jede seiner Unterarten, so ist in solchen Fällen die Entstehung der umfassenderen Gattungsbezeichnung (eventuell, was keineswegs unbedingt geschieht, bei Verdrängen der früheren differenzierteren Namen), nicht mehr der Weg vom Zeichen zur Sprache beschritten, sondern der eines Integrationsprozesses innerhalb der Sprache. Wie weit oder eng die Gattungsbegriffe gefaßt werden, an der sprachlichen Einheit von Gattung und Exemplar ändert dieser Prozeß nichts mehr, ebensowenig wie spätere wissenschaftlich exaktere Bestimmungen, z. B. daß etwa der Wal nicht zur Gattung der Fische, sondern zu der der Säugetiere gehört, diese Grundbeziehung nicht aufheben.

Diese Einheit von Entwicklungsfähigkeit und Beharren der Grundbestimmungen, von Elastizität und Solidität macht diesen Fall der ontologischen Welterfassung in der Sprache dazu geeignet, auch den wesentlichen Variationen, die diese Beziehungsart der Objekte für das Subjekt im gesellschaftlichen Sein als Ausdrucksweisen, als Organe des Bewußtmachens, als Fähigkeit in Vorbereitung und Durchführung der zur Praxis notwendigen Setzungen und Entscheidungen folgen zu können. Freilich ist unsere Formulierung insofern nicht wirklich exakt, als die oben betrachteten sprachlichen Fixierungen der Momente des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur ihrem Wesen nach bereits gesellschaftlichen Charakters waren. In jedem Akt der Arbeit ist objektiv betrachtet der vollzogene Übergang vom bloß Bekannten zum Erkannten bereits enthalten, wenn es auch nicht unbedingt eine wirklich bewußte gedankliche Spiegelung erhält. Auch für die Arbeit, für sie erst recht, gilt der für die historische Methodik grundlegende Ausspruch von Marx über die menschliche Praxis: Sie wissen das nicht, aber sie tun es. Die aus dem bloßen Bekanntsein sich entfaltende Erkenntnis kann in der Arbeitspraxis bis zur Routine, bis zum reflexgewordenen Fixiertsein, zur Selbstverständlichkeit werden, ohne daß die ihre Objektivität fixierenden und konkretisierenden Bewußtmachungsakte von den Menschen als solche gedanklich direkt festgehalten werden müßten. In der Objektivität der Praxis muß sich jedoch dabei dieser Prozeß vom Zeichen zur Sprache, vom bloß Bekannten zum mehr oder

sinais à »abstração« prática e frutífera no capturar do mundo ambiente pela linguagem, ao domínio prático das complicadas ligações dos complexos de objetos e dos processos que estão em suas bases, foi certamente longo. Tanto quanto se pode hoje apreender, a fixação linguística da generidade acima esboçada foi, ao menos, um dos componentes essenciais do desenvolvimento. Portanto, aparentemente, um percurso do único concreto à »abstração« genérica. Dizemos aparentemente já que, por exemplo, em um caso descrito por Levy-Bruhl, os índios Klamath não tinham qualquer termo para raposa, em compensação tinham um termo para cada uma das suas subespécies, em tal caso, portanto, o surgimento de um termo que abarque o gênero (eventualmente, o que de maneira alguma ocorre incondicionalmente, com a substituição dos antigos nomes diferenciados) não percorre mais a via dos sinais à linguagem, mas um processo de integração, no interior da linguagem. O quão ampla ou estreitamente sejam apreendidos os conceitos genéricos, não altera em nada a unidade linguística entre gênero e exemplar, do mesmo modo pelo qual a posterior determinação científica mais exata, por exemplo, que a baleia não pertence ao gênero peixe, mas ao mamífero, não supera essa relação fundamental.

Essa unidade entre capacidade de desenvolvimento e permanência de determinações fundamentais, de elasticidade e solidez, faz este caso de assimilação ontológica do mundo na linguagem adequado também para poder acompanhar as variações essenciais deste tipo de relação dos objetos para com o sujeito no ser social como modos de expressão, como órgãos do fazer consciente, como capacidade de preparação e implementação das posições e decisões necessárias para a práxis. Todavia, nossa formulação não é, deste ponto de vista, realmente exata, pois, pela sua essência, já eram de caráter social as acima comentadas fixações pela linguagem dos momentos do metabolismo da sociedade com a natureza. Em todo ato de trabalho está contida, objetivamente considerado, a transição plena do meramente conhecido ao reconhecido, mesmo que isto não obtenha incondicionalmente um reflexo intelectual realmente consciente. Também para o trabalho, para ele com maior razão, vale a, de Marx, observação fundamental, metódica histórica, sobre a práxis humana: não sabem, mas fazem. O conhecimento que se desdobra do mero ser-conhecido pode tornar-se rotina na práxis do trabalho, ser fixado em reflexo condicionado, ser auto-evidente, sem que os atos de consciência dos seres humanos, que fixam e concretizam sua objetividade, tenham de ser, enquanto tais, diretamente retidos pelo pensamento. Na objetividade da práxis, este processo dos sinais à linguagem, do meramente conhecido ao mais

weniger Erkannten, vom unmittelbaren Reagieren auf Ereignisse zum »Verhalten« Gegenstandskomplexen und -prozessen gegenüber bereits vollzogen sein, um als Grundlage der Arbeitspraxis fixiert werden zu können. Denn erst so kommt der Mensch in die Lage, sich zu Seinskomplexen, die in ihrer Gegenständlichkeit bereits ausschließlich oder vorwiegend Produkte des entstandenen gesellschaftlichen Seins sind, entsprechend zu verhalten.[49]

Die qualitativ neue Seinsform der Gattungsmäßigkeit in der Gesellschaft zeigt sich gleich eingangs darin, daß sie pluralistisch ist, d. h. daß sie gerade in der unmittelbaren Praxis sich in von vornherein kleinere gattungsmäßige Einheitsgruppen differenziert, denen gegenüber die allgemein menschliche Gattungsmäßigkeit unmittelbar als bloße Abstraktion zu existieren scheint, obwohl sie — letzten Endes — jene Kraft ist, die die Richtung der Haupttendenzen bestimmt. Wir meinen die grundlegende Tatsache, daß, während die Einzelorganismen in der organischen Natur unmittelbar Exemplare ihrer jeweiligen Gattungen sind, die gesellschaftlich gewordene menschliche Gattung sich zu kleineren, unmittelbar in sich geschlossen scheinenden Einheiten differenziert, so daß der Mensch, indem er in seiner Praxis über die naturhaft-stumme Gattung hinauswirkt, sich als Gattungswesen zu einer bestimmten Bewußtheit über diese Bestimmung seines Seins durcharbeitet, gleichzeitig jedoch bloß als bewußtes Glied einer kleineren Teilform der Gattung zu erscheinen gezwungen ist. Die nicht mehr stumme Gattungsmäßigkeit des Menchen verankert also ihr Selbstbewußtsein nicht direkt in der wirklichen, totalen Gattung der Menschheit, die als Gesellschaft ins Sein treten würde, sondern in diesen ihren unmittelbar ersten partiellen Erscheinungsformen. Die Trennung geht bewußtseinsmäßig so weit, daß die Mitglieder dieser ersten, partiellen, freilich auch als partial nicht mehr stummen Formen der Gattungsmäßigkeit, die der anderen ähnlichen Gruppen praktisch gar nicht als Mitmenschen, als Angehörige derselben Gattung behandeln (Kannibalismus etc.). So scheint sich die nicht mehr stumme menschliche Gattungsmäßigkeit in der unmittelbaren Praxis ganz in selbständige Teile zu zerstückeln. Dabei erscheint es als ontologisch selbstverständlich, daß die unmittelbaren Bewußtseinsformen des Alltagslebens diesem Zerfall weitgehend zu folgen gezwungen sind. Das zeigt ganz klar die Geschichte eines der primären Organe der spezifisch menschlichen Gattungsmäßigkeit, die der Sprache. Wie die Generalentwicklung der Gattungsmäßigkeit des Menchen sich in einem in der Natur unbekannten Pluralismus zeigt, so auch in der Sprache; sie ist ebenfalls von Anfang an pluralistisch vorhanden.

Dieser Pluralismus zeigt jedoch in der menschlichen Gattungsgeschichte eine merkwürdige Dialektik: einerseits ist in den subjektiven Seinstendenzen der Menschen ein sehr starkes Beharrensvermögen dieser ursprünglichen Gegeben-

49 {Nota da tradução} No manuscrito (p.50), aqui termina este parágrafo, não assinalado em Benseler, assinalado em Scarponi (p.50). Monville (p.80), Vaisman (p 86) seguem Benseler.

ou menos reconhecido, das imediatas reações aos eventos até ao »comportamento« ante os complexos e processos de objetos, já deve ter sido realizado para que possa ser fixado como base da práxis do trabalho. Pois, apenas assim, o ser humano chega a condições de comportar-se em correspondência aos complexos de ser que, em sua objetividade, já prevalecente ou exclusivamente surgiram do ser social.

A qualitativamente nova forma de ser da generidade na sociedade se mostra, igualmente desde o início, que ela é pluralística, *i.e.*, que se diferencia, já na práxis imediata, em pequenos grupos genéricos singulares, ante os quais a generidade humana geral parece existir apenas como mera abstração, ainda que — por fim — seja aquela força que determina a direção das tendências principais. Pensamos no fato fundamental de que, enquanto os organismos na natureza orgânica são imediatamente exemplares de seus respectivos gêneros, o gênero humano tornado social aparentemente se diferencia em unidades menores, imediata e fechadas em si mesmas, de tal modo que, na sua práxis — para além do gênero natural-mudo, ao se esforçar por uma certa conscienciosidade sobre essa determinação do seu ser como ser genérico —, é constrangido, ao mesmo tempo, a aparecer apenas como um membro consciente de uma parte menor do gênero. A generidade não mais muda do ser humano, portanto, ancora sua autoconsciência não diretamente no gênero real, total da humanidade, que adentra ao ser como sociedade, mas nestas suas imediatas, primeiras, formas fenomênicas parciais. A separação adentra à consciência tão amplamente que os membros destas primeiras, parciais, ainda que parcialmente não mais mudas, formas de generidade, tratam os outros grupos similares praticamente como se não fossem co-humanos, como não pertencentes ao mesmo gênero (canibalismo, etc.). Assim a generidade humana não mais muda parece, portanto, na práxis imediata, desmembrar-se totalmente em partes independentes. Com o que aparece como ontologicamente evidente que as formas imediatas de consciência da vida cotidiana são amplamente forçadas a seguir esta decomposição. Isto é de todo claramente indicado pela história de um dos órgãos primários da específica generidade humana, a linguagem. Tal como o desenvolvimento geral da generidade do ser humano mostra-se em um pluralismo desconhecido da natureza, o mesmo ocorre com a linguagem; ela, desde o início, também existe de modo plural.

Este pluralismo mostra, contudo, uma curiosa dialética na história do gênero humano: por um lado, nas tendências de ser subjetivas dos seres humanos está contida uma forte habilidade de persistência desse modo-de-dadi-

heitsweise ihres sozialen Daseins enthalten (man kann solche Tendenzen noch heute etwa in der Bretagne oder in Wales wahrnehmen), andererseits erscheint die ununterbrochene Aufhebung dieser anfänglichen Differenzierung, das Entstehen immer größerer Integrationseinheiten aus Verschmelzung dieser partiellen Vereinigungen als ein wichtiges Moment der Menschheitsgeschichte. Sie hat sich bis jetzt vor allem dort, wo die immer reiner gesellschaftlichen Prinzipien die bloß naturhaften stärker als sonst zurückdrängten bis zur Entstehung und Konsolidierung von Nationen entfaltet. Über die konkreten Seinsformen der darüber hinausführenden noch umfassenderen Integrationsweisen kann als über eine Zukunftstendenz heute noch kaum etwas wirklich Konkretes ausgesagt werden. Einerseits müssen wir eine ständig zunehmende ökonomische Integration wahrnehmen, die ohne Frage objektiv in die Richtung eines einheitlichen ökonomischen Seins der ganzen Menschengattung drängt. Auch die Nation hätte sich nie als eine umfassendere Einheitsform durchsetzen können ohne die Grundlage einer derartigen ökonomischen Integrationstendenz, die stark genug war, die lokalen Partikularitäten der anfänglichen Gesellschaftsformen zu überwinden, sie in eine wirtschaftliche Einheit zu verschmelzen. Andererseits sehen wir, wie stark sich die in den Nationen integrierten Einheitstendenzen (und, wie wir sehen konnten, auch solche von vornationalem oder primitivnationalem Charakter) sich gegen alle neuen Formen der Vereinigung auf ökonomisch höheren Stufenwehren; auch diese Tendenzen sind heute ökonomisch-sozial verschieden beschaffen. Die bisherige Geschichte der Menschheit zeigt, daß bis jetzt letzten Endes die höheren Integrationsformen die siegreichen wurden, ohne freilich uns darüber mit Sicherheit belehren zu können, in welchen konkreten Weisen sie diese weiteren, die Gattungsmäßigkeit qualitativ modifizierenden Umgestaltungen vollziehen können.

Für unsere gegenwärtigen noch sehr allgemein ontologischen Fragestellungen ist vor allem die Tatsache wichtig, daß die Gattungsmäßigkeit des Menchen ihren Prozeßcharakter mit Überwindung der biologisch determinierten Stummheit qualitativ geändert hat. Seit Darwin (ja seit Geoffroy de Saint-Hilaire, Goethe und Lamarck) müssen wir auch die Gattungsmäßigkeit der Lebewesen als einen dem Wesen nach historischen Prozeß auffassen. Dieser reproduziert jedoch auf einer allgemeineren Ebene doch bloß das seinsmäßige Grundfaktum der organischen Natur: Werden und Vergehen der Organismen. In seinsmäßig ähnlicher Weise gibt es auch für die Gattungen ein Werden und Vergehen. Dieser Prozeß kann zum Absterben eines Alten, zum Aufblühen eines Neuen führen, bringt aber stets — gleichgültig durch wieviel Übergangsformen vermittelt — nur ein Werden und Vergehen von Gattungen im biologischen Sinne hervor. Der Entwicklungsprozeß, den wir für die Menschheit eben angedeutet haben, beruht dagegen gerade auf

dade originário de sua existência social (pode-se perceber tais tendências, ainda hoje, por exemplo, na Bretanha ou em Gales), por outro lado, aparece a incessante superação dessa diferenciação inicial, o emergir de unidades de integração sempre maiores a partir da fusão destas unificações parciais, como um momento importante da história humana. Ela se desdobrou até agora, sobretudo, onde os cada vez mais puros princípios sociais fizeram mais intensamente recuar os meros princípios naturais até o surgimento e consolidação das nações. Sobre as concretas formas de ser de modos de integração ainda mais abrangentes que a atual pouco pode ser dito hoje realmente de concreto como tendência de futuro. Por um lado, devemos discernir uma constantemente crescente integração econômica; a qual, sem dúvida, pressiona objetivamente na direção de um ser econômico unitário de todo o gênero humano. Mesmo a nação não teria podido se impor como uma abrangente forma unitária sem a base de uma tal tendência econômica à integração, que foi forte suficiente para ultrapassar as particularidades locais das formas sociais iniciais, fundindo-as em uma unidade econômica. Por outro lado, vemos com que intensidade as tendências unitárias integradoras nas nações (e, como já vimos, também aquelas de caráter pré-nacional ou nacional-primitivo) opõem-se em patamares mais elevados de resistência às novas formas de unificação; também tais tendências são hoje constituídas de modo diverso. A história da humanidade até agora mostra que, ao final, as formas superiores de integração foram as vitoriosas, contudo, ela não pode nos instruir com segurança por quais modos concretos poderiam ter lugar essas mais amplas remodelações, qualitativamente modificadoras da generidade.[50]

Para nossas atuais colocações ontológicas da questão, ainda muito gerais, é importante, antes de tudo, o fato de que a generidade do ser humano alterou qualitativamente seu caráter processual com o ultrapassar do mutismo determinado biologicamente. Desde Darwin (já desde Geoffroy de Saint-Hilaire, Goethe e Lamarck) devemos também compreender a generidade dos seres vivos como um processo essencialmente histórico. Este reproduz, todavia em um plano mais geral, o fato ontológico básico da natureza orgânica: o devir e o passar dos organismos. De modo ontologicamente similar também há para os gêneros um devir e um passar. Este processo pode conduzir ao fenecimento de um gênero antigo e ao florescimento de um novo, mas, sempre, traz apenas — indiferente de mediada por quantas formas de transição — um devir e passar dos gêneros em sentido biológico. O processo de desenvolvimento que acabamos de indicar para a humanidade se baseia, precisamente, na

50 {Nota da tradução} Esta quebra de parágrafo não é assinalada em Vaisman (p.88). Está presente em Benseler, Scarponi (p.51) e em Monville (p.90).

der Umwandlung der wesentlichen Seinsformen der Menschengattung, die sich in diesem Prozeß als solche erhält und zugleich höherentwickelt. Die letzthinnigen treibenden Kräfte dieser Tendenz zur Höherentwicklung sind auch hier die der Ökonomie, der gesellschaftlichen Reproduktionsweise des gesellschaftlichen Seins. Während aber biologische Entwicklungen sich zwar unmittelbar in den Einzelexemplaren der Gattungen vollziehen, aber nicht von diesen, sondern an diesen vollzogen werden, kann eine Entwicklung des ökonomischen Entwicklungsprozesses nur durch teleologische Setzungen der Menschen (unmittelbar, aber bloß unmittelbar der Einzelmenschen, der Exemplare der Gattung) vollzogen werden. Indem so die Ökonomie gleichzeitig Produzent und Produkt des Menchen in seiner Praxis wird, hat die These von Marx, daß die Menschen, wenn auch nicht unter selbstgewählten Umständen, ihre Geschichte selbst machen, zur natürlichen Folge, daß auch die Gattungsmäßigkeit der Menschen nicht ohne ihre bewußten und praktischen Stellungnahmen zu den in ihr enthaltenen Problemen einer Entwicklung fähig ist. Dabei bringt die Feststellung, daß diese Entwicklung sich nicht durch eine wesentliche biologische Wandlung im Menschen vollzieht; daß das Zurückweichen der Naturschranken ein sehr wesentliches Moment dieses Prozesses ist, keine wesentliche Änderung seines Grundcharakters hervor.

Es ist noch nicht hier der Ort, diesen Problemkomplex erschöpfend zu behandeln. Es muß bloß sogleich bemerkt werden, daß schon die hier angedeuteten Entwicklungsbedingungen darauf hinweisen, daß in der Menschengattung das Gattungsmäßige den Exemplaren gegenüber seine Allgemeinheit in einer völlig anderen Weise äußern muß als im Herrschaftsbereich der Biologie. Dort hat uns die Erfahrung darüber belehrt, daß das Gattungsmäßige eben das typisch Allgemeine an einer Gattung zugleich unmittelbar und vollständig zum Ausdruck bringt. Das ganz allgemeine Gegenüberstehen von Einzelnen und gattungsmäßig Typischen kann natürlich auch in den wandelnden Formen der Gesellschaftlichkeit nicht fehlen — die Gattung würde sonst aufhören, Gattung zu sein —, es erhält jedoch ganz neue innere wie äußere Bestimmungen. Über den Wandel, über die Prozeßartigkeit ist bereits die Rede gewesen, es kommt jetzt darauf an, die gesellschaftlichen Bedingungen, Kräfte, Institutionen etc., die diese Prozeßartigkeit in Gang bringen und im Gang erhalten, vom Standpunkt der Gattungsmäßigkeit etwas näher zu betrachten. Wir haben, gerade im Zusammenhang mit diesem Problemkomplex die Marxsche Fassung der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit bereits angeführt; Marx bestimmt sie als das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Damit wird die allerallgemeinste Beschaffenheit des Verhältnisses von Gattung und einzelnem Exemplar nicht umgestoßen, wohl aber grundlegend modifiziert, indem die Gattung zu einer gegliederten, innerlich differenzierten

transformação das formas essenciais de ser do gênero humano que, neste processo, ao mesmo tempo se conserva enquanto tal e se desenvolve ascendentemente. As forças ao final motrizes dessa tendência ao desenvolvimento ascendente são aqui também as da economia, o modo de reprodução social do ser social. Contudo, enquanto os desenvolvimentos biológicos se consumam diretamente nos exemplares singulares dos gêneros, não a partir destes, todavia, mas neles, um desenvolvimento dos processos de desenvolvimento econômico pode ser consumado apenas através das posições teleológicas dos seres humanos (no imediato, mas apenas no imediato, dos exemplares do gênero). Na medida, portanto, em que a economia torna-se ao mesmo tempo produtora e produto dos seres humanos em sua práxis, a tese de Marx segundo a qual os seres humanos, ainda que em circunstâncias que não escolheram, fazem sua própria história, tem como consequência natural que também a generidade dos seres não é capaz de um desenvolvimento sem que estes tomem posição consciente e prática sobre os problemas nela contidos. O que traz a constatação de que este desenvolvimento não tem lugar por uma mudança biológica essencial nos seres humanos; que o afastamento das barreiras naturais é um momento muito essencial desse processo, mas, de maneira alguma, uma alteração essencial de seu caráter fundamental.

Ainda não é aqui o lugar para tratar exaustivamente esse complexo de problemas. Deve ser imediatamente apenas comentado que já as aqui indicadas condições de desenvolvimento apontam que, no gênero humano, a generidade deve expressar sua generalidade ante os exemplares de modo inteiramente outro que na esfera que a biologia controla. Lá, a experiência nos instruiu que a generidade expressa imediata e completamente, ao mesmo tempo, o tipicamente geral em um gênero. A contraposição de todo geral entre singulares e o genericamente típico também não pode, naturalmente, faltar nas formas mutáveis da socialidade — o gênero, de outro modo, cessaria de ser gênero —, contudo, recebe determinações internas e externas de todo novas. Já foi falado sobre a mudança, sobre a processualidade, importa agora considerar algo mais de perto as condições, forças, instituições, etc., que colocam e mantêm em andamento essa processualidade, do ponto de vista da generidade. Já citamos, precisamente em conexão com esse complexo de problemas, a formulação marxiana da generidade não mais muda; Marx a determina como o *ensemble* das relações sociais. Com isso, a qualidade mais geral das relações do gênero e exemplar singular não é refutada, mas fundamentalmente modificada, já que o gênero se torna uma

Totalität wird, deren höchst komplizierte eigene Reproduktion zwar bestimmte Tätigkeiten, Verhaltensweisen etc. der zugehörigen Einzelnen voraussetzt und erfordert, so jedoch, daß sie einerseits Anlaß, Charakter, Spielraum etc. der so entstehenden teleologischen Setzungen der Einzelmenschen hervorruft und sie weitgehend und konkretisierend determiniert, andererseits in ihrer Gesamtbewegung von diesen Einzelimpulsen, Akten etc. zugleich nicht unwesentlich mitbestimmt wird. Der Strukturwandel, der durch die teleologischen Setzungen in der Arbeit, durch das in ihnen entstehende ontologisch völlig neue Subjekt-Objekt-Verhältnis, durch ihre mittelbaren Folgen, zu denen auch die Sprache als Kommunikationsorgan gehört, ins Leben gerufen wird, erhält gerade in dieser Totalität, in ihrem objektiven Umfassen der Formen und Inhalte aller Einzelschicksale, in den Wechselbeziehungen zwischen den Reproduktionsprozessen der Einzelnen und ihrer Gesamtheit erst ihre Beschaffenheit als gesellschaftliche Totalität, als objektives Fundament jeder Gattungsmäßigkeit auf dem Seinsniveau der Gesellschaftlichkeit.

Um das hier entscheidende Neue vorerst in seinem abstraktesten Anderssein früheren Gattungsformen gegenüber zu verdeutlichen, muß dem Anschein nach formel (wenn auch dem Wesen nach sehr inhaltlich gemeint) der prinzipiell uneinheitliche Charakter dieser neuen Gattungsmäßigkeit hervorgehoben werden. Es handelt sich darum, daß bereits auf einer ziemlich primitiven Stufe dieses Ensemble der Verhältnisse unmöglich in einer einheitlichen Weise auf die von ihm umfaßten einzelnen Menschen wirken kann. Das fängt bereits mit der primitivsten Arbeitsteilung an. Wo in der organischen Natur etwas wie eine Arbeitsteilung wahrnehmbar ist, so ist sie biologisch fundiert. Eine Arbeitsbiene kann einfach biologisch nicht die Funktionen einer Drohne oder vice versa erfüllen. Dagegen noch in der Sammelperiode gesellschaftlich entschieden werden muß, wer etwa bei einer Jagd das Wild auftreiben, wer es erlegen wird etc. Natürlich ist die anfängliche Arbeitsteilung noch vielfach naturhaft, z. B. die zwischen Mann und Frau. Jedoch auch schon hier zeigt sich, daß selbst eine solche Naturgebundenheit nicht den absoluten, unüberschreitbar biologischen Charakter der Tierwelt haben kann. Biologisch ist ein Mann durchaus in der Lage, Beeren oder Pilze zu sammeln, und von den Amazonensagen des Altertums bis hinüber zu Jeanne d'Arc und zu den Heldinnen der Bürgerkriege gibt es unzählige Dokumente darüber, daß die Frau aus gesellschaftlichen Gründen, nicht wegen ihrer biologischen Unfähigkeit von den Männerbeschäftigungen innerhalb der Arbeitsteilung ausgeschlossen war. Diese Extreme mitinbegriffen ist jede Arbeitsteilung von vornherein eine gesellschaftliche und die Entwicklung der Produktionskräfte und mit ihnen die der Arbeitsteilung macht sie in einer immer dominierenden Weise gesellschaftlich.

totalidade articulada, internamente diferenciada, cuja própria reprodução, a mais complexa, pressupõe e requer determinadas atividades, modos de comportamento, etc., dos singulares dela partícipes mas, de tal sorte que, por um lado, ela determina extensa e concretamente o motivo, o caráter e o espaço de manobra das posições teleológicas que assim emergem produzidas pelos seres humanos singulares e, por outro lado e ao mesmo tempo, tais impulsos singulares, atos, etc., possuem influência não inessencial em seu movimento como um todo. A mudança estrutural trazida à vida pelas posições teleológicas no trabalho, pela ontologicamente plenamente nova relação sujeito-objeto nelas contida, pelas suas consequências mediadas às quais também pertence a linguagem como órgão de comunicação, precisamente nesta totalidade, no seu objetivo abarcar das formas e conteúdos de todos os destinos individuais, nas inter-relações entre os processos reprodutivos dos singulares e a sua totalidade (*Gesamtheit*), adquire sua qualidade de totalidade social, como fundamento objetivo de toda generidade ao nível de ser da sociabilidade.

Para esclarecer o novo aqui decisivo, primeiramente em seu abstrato ser-outro ante as formas de gênero precedentes, deve ser sublinhada a aparência formal (mesmo que a essência pensada muito conteudisticamente[51]) do caráter em princípio não-unitário da nova generidade. Trata-se, já em um patamar consideravelmente primitivo, de que esse *ensemble* de relações não tem possibilidade de afetar de modo unitário os seres humanos singulares que ele abrange. Isso já se inicia com a mais primitiva divisão do trabalho. Onde, na natureza orgânica, é discernível algo como uma divisão do trabalho, ela é biologicamente fundada. Uma abelha operária simplesmente não pode cumprir biologicamente as funções de um zangão ou vice-versa. Ao contrário, já no período da coleta tem de ser socialmente decidido quem, por exemplo, em uma caçada, vai perseguir a caça, quem vai abatê-la, etc. Claro que, no início, a divisão de trabalho em muitos casos é natural, p. ex., aquela entre homem e mulher. Contudo, já aqui também se mostra que essa dependencialidade para com a natureza não pode ter o caráter biológico absoluto, inviolável, do mundo animal. Biologicamente, um ser humano está perfeitamente em situação de colher amoras ou cogumelos e, desde as lendárias amazonas da antiguidade até, do outro lado, Joana D'Arc e as heroínas da guerra civil, há inumeráveis documentos sobre como as mulheres, por fundamentos sociais e não por sua inabilidade biológica, eram excluídas das ocupações masculinas no interior da divisão do trabalho. Toda divisão do trabalho, estes casos extremos inclusos, desde o início, é uma [divisão] social, e o desenvolvimento das forças produtivas e, com ele, o da divisão do trabalho, fá-la social em um modo sempre mais dominante.

51 {Nota da tradução} A expressão »wenn auch dem Wesen« não é de fácil tradução. O sentido geral seria »mesmo/se a essência for pensada muito conteudisticamente«. As traduções optaram por diversas alternativas. Vaisman (p.90) preferiu »embora, segundo a essência, tenhamos em mente mais o conteúdo«; Monville (p.92) traduziu por »même si em réalité il s'agit du contenu«; Scarponi (p.53): »anche se nella sostanza abbiano in mente il contenuto«.

Vorherrschende Gesellschaftlichkeit in den Reproduktionsprozessen bedeutet jedoch gesellschaftlich-spontan Differenzierung und Pluralität in den praktischen Betätigungsweisen der Menschen. Wenn die Entwicklung dieses gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses zur Folge hat, daß z. B. eine juristische Regelung der erlaubten und der verbotenen Arten der Praxis eingeführt wird, so entsteht »von selbst« eine weitgehende Differenzierung der beteiligten Menschen: sie können diese Regelung billigen oder verwerfen, sie können sich ihr überzeugt oder kritiklos unterwerfen, sie können bei äußerlichem Einhalten der Vorschriften in ihren eigenen Angelegenheiten diese doch zu hintergehen versuchen, sie können offen — mit verschiedenen Mitteln — gegen sie auftreten usw. Dazu muß noch hinzugefügt werden, daß die Differenzierung der Reaktionsweise sich keineswegs unbedingt einheitlich auf die Gesamtheit der jeweiligen rechtlichen Regelung beziehen muß; man könnte sagen, sie selbst zeigt sich bei jeder konkreten Vorschrift in neuer Zusammensetzung, wenn auch natürlich, als Folge des sozialen Aufbaus einer jeden Gesellschaft, sich dabei auch bestimmte synthetisierenden Tendenzen zeigen müssen. Das ist natürlich ein zufällig herausgegriffenes Beispiel. Je entwickelter in gesellschaftlicher Hinsicht eine Gesellschaft ist, desto vielfältigere Detailentscheidungen verlangt sie von jedem ihrer Mitglieder, und zwar auf sämtlichen Gebieten des Lebens, wobei auch sachlich einander nahe Gebiete oft in den Reaktionsforderungen große Unterschiede zeigen können; man denke an Handel und Börse, an Verhalten der Kinder zu Hause und in der Schule usw. usw.

Diese ans Unendliche zu grenzen scheinende Vielfalt in den Alternativentscheidungen, zu denen das einzelne Gesellschaftsmitglied durch die innere Differenzierung der Gesamtgesellschaft ständig veranlaßt oder auch genötigt wird, ist die soziale Grundlage dessen, was wir generell als Ausbildung des Menchen zur Individualität zu bezeichnen pflegen. Es ist vielfach Sitte gewesen (und sie ist auch heute keineswegs ausgestorben), in der Individualität eine fundamentale, gewissermaßen anthropologische, Urform des Menschseins zu erblicken. Daran ist richtig nur soviel, daß der Mensch im allgemeinen die innere Möglichkeit hat, in den Reaktionen auf seine gesellschaftliche Außenwelt (natürlich den Stoffwechsel mit der Natur mitinbegriffen) den objektiven Entwicklungstendenzen, also auch der der Differenzierung der Anlässe zu Alternativentscheidungen, praktisch zu folgen oder sich ihnen entgegenzustellen. Wir wissen jedoch, daß es sich dabei letzten Endes doch nur um eine Möglichkeit, um die Mobilisierung einer bis dahin nicht oder wenig in Anspruch genommenen inneren Reserve handelt. Die Sozialgeschichte verzeichnet viele Beispiele dafür, daß nicht nur in Einzelmenschen, sondern in ganzen Gruppen, Schichten etc. gegebenenfalls diese mobilisierbaren Reserven teilweise oder ganz

Socialidade prevalecente nos processos de reprodução significa, todavia, diferenciação e pluralidade espontâneo-social nos modos das atividades práticas dos seres humanos. Quando o desenvolvimento desse processo de reprodução social tem por consequência que, p. ex., uma regulamentação jurídica introduz tipos admissíveis ou proibidos de práxis, então surge »por si« uma mais ampla diferenciação dos seres humanos partícipes: eles podem aprovar ou recusar esta regulamentação, podem se submeter convicta ou criticamente, podem externamente aderir às regras e, quando de seus próprios assuntos, procurar burlá-las, podem abertamente — com diversos meios — agir contra elas e assim por diante. A isso deve ainda ser acrescido que a diferenciação dos modos de reação de maneira alguma tem de se referir incondicional e unitariamente à totalidade (*Gesamtheit*) da respectiva regulamentação legal; pode-se dizer que, para cada regra concreta, a própria diferenciação se apresenta em novas combinações, mesmo se, naturalmente, como consequência da estrutura social de cada sociedade, devem também se mostrar tendências sintetizadoras. Este é, naturalmente, um exemplo tomado ao acaso. Quanto mais desenvolvida uma sociedade no sentido social, mais multifacetadas são as decisões de detalhes que ela demanda de seus membros no, de fato, conjunto das esferas da vida, pelo que, com frequência, podem se apresentar grandes diferenças, mesmo em esferas de fato próximas, nas exigências de reações; pense-se no comércio e na bolsa, no comportamento das crianças na casa e na escola e assim por diante.

Essa variedade, que parece se limitar com o infinito, de decisões alternativas a que o membro singular da sociedade é constantemente induzido ou mesmo obrigado pela diferenciação interna da sociedade como um todo, é a base social do que costumamos descrever como formação do ser humano para a individualidade. Tem sido em muitos casos costume (e hoje de maneira alguma desapareceu) divisar na individualidade uma forma fundamental, originária, até certo ponto antropológica, do ser-humano. Isto é correto apenas na medida em que o ser humano em geral tem a possibilidade interior de seguir ou se opor, praticamente, nas reações ao seu mundo social exterior (claro, incluso o metabolismo com a natureza) às tendências de desenvolvimento objetivas, portanto, também às tendências de diferenciação dos motivos das decisões alternativas. Sabemos, todavia, que ao fim, trata-se apenas de uma possibilidade, de mobilização de uma reserva interior até então pouco ou ainda não demandada. A história social lista muitos exemplos nos quais, não apenas seres humanos singulares, mas mesmo grupos inteiros, camadas, etc., essas reservas mobilizáveis falham em parte ou no todo,

fehlen, weshalb sie dann bei großen Änderungen im gesellschaftlichen Aufbau dem Untergang ausgesetzt sein können, während andere Einzelmenschen oder Gruppen sich an dieser Bewegung initiativ beteiligen.

Diese große Vielfältigkeit der Reaktionen oft auf dieselben von der gesellschaftlichen Bewegung gestellten neuen Aufgaben (die eben erwähnten Initiativrollen mitinbegriffen) bedeutet jedoch keineswegs, daß der herrschende Impuls dieser Entwicklung von individuellen Initiativen letzthin hervorgebracht worden wäre. Im Gegenteil. Die Geschichte zeigt, daß sowohl die zunehmende Differenzierung der gesellschaftlich zu lösenden Probleme, wie ihre Art, ihr Inhalt, ihre Form etc. letzten Endes stets von der Entwicklung der Gesamtgesellschaft auf die Tagesordnung gesetzt werden. Und da der Mensch — wie das unsere detaillierten Ausführungen konkreter zeigen werden — ein antwortendes Wesen ist, besteht seine Rolle in diesem geschichtlichen Ablauf, auf die von der Gesellschaft gestellten Fragen derartige Antworten zu geben, die in ihren Folgen die faktisch wirksamen Tendenzen zu fördern, zu hemmen, zu modifizieren etc. imstande sein können. Natürlich darf dabei die Beziehung der Antwort zu der sie auslösenden Frage niemals als mechanische Verknüpfung verstanden werden. Wo es sich bloß um solche handelt, kommen Frage und Antwort als seinshafte Elemente einer Gesellschaft gar nicht vor. Keinerlei bloß seiende Konstellation von Gegenständen, Prozessen etc. enthält in diesem ihrem unmittelbaren Gegebensein eine zu beantwortende Frage. Diese erscheint als das Produkt eines denkenden und setzenden Subjekts, das die jeweils vorhandene, alte oder neue Konstellation, Tendenz etc. gedanklich als eine Frage deutet, um sie denn vorerst ebenfalls gedanklich als Antwort zu formulieren; erst auf dieser Stufe des Bewußtgewordenseins kann die Antwort geeignet sein, als Grundlage praktischer teleologischer Setzungen zu figurieren. Während noch in der organischen Natur die Wandlungen der stummen Gattungsmäßigkeit sich zwar in den Einzelexemplaren, aber nicht durch sie verwirklichen, besteht ihre Überwindung im gesellschaftlichen Sein gerade darin, daß die Einzelexemplare auch unmittelbar zu Organen und Träger der Wandlungen in der Gattungsmäßigkeit werden können. Freilich nicht in dem Sinne, als ob ihre selbstherrliche Initiative nunmehr Inhalt, Form, Richtung etc. der jeweiligen Wandlungen primär bestimmen könnte, vielmehr so, daß diese in der Gesamtgesellschaft seiend geworden, die Mitglieder der Gattung dazu veranlassen, ihr ökonomisch-soziales Wesen als an sie gerichtete Frage, als darauf gegebene Antwort — letzten Endes: bei Strafe des Untergangs — zu bearbeiten und teleologisch zu verwirklichen.

Selbst eine derartig abstrakte Beschreibung dieses sozialen Tatbestandes zeigt, daß die Anforderung der Gesellschaft an ihre Mitglieder, ihr gesellschaftliches Sein in

e é por isso que, em face de grandes alterações na estrutura social, podem ser abandonados à ruína, enquanto outros seres humanos singulares ou grupos podem participar desse movimento com iniciativa.

Essa grande variedade das reações, com frequência postas pelas novas tarefas do mesmo movimento social (incluso os acima mencionados papéis de iniciativa), de maneira alguma significa que o impulso dominante desse desenvolvimento tenha sido produzido das iniciativas individuais. Ao contrário. A história mostra que tanto a crescente diferenciação dos problemas a solucionar socialmente, quanto o seu modo, o seu conteúdo, a sua forma, são postos na ordem do dia, por último, pelo desenvolvimento da sociedade como um todo. E já que o ser humano — como mostrarão nossas explicações mais detalhadas e concretas — é um ser que responde, seu papel nesse edifício social consiste em dar respostas às perguntas postas pela sociedade as quais, em suas consequências, podem ser capazes de promover, frear, modificar, etc., as tendências de fato realmente operantes. Naturalmente, a relação da resposta com a pergunta que a desencadeou jamais deve ser entendida como uma ligação mecânica. Onde se trata meramente de uma tal ligação mecânica, simplesmente pergunta e resposta não se encontram, absolutamente, como elementos ontológicos de uma sociedade. Nenhuma constelação meramente existente de objetos, processos, etc., contém neste seu dado ser-imediato uma pergunta a ser respondida. Esta aparece como o produto de um sujeito que pensa e põe, que interpreta intelectualmente como pergunta a velha ou nova constelação, tendência, etc., então existente para, naquele momento, do mesmo modo intelectualmente, formulá-la como resposta; só a este patamar do ser-que-se-torna-consciente pode a resposta ser adequada para figurar como base das posições teleológicas práticas. Enquanto ainda na natureza orgânica as transformações da generidade muda, de fato, realizam-se nos exemplares singulares, mas não por meio deles, sua ultrapassagem no ser social consiste precisamente em que os exemplares singulares podem se tornar imediatamente também órgãos e portadores das transformações na generidade. Não, porém, no sentido de que sua iniciativa arbitrária de agora em diante possa primariamente determinar conteúdo, forma, direção das respectivas transformações, mas, pelo contrário, no sentido de que as transformações que emergem na sociedade como um todo induzem os membros do gênero — por fim: sob pena de ruína — a elaborar sua essência econômico-social como pergunta a eles dirigida e a realizá-la teleologicamente como resposta dada a ela.

Mesmo uma tão abstrata descrição destes estados de fato sociais mostra que a exigência da sociedade aos seus membros, de que realizem seu ser social

der Form bewußt teleologischer Setzungen zu verwirklichen, mit der Zunahme der rein gesellschaftlichen Komponenten im Zusammenleben der Menschen ständig im Zunehmen begriffen sein muß. Je primitiver eine Gesellschaft ist, je weniger ihr noch die Tendenz innewohnt, die Naturschranken radikal zurückzudrängen, desto seltener stellt sie vielfache Anforderungen an ihre Mitglieder, die diese nur auf dem Wege von Frage und Antwort erfüllen können. Hier interessiert uns bloß das Anwachsen solcher Entscheidungsformen sowohl der bloßen Quantität nach, als auch im wachsenden Umfassen der verschiedensten Lebensäußerungen. Die Betrachtung der so entstehenden — noch allgemeinen, ja vom Standpunkt der Praxis formell gehaltenen — Handlungsweisen setzt nun vom Standpunkt der sozial so zu handeln gezwungenen Menschen eine wachsende Differenzierung ihrer Reaktionsweisen auf die Wirklichkeit in der Reproduktion des eigenen Seins in der Gesellschaft durch. Wenn wir nun diesen Differenzierungsprozeß vom Standpunkt der in der Gesellschaft lebenden Einzelmenschen betrachten, so ergibt sich für sie, als Notwendigkeit der Selbsterhaltung, das mehr oder weniger bewußte Bestreben, diese immer heterogener werdenden, oft sogar widersprüchlichen Handlungsweisen auch in ihrem Selbst, auch subjektiv zu einem gewissen Einklang zu bringen. Eine solche Tendenz zur inneren Einheitlichkeit in den Reaktionen auf die Außenwelt, die hier Reproduktion des eigenen Seins einem jeden Organismus aufzwingt, entsteht bereits auf dem Seinsniveau der Organik. Dort ist freilich die Aufrechterhaltung der biologischen Reproduktion das herrschende Prinzip, das sich weitgehend ohne von einem Bewußtsein geleitet zu sein, zu vollziehen pflegt. Die Anpassung der Lebewesen an eine wesentlich neugewordene Umwelt hat gerade darin ihre Hauptschwierigkeit, daß die Anpassung sich zumeist auf die Funktion des Organismus als einheitlichen Komplexes bezieht. Es ist selbstverständlich, daß die noch weitgehend »naturhaften« Lebensumstände auf primitiven Stufen noch vielfach ähnliche Reproduktionsweisen (freilich bereits als aktive Anpassung) für die Einzelnen vorschreiben. Bei allen noch vorhandenen Ähnlichkeiten zu der Sphäre der Organik, zwingt selbst die primitivste Form der aktiven Anpassung in solchen Fällen qualitativ neue Momente dem Reproduktionsprozeß des Menchen auf. Dieses Neue ist eben die allmähliche Ablösung von rein biologisch spontanen Anpassungen durch mehr oder weniger, wenn auch noch so anfänglich bewußte. Der Grund des Wandels ist eben die aktive Anpassung an die Umwelt, aus welcher ein bestimmter Grad von bewußter Tätigkeit nicht mehr ausschaltbar ist. Damit hört aber die biologische Anpassung an eine sich total oder partial veränderte oder sich verändernde Umwelt auf, als alleiniger Regulator für die Reproduktion solcher Lebewesen zu funktionieren. Sie muß von einer gesellschaftlich-aktiven Anpassungsweise abge-

na forma de posições teleológicas conscientes, deve estar em constante aumento com o incremento dos componentes puramente sociais na convivência dos seres humanos. Quanto mais primitiva é uma sociedade, quanto ainda menos lhe é inerente a tendência de radicalmente afastar as barreiras naturais, tanto mais raramente ela coloca aos seus membros perguntas variadas às quais eles apenas podem atender pela via da pergunta e resposta. Aqui nos interessa apenas o crescimento de tais formas de decisão, tanto da mera quantidade quanto também da crescente abrangência das manifestações de vida as mais diferenciadas. A consideração dos modos de agir assim surgidos — ainda gerais, mesmo que limitadas formalmente do ponto de vista da práxis — implica, do ponto de vista dos seres humanos socialmente forçados a agir de tal modo, uma crescente diferenciação dos seus modos de reação à realidade na reprodução do seu próprio ser na sociedade. Se, então, considerarmos estes processos de diferenciação do ponto de vista dos seres humanos singulares que vivem na sociedade, eleva-se por si, como necessidade da autopreservação, o esforço mais ou menos consciente de trazer a uma certa harmonia, ainda que subjetiva, aqueles modos de comportamento tornados mais ou menos conscientes, sempre mais heterogêneos, com frequência contraditórios também em si mesmos. Uma tal tendência para a unitariedade interna nas reações ao ambiente exterior que a reprodução do seu próprio ser força cada organismo, já surge no nível do ser do orgânico. Neste, obviamente, o princípio dominante é a manutenção da reprodução biológica que costuma ser executada sem ser guiada por uma consciência. A adaptação dos seres vivos a um mundo ambiente que se torna essencialmente novo tem justamente aqui sua principal dificuldade, que a adaptação se relaciona na maior parte das vezes à função do organismo como complexo unitário. É evidente que as ainda amplamente »naturais« condições de vida nos estágios primitivos prescreviam, em muitos casos, modos de reprodução semelhantes (todavia, já como adaptação ativa) para os singulares. Por todas as similaridades ainda existentes com a esfera orgânica, mesmo a mais primitiva forma de adaptação ativa, força, em tais casos, momentos qualitativamente novos do processo reprodutivo do ser humano. Este novo é justamente a gradual remoção das adaptações puramente biológicas através de adaptações mais ou menos conscientes, mesmo se ainda muito iniciais.[52] O fundamento da transformação é precisamente a adaptação ativa ao mundo ambiente, da qual um determinado nível de atividade consciente não mais é eliminável. Com isto, todavia, a adaptação biológica a um mundo ambiente total ou parcialmente alterado, ou que se altera, cessa de funcionar para a reprodução de tais seres vivos como o regulador exclusivo. Ela deve ser substituída por um modo de adaptação sócio-ativo,

52 {Nota da tradução:} Frase de tradução complicada. Vaisman (p.93) preferiu: »Esse novo é a separação paulatina de adaptações espontâneas meramente biológicas, através de maior ou menor consciência, ainda que muito primordial.« Scarponi (p.57): »Questa novità è appunto la sostituzione gradua le degli spontanei adattamenti puramente biologici a opera di quelli più o meno consapevoli, anche se consapevoli in termini primordiali«. Monville (p.96) traduziu por: »Cette nouveauté est justemente le remplacement progressif des adaptations spontanées puremente biologiques par des adaptations plus ou moins conscientes, si primitives qu'elles soient.«

löst werden, worin die neue Art der seiend-praktischen Beziehung von Gattung und Gattungsexemplar sich in neuer Weise zu äußern vermag.

Die Erscheinungsweise, das Organ dieser gesellschaftlich gewordenen neuen Form der Reproduktion der Menschen ist eben ihre Seinsweise als Individualitäten. Die bloß naturhafte (biologische) Einzelheit des Einzelmenschen entsprach dem prinzipiell durch die Arbeit überwundenen Stadium der spontan biologischen Reproduktion. Da nun ihr Zurückgedrängtwerden (niemals ihr totales Verschwindenlassen) ein langwieriger, ungleichmäßiger, widerspruchsvoller Prozeß ist, die zunehmende Herrschaft des Gesellschaftlichen über das bloß Naturhafte, muß auch im gesellschaftlichen Leben das Entstehen und die zunehmende, subjektive wie objektive Gewichtigkeit der Individualität ebenfalls ein Prozeß mit solchen Bestimmungen sein. Wenn wir diesen Prozeß von seinen grundlegenden Bestimmtheiten ausgehend betrachten, so ergibt sich, daß die durch sein Vorherrschendwerden entstehende, sich extensiv wie intensiv verstärkt geltend machende Individualität ihrerseits ebenfalls einen so charakteristischen Prozeß vorstellen muß. Wenn wir diesen nur in seiner elementar entstehenden Seinshaftigkeit richtig begreifen wollen, so müssen wir uns, vorerst, von jeder Heranziehung von Wertbegriffen enthalten. Diese werden natürlich nur vorläufig ausgeschaltet, da sie gerade als solche sehr wichtige Bestimmungen der sich vergesellschaftlichenden Gesellschaften bilden. Jedoch die positive wie negative Werthaftigkeit kann nur dann ihrem Wesen nach richtig begriffen werden, wenn sie vorerst in ihrer nackten — und darum höchst unvollständigen — bloßen Seinshaftigkeit klar vor uns steht. Diese besteht primär darin, eine sich ständig vergrößernde Anzahl von unter sich höchst heterogenen Reaktionsweisen vom Standpunkt der möglichst erfolgreichen (darum Einheitlichkeit erstrebenden) Reproduktion des jeweiligen Menschen, der so gesellschaftlich gezwungen ist, Individualität zu werden, in ein in sich praktisch funktionierendes hierarchisches System zu vereinigen. Dabei hat auch noch hier die Hierarchie nur insofern einen wertverbundenen Charakter, als die Heterogenität der auslösenden Anlässe, ihre oft praktisch auftretende Widersprüchlichkeit, den jeweiligen Menschen dazu zwingen, zwischen ihren abweichenden oder entgegengesetzten Forderungen unter bestimmten Umständen in je einer bestimmten Praxis eine Wahl zu treffen, die eine der Reaktionsarten der anderen unterzuordnen etc. Ohne eine solche Einheitstendenz in seinen praktischen Entscheidungen könnte in einer einigermaßen entwickelten Gesellschaft kein Mensch zu einer auch nur annähernd funktionierenden Lebensführung gelangen.

Diese Aufgabe ist also eine gesellschaftlich aufgegebene. Und es wäre vom Standpunkt einer auch nur einigermaßen angemessenen Erkenntnis des gesell-

em que o novo tipo de relação prático-existente do gênero e exemplar do gênero possa se expressar de um novo modo.

O modo de manifestação, o órgão dessa nova, tornada social, forma de reprodução dos seres humanos é, precisamente, seu modo de ser como individualidades. A pura singularidade natural (biológica) dos seres humanos singulares, em princípio ultrapassada pelo trabalho, correspondia ao ultrapassado estágio da reprodução biológica espontânea. Já que seu afastamento (jamais seu desaparecimento total) é um processo longo, desigual e contraditório, tanto o crescente domínio da sociedade sobre o meramente natural, quanto a emergência do crescente peso, subjetivo e objetivo, da individualidade, tem também de ser na vida social um processo com tais determinações. Quando consideramos este processo partindo de suas determinações básicas, segue-se que a individualidade, que se torna predominante e, intensiva e extensivamente, afirma-se cada vez mais, tem de, por seu lado, apresentar-se como um processo com as mesmas características. Se o quisermos conceber corretamente, apenas em sua elementar ontologicidade de origem, devemos, no momento, nos abster de todo uso de conceitos de valor. Estes, naturalmente, serão deixados de lado apenas provisoriamente, pois eles, precisamente enquanto tais, constituem determinações muito importantes das sociedades que se socializam. Sem embargo, a valorosidade positiva tal como negativa apenas pode ser corretamente compreendida em sua essência se se apresentar claramente ante nós, em sua pura e simples — e, por isso, bastante incompleta — ontologicidade. Esta consiste primariamente em que um número constantemente crescente de modos de reação entre si altamente heterogêneos do ponto de vista da possível reprodução bem sucedida (que por isso visam à unitariedade) de cada ser humano concernente, o qual é socialmente forçado a se tornar individualidade, a integrar um sistema hierárquico que praticamente funciona em si. Com isso a hierarquia, ainda aqui, apenas tem um caráter valorativo na medida em que a heterogeneidade dos motivos desencadeadores, sua contraditoriedade que com frequência aparece na prática, força o respectivo ser humano a encontrar uma escolha, sob determinadas circunstâncias e em cada práxis determinada, entre demandas divergentes ou opostas, a subordinar um modo de reação a outros, etc. Sem uma tal tendência à unidade em suas decisões práticas, nenhum ser humano em uma sociedade razoavelmente desenvolvida, poderia lograr sequer um modo de vida que funcionasse mesmo que apenas aproximadamente.

Esta é uma tarefa, portanto, socialmente dada. E, do ponto de vista de um conhecimento apenas razoavelmente apropriado da vida so-

schaftlichen Lebens höchst fehlerhaft, die allgemein übliche Praxis zu befolgen, wonach man die Kategorie der Individualität für die sogenannten großen Männer, oder allenfalls für die Intelligenz aufsparen würde. Nein. Das gesellschaftliche Phänomen, das uns hier beschäftigt, ist viel breiter. Zum Beispiel ob ein kleiner Beamte seine Arbeit um seiner Familie (z. B. Erziehung seiner Kinder) willen vernachlässigt, oder umgekehrt, ob jemand eine unbemerkt gefundene Brieftasche abgibt oder das Geld behält, ob er im öffentlichen Fahrzeug einer alten Frau seinen Sitz überläßt etc., das sind heute so gut wie ausnahmslos Ausdrucksweisen der Persönlichkeit. In primitiven Gesellschaften konnte noch die Sitte, im Hochmittelalter die Religion solche Verhaltungsweisen in ihrer überwiegenden Mehrheit — wenigstens tendenziell — gesellschaftlich einheitlich regeln. Dabei muß auch hier die Bezeichnung »tendenziell« hinzugefugt werden, denn seit dem Verlassen der allerprimitivsten Gesellschaftszustände ist die Wirksamkeit gesellschaftlicher Gebote und Verbote eine bloß tendenzielle, niemals mehr eine naturhafte generelle Regelung, wie die biologische bei den Tieren.[53] Die Individualität als ein gesellschaftlich bestimmtes, eigenes System des Reagierens auf die Alternativen, die das Leben (das Alltagsleben) stellt, charakterisiert heute schon so gut wie alle Menschen der Gesellschaft und ist objektiv seinsmäßig ein Produkt der Jahrtausende währenden Entwicklung der Gesellschaft zu einer tendenziell allseitigen Gesellschaftlichkeit, natürlich auch im Reproduktionsprozeß der einzelnen Gattungsexemplare.

Bisher wurde das Element des Werts und der Bewertung aus unseren Beschreibungen bewußt abstrahierend weggelassen. Aber die einfachste Betrachtung des Alltagslebens zeigt, daß es sich bloß um eine methodologisch angewendete Abstraktion von den kompletten seinshaften Situationen des Lebens gehandelt hat. Denn in jeder teleologischen Setzung ist eine Wertung enthalten. Behalten oder Abgeben des gefundenen Geldes im obigen Beispiel enthält einerseits die wertende Stellungnahme, ob dem gesellschaftlichen (rechtlichen) Verbot gefolgt werden soll oder nicht, und damit verbunden aber auch darüber hinaus noch die subjektivere Wertung, ob ich (Mensch X oder Y) nun dieser oder jener Wertung entsprechend im gegebenen Fall handeln soll. Im Leben handelt es sich aber nur unmittelbar, freilich auch künstlich isoliert, um solche Einzelentscheidungen. Der Lebenslauf eines jeden Menschen besteht aus einer Entscheidungskette, die

53 {22} Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, daß bei Haustieren, die in ständigen und — den gestellten Aufgaben entsprechend — komplizierten Beziehungen zu den Menschen stehen, sich Ansätze zu solchen differenzierteren Reaktionsweisen zwangsläufig auszubilden pflegen; man denke bloß an Hunde oder Pferde.

cial, seria um grande equívoco seguir a práxis costumeira em geral, segundo a qual a categoria da individualidade seria reservada para os assim chamados grandes seres humanos, ou, na melhor das hipóteses, para a *intelligentsia*. Não. O fenômeno social que aqui nos ocupa é muito mais amplo. Por exemplo, se um pequeno funcionário público negligencia seu trabalho por causa de sua família (por exemplo, pela educação de suas crianças) ou vice-versa, se alguém devolve uma carteira que encontrou sem ser visto ou se fica com o dinheiro, se cede o seu lugar a uma senhora idosa num transporte público, etc., são hoje, quase sem exceção, modos de expressão da personalidade. Nas sociedades primitivas o costume podia — ao menos tendencialmente — ainda regular social e unitariamente a grande maioria de tais modos de comportamento, na Alta Idade Média, a religião. Deve-se adicionar, aqui, o termo »tendencial«, porque desde que as condições sociais as mais primitivas foram ultrapassadas, a eficácia das regras e proibições é meramente tendencial, nunca mais uma natural regulação geral tal como a biológica entre os animais.[54] A individualidade como um sistema próprio, socialmente determinado, do reagir às alternativas postas pela vida (pela vida cotidiana), caracteriza hoje praticamente todos os seres humanos da sociedade e é um produto ontológico do milenar desenvolvimento da sociedade para uma socialidade tendencialmente omnilateral, naturalmente também no processo reprodutivo dos exemplares singulares do gênero.

Até aqui, o elemento do valor e da avaliação foi conscientemente abstraidamente deixado de lado em nossa descrição. Mas a mais simples observação da vida cotidiana mostra que se tratou apenas de uma abstração, metodologicamente aplicada, das completas situações ontológicas de vida. Pois, em toda posição teleológica está contida uma valoração. Manter ou devolver o dinheiro encontrado, no exemplo mencionado, contém, por um lado, a postura valorativa se se deve, ou não, seguir a proibição social (jurídica) e, ligado a isto, mas indo além, também a valoração mais subjetiva de, se eu (ser humano X ou Y), devo, então me comportar segundo esta ou aquela valoração correspondente ao caso dado. Na vida, contudo, trata-se apenas de tais decisões singulares imediatas, claro que também artificiosamente isoladas. O percurso de vida de cada ser humano consiste em uma cadeia de decisões,

54 {22} Nesse sentido, é significativo que, os animais domésticos que – pelas tarefas correspondentes postas – estão em permanentes e complexas relações com os seres humanos, inevitavelmente se habituem a desenvolver um modo diferenciado de reações; pense-se, apenas, nos cachorros e cavalos.

aber nicht ein einfaches Nacheinander von verschiedenen heterogenen Entscheidungen beinhaltet, sondern stets auf das Subjekt dieser Entscheidung spontan rückbezogen wird. Die Wechselbeziehungen dieser Komponenten auf den betreffenden Menschen als Einheit bilden das, was wir im Alltagsleben mit Recht den Charakter, die Persönlichkeit des einzelnen Menschen zu nennen pflegen.

Freilich, wie stets im gesellschaftlichen Leben bleibt ein solches gewichtiges Phänomen des Alltagslebens niemals allein auf sich selbst beschränkt. Eine nirgends unterbrochene Reihe der Vermittlungen führt von hier zu den gewichtigsten Entscheidungen, die im Menschenleben überhaupt getroffen werden können. Es können dabei vom Standpunkt der Geschichte der Gesellschaft Erkenntnisse und Wertungen, die die Unmittelbarkeit des Alltagslebens hinter sich lassen und scheinbar mit ihnen nicht oder kaum in Beziehung gebracht werden können, entstehen. Wir sagen z. B. oft, daß das Privatleben (Alltagsleben) bei der Beurteilung eines großen Politikers, Gelehrten, Künstlers gar nicht in Betracht kommen soll. Das ist in einem partiell methodologischen Sinn sogar richtig, wenn wir etwa erklären, daß große Kunstwerke unabhängig vom Lebenslauf ihres Schöpfers beurteilt werden sollen. Aus Gründen, auf die wir sogleich zu sprechen kommen werden, enthält dieses methodologische Abstrahieren sogar eine bestimmte und beschränkte ontologische Berechtigung: es gibt ganze, mitunter sogar große Komplexe des Alltagslebens, die in der richtigen Beurteilung solcher Phänomene nur verwirrend, vom Wege des wirklichen Verständnisses ablenkend wirken würden. Andererseits können aber gerade für das Alltagsleben typische Reaktionsweisen der Menschen ihre im gesellschaftlichen Sinne höchsten Objektivationen positiv oder negativ entscheidend oder zumindest mitentscheidend beeinflussen; man denke etwa, um ein weitverbreitetes Moment des Alltagslebens zu erwähnen, an die Rolle der Eitelkeit (oder ihres Fehlens) in den höchsten Produktionen der gesellschaftlichen Betätigungen der Menschen.

Diese — halbaufgehobene — Beschränkung ist deshalb gerade ontologisch weder unrichtig noch bloß Zufällig. Es ist abstrakt allgemein richtig, sowohl daß die gesellschaftlich relevanten Aufgaben nur durch Alternativentscheidungen der Einzelmenschen ins Sein umgesetzt werden können, wie daß keine bloß persönliche Alternativentscheidung entstehen kann, ohne in ihren entscheidenden Zügen gesellschaftlich bestimmt zu sein. Zugleich jedoch zeigt jedes unbefangene Betrachten solcher Komplexe, daß ihre Relevanz auf beiden Polen (Gesamtgesellschaft und Einzelmensch) äußerst verschieden zur Geltung zu gelangen pflegt. Von oft sachlich wichtigen gesellschaftlichen Wandlungen, die ganze Völker (die Mehrzahl ihrer Bevölkerung) in Bewegung setzen, führt eine ganze Skala der

que não contém uma simples sucessão de diferentes decisões heterogêneas, mas que sempre espontaneamente são remetidas ao sujeito desta decisão. As inter-relações destes componentes constroem a unidade dos seres humanos em questão, o que, com razão, na vida cotidiana costumamos denominar de caráter, personalidade dos seres humanos singulares.

Todavia, como sempre na vida social, fenômenos tão importantes da vida cotidiana jamais permanecem isolados, limitados a si próprios. Uma ininterrupta série de mediações conduz daqui até as mais influentes decisões que podem ser encontradas na vida como um todo. Do ponto de vista da história da sociedade, podem emergir conhecimentos e valorações que se destacam da imediaticidade da vida cotidiana e parecem não ter qualquer, ou ter escassa, relação com ela. Dizemos com frequência, p. ex., que na apreciação de um grande político, escolar ou artista, a vida privada (vida cotidiana) não deve absolutamente ser levada em consideração. Em um sentido metodológico parcial, isto é até mesmo correto, quando, por exemplo, esclarecemos que uma grande obra de arte deve ser avaliada independentemente do curso de vida de seu criador. A partir dos fundamentos, dos quais falaremos imediatamente, este abstrair metodológico contém uma legitimidade ontológica determinada e limitada: há complexos inteiros, por vezes até mesmo grandes, da vida cotidiana que apenas confundem a apreciação correta de tais fenômenos, que podem desviar da via da compreensão real. Por outro lado, contudo, para os modos de reação típicos da vida cotidiana dos seres humanos, podem influenciar decisiva ou ao menos co-decisivamente as suas, positivas ou negativas, mais elevadas objetivações em sentido social; pense-se, para mencionar um momento amplamente difundido da vida cotidiana, no papel da vaidade (ou sua ausência) nas mais elevadas produções das atividades sociais dos seres humanos.

Essa — parcialmente superada — limitação não é, portanto, justo ontologicamente, nem incorreta, nem meramente casual. É abstratamente em geral correta, em tanto que as tarefas socialmente relevantes apenas podem ser convertidas em ser através das decisões alternativas dos seres humanos singulares, em tanto que nenhuma decisão alternativa meramente pessoal pode surgir sem que seus traços decisivos sejam socialmente determinados. Ao mesmo tempo, contudo, toda observação imparcial de tais complexos mostra que sua relevância para os dois polos (sociedade e ser humano singular) costuma alcançar importâncias muito diferentes. Toda uma escala de mediações conduz a transformações sociais de fato importantes, que colocam em movimento todo povo (a maioria de sua população),

Vermittlungen zu solchen, die fast unbemerkt an ihnen vorbeizugehen scheinen. Und es verbindet und trennt im Leben der Einzelmenschen ebenfalls eine solche Skala der Übergänge jene gesellschaftlichen Ereignisse, die eine Art Umsturz im Privatleben der Gattungsexemplare hervorrufen von jenen, die auf die Entwicklung der Individualitäten als solcher ganz oder beinahe wirkungslos bleiben. Je mehr mit dem Gesellschaftlicherwerden der Gesellschaft der innere wie äußere Wirkungskreis der Individualität sich ausdehnt, desto abgestufter, tendenzhafter müssen diese Wechselwirkungen auf beiden Polen werden. Es handelt sich also in diesen immer differenzierter werdenden Reaktionsweisen der Menschen auf ihre gesellschaftliche Umwelt nicht nur um eine fast schrankenlos erscheinende Vermehrung der Lebensprobleme, die nur so in der Persönlichkeit zur subjektiven Einheit gebracht werden können, sondern auch um ihre schon alltäglich entstehende Abstufung in bezug auf ihr gesellschaftliches Gewicht. Und zwar sowohl um den in der Alternative zu Entscheidung kommenden gesellschaftlichen Gehalt, wie um das Gewicht der Entscheidung für das persönliche Leben ihres Subjekts. Beide Reihen laufen in keinem Menschen unabhängig voneinander ab, die Bedeutung jedoch, die die Entscheidung auch für das Individuum erlangt, steht in keinem allgemein gesetzmäßig erfaßbar scheinenden Verhältnis zu dessen innerer Entfaltung; äußerlich nichtig Scheinendes kann für den Einzelmenschen lebensentscheidend werden und er kann zugleich an objektiv höchst bedeutsamen Scheidewegen achtlos vorbeigehen.

So scheint unsere nähere — noch immer wertfreie — Betrachtung einer irrationalistischen Anarchie entgegenzuführen. Dieser Schein einer Irrationalität entsteht jedoch bloß daraus, daß der Aufbau der jeweiligen allgemeinen Gattungsmäßigkeit aus der gesellschaftlich-dynamischen Synthese der Einzelentscheidungen und ihrer analytischen Zerlegung, der Versuch der Erkenntnis, welche Variationen in der Rückwirkung der allgemeinen Gattungsmäßigkeit auf die echte, auf die eingebildete etc. Persönlichkeit in den Versuchen, eine Einheit des Ichs aus sich zu formen, entstehen, in ihrer Unmittelbarkeit sehr heterogene Prozesse zu sein scheinen, deren Einheit nur eine zugleich sehr allgemeine und sehr konkrete Analyse beider Faktoren richtig zu beleuchten imstande sein kann. Diese grundlegende Dualität in der unmittelbaren Seinsgegebenheit, in der Polarisation der Gattung auf reale Totalität und reale Einzelexemplare kann auch dadurch nicht aufgehoben werden, daß wir unsere bisherige, rein auf das Sein gerichtete, Wert und Wertung abstraktiv ausschaltende Betrachtungsweise durch gedankliche Einbeziehung dieser Faktoren erweitern. Denn bei einer solchen umfassenderen Sicht, wenn sie dabei weiter im Sein fundiert bleibt, gehören Wert und Wertung als Bestandteile der alles unmittelbar in Gang setzenden Alternativent-

até aquelas que parecem passar quase despercebidas. Na vida dos seres humanos singulares uma tal escala de transições igualmente enlaça e separa aqueles eventos sociais que causam um tipo de subversão na vida privada do exemplar do gênero dos que permanecem inteira ou parcialmente sem efeito no desenvolvimento das individualidades enquanto tais. Quanto mais, com o tornar-se-social da sociedade, se expande a esfera, tanto interna quanto externa, de atividade da individualidade, tanto mais deve se tornar matizada, tendencial, esta interação entre os dois polos. Trata-se, portanto, de que nesses modos de reação dos seres humanos ao seu mundo ambiente social, que se tornam cada vez mais diferenciados, há não apenas um quase ilimitado aparente aumento dos problemas da vida, os quais apenas podem ser trazidos à unitariedade na personalidade, mas também uma gradação, que já surge no cotidiano, de seu peso social. E isto tanto para o conteúdo social da alternativa da decisão alcançada, quanto para o peso da decisão para a vida pessoal do seu sujeito. Ambas séries, em nenhum ser humano, caminham independentes uma da outra; o significado, todavia, que a decisão recebe também para o indivíduo não está em nenhuma relação aparente, apreensível legalmente, com sua evolução interior; o aparentemente externo e trivial pode se tornar para o ser humano singular vitalmente decisivo e pode, ao mesmo tempo, passar descuidadamente ao largo de bifurcações objetivas altamente significativas.

Assim, nossa observação mais de perto, — mas sempre livre de valor — parece conduzir a uma anarquia irracionalista. Esta aparência de uma irracionalidade, contudo, emerge simplesmente de que a estrutura da respectiva generidade geral pela síntese sociodinâmica das decisões singulares e sua decomposição analítica, a tentativa de conhecimento de quais variações emergem no retorno da generidade geral sobre a personalidade autêntica, sobre a imaginária, etc., nas tentativas de formar uma unidade do eu, na sua imediaticidade parecem ser processos muito heterogêneos, cuja unidade pode ser elucidada corretamente apenas por uma análise de ambos fatores, ao mesmo tempo muito geral e muito concreta. Esta dualidade fundamental na imediata dadidade ontológica, na polarização do gênero em totalidade real e exemplares reais, não pode ser superada mesmo que ampliemos nosso modo de abordagem, puramente dirigido ao ser, pela inclusão intelectual daqueles fatores até agora abstraídos, o valor e a valoração. Pois, por uma tal visão abrangente, se além disso permanece fundada no ser, o valor e a valoração, como componentes de tudo que as decisões

scheidungen zu den Momenten des gesellschaftlichen Seins, und heben sich keineswegs von dessen Komplexität derart absolut kontrastierend ab, wie dies die meisten (zumeist erkenntnistheoretisch orientierten) bürgerlichen Philosophen zu behaupten pflegen.

Ja, man muß sogar sagen, daß die unmittelbar am stärksten wirkende Errungenschaft der Marxschen Methode des Klassenkampfes als reale Bewegungskraft der gesellschaftlichen Entwicklung und damit als entscheidender Motor in der Geschichte der menschlichen Gattung als seiend wirkender Faktor nicht vollständig verstanden werden kann, ohne den Komplex der Entscheidungen aus denen die menschliche Individualität als Überwindung der bloßen Einzelheit überhaupt entsteht, als wertende und gewertete reale Momente des Gesamtprozesses verstehen zu lernen. Marx hat diesen Tatbestand in seinem bedeutenden Jugendwerk »Elend der Philosophie« zur vollen Klarheit gebracht. Es ist die objektive ökonomische Entwicklung, die eine Masse der Bevölkerung in Arbeiter verwandelt, indem sie für sie gemeinsame Situationen, gemeinsame Interessen schafft. Damit ist aber die objektiv so entstehende Klasse zwar »bereits eine Klasse gegenüber dem Kapital, aber noch nicht für sich selbst«. Erst im Kampf, dessen unmittelbare Genesis ohne immer wirkende Alternativentscheidungen von einzelnen Menschen unmöglich verstanden werden kann, entsteht das, was Marx mit Recht als »Klasse für sich selbst« bezeichnet. Erst von nun an ist ein zur echten Entfaltung erhobener Kampf, ein politischer Kampf möglich.[55] Wenn wir nun das für unser gegenwärtiges Problem sehr wichtige Moment hinzufügen, daß nach Lenin das zu einer solchen Praxis unentbehrliche adäquate Bewußtsein des Handelns »dem Arbeiter *nur von außen* beigebracht werden kann, d. h. außerhalb des ökonomischen Kampfes, außerhalb der Sphäre der Beziehungen zwischen Arbeitern und Unternehmern«[56], so sehen wir einerseits, daß jede Alternativentscheidung eines jeden zur Individualität gewordenen Arbeiters ein bestimmtes Stadium der Entwicklung des gesellschaftlichen Seins als Basis voraussetzt, andererseits und zugleich jedoch auch, daß die hieraus entspringende kollektive Praxis (praktische Synthese von vielen unmittelbar persönlichen Alternativentscheidungen) unmöglich eine bloß unmittelbare mechanisch-kausale Folge der objektiv gesellschaftlichen (ökonomischen) Entwicklung sein kann, sondern die individuelle und darum verschiedene Alternativentscheidung vieler voraussetzt, wobei natürlich unbedingt die fundierende Realität, daß jede dieser Alternativent-

55 {23} Marx: Elend der Philosophie, Stuttgart, 1919, S. 162.
56 {24} Lenin Werke, IV/2, WienBerlin, S. 216/217.

alternativas postas colocam em andamento, pertencem a momentos do ser social e não se separam, contrastando-se absolutamente, dessa complexidade, como costuma manter a maior parte da filosofia burguesa (pela maior parte gnosiologicamente orientada).

Pois, deve-se ainda dizer que as imediatas, as mais intensamente operantes conquistas do método marxiano da luta de classe como força real do movimento do desenvolvimento social, e com isso como motor decisivo na história do gênero humano, como fator ativo existente, não podem ser plenamente compreendidas sem se aprender a compreender o complexo das decisões do qual emerge em geral a individualidade como ultrapassagem da mera singularidade, como real momento que valora e é valorado, do processo como um todo. Marx esclareceu plenamente este estado de fato em sua significativa obra de juventude, »Miséria da Filosofia«. É o desenvolvimento econômico objetivo que transforma em trabalhadores uma massa da população, na medida em que cria para eles situações comuns, interesses comuns. A classe que assim se forma objetivamente é »já uma classe ante o capital, mas não para si própria.« Apenas na luta, cuja gênese imediata não pode ser compreendida sem as decisões alternativas sempre operantes dos seres humanos singulares, surge o que Marx corretamente designou de »classe para si mesma«. Só a partir de então é possível um autêntico desdobramento da luta que se eleva a uma luta política.[57] Se adicionarmos o momento, muito importante para nosso problema presente, que, segundo Lenin, para uma tal práxis, a indispensável consciência adequada à ação »só pode ser trazida ao trabalhador *de fora*, isto é, de fora da luta econômica, fora da esfera de relações entre trabalhadores e empregadores«[58], veremos, por um lado, que cada decisão alternativa de cada trabalhador tornado individualidade pressupõe como base um estágio determinado de desenvolvimento do ser social, por outro lado, e ao mesmo tempo, que a práxis coletiva que daqui brota (síntese prática de muitas decisões alternativas pessoais imediatas) é impossível que possa ser uma simples consequência mecânico-causal do desenvolvimento social objetivo (econômico), mas que, antes, pressupõe muitas decisões alternativas individuais e, portanto, distintas, com o que se tem de estar incondicionalmente ao menos atento à realidade que as funda incondicionalmente, que produz cada uma dessa decisão alter-

57 {23} Marx: Miséria da Filosofia, Global Editora, São Paulo, 1985, p.159.
58 {24} Lenin: Que fazer?, Ed. Hucitec, São Paulo, p.62.

scheidungen vom ökonomischen Sein hervorgerufen und also ihr einzig realer Spielraum letzthin bestimmt bleibt, unbedingt zumindest mitgedacht werden muß.

Bevor wir in der für uns vorgeschriebenen Richtung weitergehen könnten, muß allerdings noch etwas grundlegend Selbstverständliches, aber bisher noch nicht ausgesprochen Formuliertes, unmißverständlich ausgesprochen werden: die Gattung, die die Einzelmenschen bestimmt und die sich aus ihrer Existenz und Praxis aufbaut, ist nicht bloß ein sich immer stärker differenzierender und demzufolge stets neue Differenzierungen schaffender Prozeß, sondern von einer bestimmten Entwicklungsstufe an — seinem seienden Wesen nach ein Ergebnis gesellschaftlich entfachter miteinander kämpfenden Kräfte: ein Prozeß der Klassenkämpfe in der Geschichte des gesellschaftlichen Seins. Der Einzelmensch also, der durch die Alternativentscheidungen seiner Praxis, sich selbst gesellschaftlich zu reproduzieren trachtet, muß in der überwältigenden Mehrzahl der Fälle — einerlei mit wieviel Bewußtheit— auch dazu Stellung nehmen: wie er sich Gegenwart und Zukunft der Gesellschaft, in der er sich, durch solche Entscheidungen vermittelt, individuell reproduziert, vorstellt, wie er sie als Sein wünscht, welche Richtung des Prozesses seinen Vorstellungen über den günstigsten Verlauf seines eigenen Lebens und dem seiner Mitmenschen entspricht.

Ohne hier noch auf die Problemkomplexe eingehen zu können, die die zentrale Wirksamkeit der Klassenkämpfe für den Prozeß der Entwicklung der Gesellschaft in ihrer Ganzheit aufwirft, also vorerst beim Problem der Entstehung, des Wirksamwerdens ihrer Rolle für die Individualität stehenbleibend, muß festgestellt werden, daß das Gesellschaftlichwerden der Gesellschaft schon auf frühen Stufen, später extensiv wie intensiv gesteigert, das Problem der Konvergenz oder Divergenz zwischen individueller und gesamtgesellschaftlicher Entwicklung ununterbrochen und das Wesen sämtlicher Reproduktionsakte der Menschen bestimmend aufwirft. Daß die gesellschaftlich fundierte Gattungsmäßigkeit der Menschen nicht mehr eine stumme sein kann, und in welcher Weise sie nicht mehr stumm ist, kommt gerade hier unmißverständlich zum Ausdruck. Es handelt sich also nicht bloß darum, daß die Differenziertheit der einzelnen Alternativentscheidungen im Leben des Individuums noch dadurch gesteigert wird, daß er nicht in einem statischen Zustand, sondern inmitten eines stetigen Prozesses von Zusammenstößen gegensätzlicher seiender Kräfte seine Entscheidungen zu treffen hat, sondern auch darum, daß auch diese Entscheidungen (bewußt oder unbewußt, beides mit vielen Übergängen) aus den die Gesellschaft bewegenden praktischen Widersprüchen entsteigen und deren Ausgang — zumeist unabhängig von ihrer diesbezüglichen Bewußtheit — objektiv-praktisch irgendwie, wenn auch noch so

nativa a partir do ser econômico e que permanece, por último, determinante do seu único espaço real de manobra.

Antes de prosseguir na direção por nós indicada, algo fundamentalmente evidente, mas que ainda não foi enunciado de maneira explícita, deve ser inequivocamente enunciado: o gênero, que determina os humanos singulares e que se constrói com sua existência e práxis, não é simplesmente um processo criador de diferenciações sempre mais intensas e, consequentemente, sempre novas, mas, a partir de um determinado patamar de desenvolvimento — sua essência existente segundo o resultado de forças surgidas socialmente e que lutam entre si: um processo de luta de classe na história do ser social. Portanto, o ser humano singular, que através das alternativas singulares de sua práxis, esforça-se por se reproduzir socialmente, tem de, na enorme maioria dos casos — não importa com quanta conscienciosidade — também tomar uma posição: como ele representa o presente e o futuro da sociedade em que ele próprio, pela mediação de tais decisões, reproduz-se como indivíduo, como a deseja como ser, qual direção dos processos corresponde às suas representações (*Vorstellungen*) sobre o curso favorável para a sua própria vida e de seus semelhantes.

Sem poder tratar aqui do complexo de problema que é colocado pela operatividade central das lutas de classe para o processo do desenvolvimento da sociedade em sua totalidade (*Ganzheit*), portanto, por enquanto, permanecendo com o problema do surgimento, do tornar-se operante do seu papel para a individualidade, deve-se constatar que o devir-social da sociedade, já em patamares iniciais, intensificando-se intensiva e extensivamente mais tarde, decisivamente levanta ininterruptamente o problema da convergência ou da divergência entre o desenvolvimento individual e social e a essência de todos os atos reprodutivos dos seres humanos. Que a generidade socialmente fundada dos seres humanos não pode mais ser uma muda e de que modo não mais pode ser muda, aqui se expressa precisa e inequivocamente. Portanto, não se trata apenas, através disso, de que a diferencialidade das decisões alternativas singulares na vida do indivíduo torna-se ainda mais intensa, que ele tem de atingir suas decisões não em uma situação estática, mas, antes, em meio a um processo constante de colisões de forças opositivas existentes, mas que também estas decisões (conscientes ou inconscientes, ambos com muitas transições) que brotam das contradições práticas impulsionadas pela sociedade e cuja saída — na maior parte independentemente de sua conscienciosidade a respeito — de algum modo objetivo-prático coinfluencia, ainda

minimal, mitbeeinflussen. Wenn wir also, um das Individuumwerden des Menchen so vielseitig und objektiv wie möglich zu verstehen, seine lebensnotwendigen Versuche, die inhaltlich wie formell äußerst heterogene Einzelerscheinungen als dynamische Elemente der eigenen Persönlichkeit in sich zur Einheit zu bringen, verstehen wollen, so können wir dies nur tun, wenn wir dauernd vor Augen behalten, daß in diesem stets bewegten, stets prozessierenden Komplex jedes Moment aus gesellschaftlich realen Problemen der jeweiligen Stufe der Gattungsmäßigkeit entsteigt, und in welche Praxis immer umgesetzt, letzten Endes ebenso in dieser mündet.

Es ist also ontologisch unmöglich, eine Individualität ohne diesen Ursprung und ohne einen solchen Ausgang sich auch nur vorzustellen, geschweige denn in ihrem isoliert gedachten Sein, in ihrer — von hier aus gesehen angeblichen — Eigenbewegung das vereinheitlichende, das die Individualität real leitende Prinzip zu erblicken. Diese theoretisch schroffe Negation weitverbreiteter tiefeingewurzelter Vorurteile verliert nichts von ihrer Schärfe, wenn erläuternd hinzugefügt werden muß, daß damit die unmittelbar primäre Wirksamkeit der subjektiven Bewegungsfaktoren keineswegs geleugnet, im Gegenteil vollauf bestätigt werden soll. Denn ohne Anerkennung dieser Seinshaftigkeit in der Lebensunmittelbarkeit der Individuen, konnten sie keine Individualitäten werden, sondern bloß mechanische Produkte der gesellschaftlichen Entwicklung. Und dadurch wären sämtliche spezifischen Züge des gesellschaftlichen Seins, die es von jedem anderen Sein unterscheiden, gedanklich wieder ausgelöscht. Eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins muß jedoch, wenn sie dessen Seinszusammenhänge nicht verfälschen will, gerade ihre spezifischen Züge in ihrem originären Geradesosein zu erfassen versuchen. Und es ist gerade für das gesellschaftliche Sein zutiefst entscheidend charakteristisch, daß sämtliche, erst in ihm entstandenen, nur in ihm möglichen Bewegungsprozesse von Komplexen der menschlichen Praxis ihrer Genesis nach in der jeweiligen Entwicklungsweise der Gesellschaft, in ihrer Ökonomie fundiert und bis ins spezifisch Charakteristische hinein von ihr bestimmt sind; in ihrer unmittelbaren Dynamik dagegen ein sehr weitgehendes Eigenleben, eine eigene dynamische Entfaltung ihr eigen nennen können, und zwar sowohl formell, wie inhaltlich.

In dieser, bei aller unmittelbaren Gedoppeltheit unzertrennbaren Einheit kommt das Wesen der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit auf dieser Stufe ihrer Entfaltung klar zum Ausdruck. Die früheren engeren, bloß »organischen« Verbindungen zwischen Gattung und Exemplaren sind, bei allen objektiven Entwicklungserrungenschaften noch in mancher Hinsicht Arten der stummen Gattungsmäßigkeit im Naturzustand. Bei allen objektiv doch wirksamen Wand-

que minimamente, seu desfecho. Quando, portanto, para compreender, tão polifacética e objetivamente quanto possível, o tornar-se indivíduo do ser humano, quisermos entender sua tentativa, vitalmente necessária, de conduzir à unidade os fenômenos singulares, conteudística tanto quanto formalmente extremamente heterogêneos, como elementos dinâmicos da própria personalidade em si, apenas o poderemos fazer se mantivermos à vista que, nesse complexo sempre móvel, sempre processual, todo momento emerge de problemas sociais reais do respectivo patamar de generidade e, qualquer que seja a práxis em que se converta por último, igualmente conduz a essa generidade.

É, portanto, ontologicamente impossível sequer imaginar-se uma individualidade sem essa origem e sem esse ponto de partida, muito menos divisar em seu isolado ser imaginário, em seu — suposto: por este ver[59] — movimento próprio, o real princípio condutor da individualidade unificada. Essa teoricamente aguda negação de preconceitos muito difusos e enraizados nada perde de sua acuidade ao se ter de acrescentar, como ilustração, que, com isso, de maneira alguma se nega a imediata operatividade primária dos fatores subjetivos do movimento, pelo contrário, ela deve ser completamente confirmada. Pois, sem o reconhecimento desta ontologicidade na imediaticidade de vida dos indivíduos, eles não poderiam se tornar nenhuma individualidade, apenas produtos mecânicos do desenvolvimento social. E, com isso, todos os traços específicos do ser social, que o distinguem de todos os outros seres, seriam novamente obliterados no pensamento. Uma ontologia do ser social deve, todavia, se não quiser falsificar essas conexões ontológicas, tentar apreender precisamente os traços específicos no seu original ser-precisamente-assim. E precisamente para o ser social é profunda e decisivamente característico que o conjunto dos processos dinâmicos da práxis humana, que são possíveis e surgem apenas nele, na sua gênese são fundados segundo o respectivo modo de desenvolvimento da sociedade, em sua economia e até suas características específicas são por ela determinadas; em sua dinâmica imediata, todavia, pode possuir, ante isto, uma vida própria bastante vasta, um desdobramento dinâmico próprio, tanto na forma, quanto no conteúdo.

Em que pese a duplicidade imediata, nessa unidade inseparável claramente se expressa a essência da generidade não mais muda nesse patamar do seu desdobramento. As ligações anteriores entre gênero e exemplares, estreitas, meramente »orgânicas«, são ainda, em muitos aspectos, apenas tipos de generidade muda em estado natural, apesar de todos os ganhos objetivos do seu desenvolvimento. É por isso que, mesmo com todas as mu-

59 {Nota da tradução}. Há aqui uma ligeira distância entre a tradução de Scarponi e a edição de Benseler, que faz alguma diferença. Scarponi traduziu como se após »aus gesehen« houvessem dois pontos. A tradução então seria »suposto: a partir deste ver...«. Seguindo Benseler, sem os dois pontos, seria »suposto a partir deste ver«. A consulta da cópia do manuscrito (p. 65) a que temos acesso é inconclusiva: há uma sinalização a lápis grafite que pode estar velando os dois pontos Monville (p. 103) se aproxima de Benseler e, Vaisman (p. 101), de Scarponi.

lungen erscheint darum hier die Gattungsmäßigkeit noch als etwas unerschütterbar Fixes und das Verhalten des Einzelexemplars zu ihr als dem Menschen ewig naturhaft Angeborenes. Erst eine relativ entwickeltere Vergesellschaftung der Gesellschaft kann das Verhältnis der Gattung zu ihren Exemplaren in einen gedoppelten Prozeß verwandeln, in welchem aus ihrer praktisch aktiven Wechselwirkung die Gattungsmäßigkeit selbst als gesellschaftlich-geschichtlich prozessierend hervorgeht. Natürlich ist auch dieser Stand der Dinge in keinerlei Hinsicht das Produkt einer historischen Teleologie. Wir haben die unmittelbare Umwelt solcher Verhaltensweisen der Menschen früher angedeutet. Marx gibt schon sehr früh eine präzise Beschreibung der ökonomischen Umstände: »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.« Erst im Kapitalismus tritt »der Unterschied des persönlichen Individuums gegen das Klassenindividuum, die Zufälligkeit der Lebensbedingungen für das Individuum« ... auf. »Die Konkurrenz und der Kampf der Individuen untereinander erzeugt und entwickelt erst diese Zufälligkeit als solche. In der Vorstellung sind daher die Individuen unter der Bourgeoisherrschaft freier als früher, weil ihnen ihre Lebensbedingungen Zufällig sind; in der Wirklichkeit sind sie natürlich unfreier, weil mehr unter sachliche Gewalt subsumiert.«[60] Dadurch sind die besonderen Formen bestimmt, die das Verhalten des Individuums in einer solchen Gesellschaft der Klassengegensätze konkretisieren.

Die Individualität kann sich deshalb auch darin zum Ausdruck bringen, daß sie in jenen Kämpfen, die jede Gesellschaft zu bestehen hat, um sich als eine Stufe der Gattungsmäßigkeit praktisch durchzusetzen, für oder gegen die vorhandene Gesellschaft Stellung nimmt, und sie kann dies sowohl im Namen der Vergangenheit wie in dem der Zukunft tun, wobei auch diese ebenso eine reformierendallmähliche Umgestaltung des Gegenwärtigen, wie seinen revolutionären Umsturz bedeuten können. Diese historisch-inhaltlich so weitgespannte Skala ist eines der wichtigsten Momente, die dem Einzelmenschen entweder dazu verhelfen, seine Entschlüsse auf noch so heterogenen Gebieten und Niveaus in seiner Persönlichkeit zur subjektiv-dynamischen Einheit zu erheben, oder ihn in diesem Einheitsstreben zu einem inneren Scheitern führen, das natürlich auch ein äußeres Versagen der ganzen Lebensführung zur Folge haben kann. Das ist natürlich nur ein Beispiel aus der schrankenlos scheinenden Reihe der so entstandenen und [25]

60 {25} MEGA I/5, S. 65 f.

danças objetivas ainda operantes, aqui aparece a generidade ainda como algo inabalavelmente fixo e, o comportamento do exemplar singular, como algo eterno, naturalmente inato ao ser humano. Apenas uma relativamente desenvolvida socialização da sociedade pode transformar a relação do gênero com seus exemplares em um processo duplo, no qual se desenvolve, pela sua interação prática, ativa, a própria generidade como sócio-historicamente processual. Naturalmente, esta situação das coisas não é, em nenhum sentido, o produto de uma teleologia histórica. Já indicamos anteriormente o mundo ambiente imediato de tais modos de comportamento dos seres humanos. Marx muito cedo deu uma descrição precisa das circunstâncias econômicas: »No estamento (e mais ainda na tribo) esse fato permanece escondido, 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 no capitalismo entra em cena »a diferença entre o indivíduo pessoal e o indivíduo de classe, a casualidade das condições de vida para o indivíduo«.(...) »a concorrência e a luta dos indivíduos entre si é que engendram e desenvolvem esta casualidade enquanto tal. Por conseguinte, na representação (*Vorstellung*), os indivíduos são mais livres sob a dominação da burguesia do que antes; porque suas condições de vida lhes são casuais; na realidade eles são, naturalmente, menos livres, porque estão mais submetidos ao poder das coisas.«[61] Desta maneira, são concretizadas as formas determinadas de comportamento do indivíduo em uma tal sociedade de antagonismos de classe.

A individualidade, deste modo, pode expressar-se tomando posição a favor ou contra naquelas lutas de cada sociedade para sobreviver e se afirmar praticamente como um patamar da generidade, e o pode fazer em nome do passado ou do futuro e, do mesmo modo, também podem significar tanto um rearranjo gradual-reformista do presente quanto uma subversão revolucionária. Esta escala tão extensa histórico-conteudisticamente é um dos momentos mais importantes que auxiliam o ser humano singular ou a elevar a uma unidade subjetivo-dinâmica, em sua personalidade, suas decisões em esferas e níveis os mais heterogêneos, ou, em seu esforço pela unidade, conduzi-lo ao fracasso, o qual, naturalmente, pode ter por consequência um fracasso externo de todo um modo de vida. Isto é, claro, apenas um exemplo da série em aparência ilimitada[25] das

61 {25} Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p. 65. {Nota da tradução} Vaisman (p.101) e Scarponi (p.65) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.66), em Benseler, e em Monville (p.105).

wirkenden Möglichkeiten. Auf der bis jetzt erlangten Stufe der Konkretisierung wäre der Versuch einer bestimmteren Anordnung dieser Möglichkeiten von vornherein zum Scheitern verurteilt. Erst eine — soweit wie heute möglich — systematisch durchgeführte Ontologie des gesellschaftlichen Seins und, konkreter gesprochen, eine auf dieser fußende ontologische Theorie der verschiedenen Formen und Stufen der gesellschaftlichen Praxis der Menschen, der in ihnen formell und inhaltlich wirksamen Gattungsmäßigkeit könnte uns dazu verhelfen, die hier vorhandene Problematik auch nur einigermaßen angemessen zum Ausdruck zu bringen. Hier müssen wir uns vorerst auf einige notwendigerweise noch abstrakt bleibende allgemeinste Andeutungen beschränken.

Vor allem ist schon bis jetzt deutlich geworden, daß die Individualität des Menchen unter keinen Umständen eine ursprüngliche, angeborene Eigenschaft des Menchen sein kann, sondern das Ergebnis eines langwierigen Prozesses der Vergesellschaftung des gesellschaftlichen Lebens der Menschen, ein Moment seiner gesellschaftlichen Entwicklung ist, das man sowohl in seiner Seinshaftigkeit, wie in seinen perspektivischen Möglichkeiten nur aus der Geschichte seinem wahren Wesen nach begreiflich zu machen imstande ist. Die gesellschaftlich-geschichtlich determinierte Genesis der menschlichen Individualität muß schon deshalb energisch in den Mittelpunkt solcher Analysen gerückt werden, weil Gesellschaftswissenschaft wie Philosophie der bürgerlichen Gesellschaft gleicherweise dazu neigen, in der Individualität eine alles begründende, keiner Ableitung bedürftige Zentralkategorie des menschlichen Seins zu erblicken. Ein solcher, durch nichts begründeter, durch nichts begründbarer Ausgangspunkt erscheint dem Individuum gewordenen Menschen unserer Gegenwart als derart selbstverständlich, daß er in den meisten Fällen nicht einmal ein Bedürfnis nach Begründung empfindet, ja auf jeden Versuch einer historisch-genetischen Ableitung mit einer aus unmittelbarer Abneigung entsprungenen Ablehnung reagiert. Die Ontologien der jüngsten Vergangenheit, die aus dem Kampf gegen die universelle Manipulation, also gegen Positivismus und Neopositivismus entstanden sind (Jaspers, Heidegger, Sartres Anfänge) zeigen deutlich die Tendenz, ganz spezifische, zeitbedingte Züge der gegenwärtigen sozialen Entwicklung des Menchen zu ontologisch zeitlos grundlegenden Kategorien im Verhältnis des Menchen zur »Welt« zu erheben. Daraus können vorübergehende Faszinationen entstehen (und sind auch ebenso entstanden, wie in vielfach ähnlich eingestellten Literaturrichtungen derselben Zeit), aber kein methodologisch gangbarer Weg zur ontologischen Erklärung ihrer spezifischen gesellschaftlich-geschichtlichen Genesis, ihrer sich daraus entwickelnden Perspektiven und Sackgassen. Als bezeichnendes Beispiel sei nur auf die phänomenologische Analyse des »Zeugs« bei

possibilidades assim surgidas e operantes. No patamar até agora alcançado da concretização, estaria condenada ao fracasso a tentativa de uma ordenação mais definida dessas possibilidades. Apenas — tanto quanto hoje possível — uma ontologia do ser social conduzida sistematicamente e, dito mais concretamente, uma teoria baseada nesta ontologia das diferentes formas e patamares da práxis social dos seres humanos, da generalidade neles operante tanto formal quanto conteudisticamente, poderia nos auxiliar, mesmo se apenas até um ponto, a adequadamente expressar a problemática aqui existente. Aqui devemos nos limitar, por enquanto, a algumas indicações as mais gerais que de modo necessário permanecem ainda abstratas.

Antes de tudo tornou-se nítido, até agora, que a individualidade do ser humano sob nenhuma circunstância pode ser uma propriedade originária, inata, do ser humano, mas é o resultado de um longuíssimo processo de socialização da vida social dos seres humanos, um momento de seu desenvolvimento social, que tanto em sua ontologicidade, quanto em suas possibilidades perspectivadas, apenas a partir da história de sua essência verdadeira, é capaz de tornar-se concebível. A gênese da individualidade humana, sócio-historicamente determinada, deve, por isso, já ser energicamente movida para o ponto central de tais análises porque, tanto a ciência social quanto a filosofia da sociedade burguesa igualmente, sobre isso, inclinam-se a enxergar na individualidade uma categoria central, que a tudo funda do ser dos seres humanos, que não necessita de qualquer derivação. Tal ponto de partida, fundado por nada e fundador de nada, ao indivíduo tornado humano do nosso presente parece de tal modo óbvio que, na enorme maioria dos casos, não sente ele sequer uma vez uma necessidade por fundamentação; reage com desaprovação, mesmo com imediata aversão, à toda tentativa de uma derivação histórico-genética. As ontologias do passado mais recente, que nasceram da luta contra a manipulação universal, portanto, contra o positivismo e o neopositivismo (Jaspers, Heidegger, o Sartre do início) mostram nitidamente a tendência de elevar traços de todo específicos, temporais, do desenvolvimento social do ser humano presente a categorias atemporalmente fundadas na relação do ser humano com o »mundo«. Disso podem emergir fascinações passageiras (e, de fato, assim emergiram, como nas várias tendências literárias similarmente dispostas da mesma época), mas não pode emergir qualquer percurso metodológico viável para o esclarecimento ontológico da sua específica gênese sócio-histórica, bem como das perspectivas e becos-sem-saída que dela se desenvolvem. Como exemplo característico basta indicar a análise fenomenológica do »instrumento«

Heidegger hingewiesen. Eine reale soziale Genesis (die Arbeit) steht ganz außerhalb seiner Betrachtungen, wie ja tatsächlich im unmittelbaren Alltagsleben des heutigen Menschen, aber nur in diesem, das »Zeug« eben bloß »zuhanden« ist. Aus dieser Voraussetzung, die eine unkritische Verallgemeinerung eines Moments des gegenwärtigen Alltagslebens beinhaltet, werden wichtige ontologische Folgerungen, die sich auf »den Menschen überhaupt« beziehen, gezogen. Heidegger sagt: »Nur weil Zeug dieses An-sich-Sein hat und nicht lediglich noch vorkommt, ist es handlich im weitesten Sinne und verfügbar«.[62] So abstrahierend vereinfacht wir hier diese relativ neue Etappe in der Entwicklung der menschlichen Gattungsmäßigkeit behandeln können, setzt der Zugang dazu doch stets die allgemeine Klärung von dabei entstehenden grundlegend typischen Situationen mit ihren Voraussetzungen und Folgen voraus.

Zuallererst muß, wie dies schon bisher geschehen ist, das untrennbar simultane gesellschaftliche Sein in beiden Momentenkomplexen dieser gesellschaftlich-geschichtlich bestimmten Stufe der Gattungsmäßigkeit klar umrissen werden. Alle Fragen, inhaltlich wie formell, die in den praktischen Objektivierungen der gegenwärtigen Entwicklung der menschlichen Individualität auftauchen, die in ihr rein praktisch oder praktische Probleme philosophisch, künstlerisch etc. objektivierend wirklich werden lassen, haben eine solche Doppelbestimmtheit: einerseits zeigen sie in einem Einzelfall eine der vielfältigen Möglichkeiten, die auf einer bestimmten Stufe der Gattungsmäßigkeit notwendig entstehen kann, andererseits weisen sie als Einzelentscheidungen (unmittelbar-direkt oder aus der Unmittelbarkeit heraus verallgemeinert) auf jene aktuellen Probleme der gerade verwirklichten Gattungsmäßigkeit hin, deren ökonomische Grundlage ihre individuelle Verwirklichung unmittelbar hervorgerufen haben. Es handelt sich also immer um Wechselbeziehungen, die aus dem Seinsverhältnis zweier letzthin, aber nur letzthin einheitlich bestimmter Prozesse entsprungen sind; aus dem Prozeß der allgemeinen Gattungsmäßigkeit und aus ihrer realen Erscheinungsweise im praktischen Prozeß der Reproduktion der Einzelexemplare. Daß der erste Prozeß unmittelbar aus der gesellschaftlichen Synthese der Einzelakte der zweiten entsteht, ist eine Selbstverständlichkeit, die aber die Tatsache der Heterogenität, ja der Gegensätzlichkeit der Einzelakte nicht nur nicht aufhebt, sondern geradezu hervorbringt. Man darf hier nie vergessen, daß dieser Prozeß auch seinem Gang entgegengesetzte Momente synthetisch in sich birgt. Die für unsere Frage so fundamentale Tatsache des Klassenkampfes bringt notwendig mit sich, daß es für

62 {26} Heidegger: Sein und Zeit, Halle 1941, S. 69.

por Heidegger. Uma gênese social real (o trabalho) está totalmente fora de suas considerações, já que, de fato, nas imediatas vidas cotidianas dos seres humanos de hoje, mas apenas nelas, o »instrumento« simplesmente está »à mão«. Deste pressuposto, que implica uma generalização acrítica de um momento da vida cotidiana do presente, são extraídas importantes consequências ontológicas acerca do »homem em geral«. Heidegger diz: »Somente porque o instrumento tem esse ser-em-si, não se limitando apenas a ocorrer, é ele manejável em sentido amplo e disponível«.[63] Por mais abstraidamente, simplificadamente que possamos aqui tratar essa etapa relativamente nova no desenvolvimento da generidade humana, o acesso a ela sempre pressupõe o esclarecimento geral das situações típicas básicas dela surgidas, com seus pressupostos e consequências.

Antes de tudo, deve-se, como tem acontecido até aqui, delinear claramente os dois complexos de momentos indivisíveis e simultâneos do ser social deste patamar sócio-historicamente determinado da generidade. Todas as questões, conteudísticas ou formais, que emergem das objetivações práticas do desenvolvimento presente da individualidade humana, que nele deixam-se realmente tornar-se objetivas como puramente práticas ou como problema prático, filosófico, artístico, etc., têm uma tal dupla determinabilidade: por um lado, mostram, em um caso singular, uma das múltiplas possibilidades que necessariamente podem surgir em um determinado patamar da generidade; por outro lado, como decisões singulares (direta-imediatamente ou generalizadas a partir da imediaticidade) apontam àqueles problemas atuais da generidade justamente realizada, cuja base econômica imediatamente causou sua realização individual. Trata-se, portanto, sempre de inter-relações que se originam de relações ontológicas de dois processos que, por último, mas apenas por último, são unitariamente determinados; do processo da generidade geral, e seu modo real de manifestação no processo prático de reprodução dos exemplares singulares. Que o primeiro processo emerge imediatamente da síntese social dos atos singulares do segundo é uma obviedade, o que, contudo, não supera nem o fato da heterogeneidade nem mesmo o da contraditoriedade dos atos singulares, mas, justamente, cria-os. Não se pode jamais esquecer que esse processo encerra em si, sinteticamente, também momentos opostos ao seu andamento. O fato da luta de classe, tão fundamental para nossa questão, traz consigo necessariamente que,

63 {26} Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p.213. A tradução de Heidegger é espinhosa, algo unanimemente reconhecido. Preferimos seguir a tradução de Fausto Castilho, que nos parece a melhor consolidada.

das echte Sein eines jeden Moments in diesem Prozesse im höchsten Grade charakterisierend ist, wieviel Verneinung (nach vorwärts oder nach rückwärts gewandte, von welcher Kraft, von welcher Qualität etc.) ein jedes der Momente als Komponente der jeweils real vollzogenen Entscheidung mitenthält. Und das hat wieder zur notwendigen Folge, daß jedes solche Moment nicht nur an sich eine höchst komplizierte Synthese darstellt, sondern sowohl als Gegenwart wie als Vergangenheit in den verschiedensten Weisen gesellschaftlich bewertet werden muß. Für jeden, der in der Gegenwart so oder so handelt, ergibt sich in den meisten Fällen als Grundlage seiner Entscheidung nicht nur das gerade aktuelle gesellschaftliche Sein, sondern untrennbar davon, woher es kommt und welche Richtung es ins Zukünftige einzuschlagen beabsichtigt. Diese Wertungen sind im Laufe des realen Prozesses, der sie hervorruft, ebenfalls den vielfältigsten Änderungen unterworfen. Jedoch erst so, in diesem prinzipiell gedoppelten Wandel kann der geschichtliche Ablauf der Gattungsmäßigkeit für die Menschen zu ihrer eigenen Geschichte werden. Es ist vielleicht überflüssig noch hinzuzufügen, daß dieser gedoppelt prozessierende Prozeß seine wirklichen Bestandteile nicht nur in den unmittelbar realen praktischen Akten der Gesellschaft und der sie vollziehenden Einzelmenschen besitzt, sondern in allem, was die geschichtliche Entwicklung der Menschheit hervorgebracht hat. Wissenschaft, Kunst, Philosophie bilden nicht weniger seine Werte setzenden, Werte zerstörenden Momente, wie die Aktionen der Menschen im engeren Sinn. Ja, je mehr ein solches Moment zur Vergangenheit wird, desto mehr. Ein großer Teil der realen Handlungen versinkt ja in Vergessenheit und nur diejenigen, deren Wesen, Sinn, Wert etc. als Moment eines Entwicklungsstadiums der Gattungsmäßigkeit ins Bewußtsein gehoben bleibt, bildet ein Material für die späteren Wertungen. Man kann sagen: die wesentliche Ideologie, die von der Gesellschaft produziert wurde und produziert wird.[64]

Daß der so geschilderte objektive Prozeß, sowohl in seinem gesellschaftlichen Sein als Gegenwart, wie als verschieden bewertete, aber irgendwie das gegenwärtige Handeln beeinflussende Vergangenheit, wie als sichtbar gewordene Perspektive sich aus Einzelakten der Menschen zusammenfügt, ist uns bereits bekannt. Wenn wir uns nun diesen Einzelakten zuwenden, so sehen wir an ihnen eine nicht weniger komplizierte Vielfältigkeit des Prozessierens. Vor allem sind sie unmittelbar notwendige Akte im gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß der jeweiligen

64 {27} Wir erinnern nochmals an die bereits zitierte Marxsche Bestimmung der Ideologie als Mittel, gesellschaftliche Konflikte bewußt zu machen uns auszufechten.

para o ser autêntico de cada momento nesse processo, é em elevado grau característico o quanto de negação (voltada à frente ou para trás, com qual força, com que qualidade, etc.) inclui cada momento como componente da respectiva decisão realmente executada. E isto uma vez mais tem por consequência necessária que cada tal momento não apenas representa uma síntese extremamente complexa, mas também, tanto como presente quanto como passado, deve ser avaliado socialmente nos mais diversos modos. Para aquele que no presente age assim ou assado, na maior parte dos casos encontra-se como base de sua decisão não apenas o ser social diretamente atual, mas inseparável dele, para onde e com qual direção intenciona tomar para com o futuro. Do mesmo modo, essas valorações, no curso do processo real que as produz, são submetidas às mudanças as mais variadas. Contudo, apenas assim, nessas mudanças duplas por princípio, pode o decurso histórico da generidade se tornar para os seres humanos sua própria história. Talvez seja supérfluo adicionar, ainda, que esse processo duplamente processual possui seus componentes reais não apenas nos atos práticos imediatos da sociedade e nos seres humanos singulares que os executam, mas também em tudo o que o desenvolvimento histórico da humanidade produziu. Ciência, arte e filosofia constituem momentos os quais, não menos que as ações dos seres humanos em sentido estrito, colocam e destroem seus valores. E, tanto mais, quanto mais tal momento se torna passado. Uma grande parte das ações reais cai no esquecimento e apenas aquelas cujas essências, sentido, valor, etc., permanecem elevadas à consciência como momento de um estágio de desenvolvimento da generidade, constituem um material para as valorações posteriores. Pode-se dizer: a ideologia essencial que foi produzida e é produzida pela sociedade[65].

Que o processo objetivo assim descrito, tanto em seu ser social como presente quanto também como passado diferentemente avaliado mas, de algum modo, influente nas ações presentes que, como perspectivas tornadas visíveis se unem aos atos singulares dos seres humanos, é por nós já conhecido. Se agora nos voltarmos a estes atos singulares, veremos neles uma variedade não menos complexa do processar. Antes de tudo, são atos imediatamente necessários no processo de reprodução social dos respectivos

65 {27} Recordamos uma vez mais a já citada definição de ideologia por Marx como meio de nos tornar conscientes e dirimir os conflitos sociais.

Einzelmenschen. Daß sie darin primär Antworten sind, die die Menschen, im Interesse ihrer Selbstreproduktion auf gesellschaftliche Lagen, Prozesse etc. zu geben veranlaßt werden, ist uns ebenfalls bekannt. Jetzt gilt es nur, das bisher Dargestellte ergänzend und zugleich weiterführend festzustellen, daß die vom Einzelmenschen mehr oder weniger bewußt erstrebte subjektive Vereinheitlichung dieser seiner Reaktionsakte auf seine gesellschaftliche Umwelt nur in ihrer künstlich vereinfachtesten Unmittelbarkeit als rein subjektive Akte im engeren Sinne betrachtet werden dürfen. Nicht nur, was sie auslöst, ist, letzten Endes, Anlaß, um eine »Antwort« auf von der Gesellschaft gestellte Fragen hervorzubringen, auch ihr Inhalt, obwohl dessen unmittelbare Intention vom Subjekt als solchem ausgeht, kann seinem entscheidenden Gehalt nach vor allem nur auf die Gattungsmäßigkeit des betreffenden Menschen gerichtet sein. Da der Mensch nie in menschenleeren Situationen handeln kann, ja jede seiner Taten, auch die eigenwilligsten, da jeder Verwirklichungsversuch seiner persönlichsten Gedanken oder Gefühle von Menschengemeinschaften ausgehen und irgendwie in diese münden, muß mit Marx gesagt werden: »Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann.«[66] So muß gerade der echtest persönliche Gehalt solcher Entscheidungen im einzelnen und noch mehr in ihrer vereinheitlichenden Synthese zur persönlichen Eigenart in der Praxis irgendwie auf die Probleme der jeweilig vorhandenen Gesellschaft orientiert sein, muß das Bestreben enthalten, einerlei mit welchen Bewußtseinsinhalten und -richtungen, in der jeweilig entstehenden Gattungsmäßigkeit eine bestimmte, der Persönlichkeit angemessene Rolle zu spielen. Natürlich ist Gelingen oder Versagen eines solchen Selbstaufbaus des Menchen primär, unmittelbar von seinen persönlichen Gegebenheiten bestimmt (Talente, moralische Anlagen etc.). Aber, selbst die Art, wie diese jeweils in Erscheinung treten können, wie sie sich auch nach außen auswirken, wie dies wiederum auf den setzenden Menschen rückwirkt etc., kann unmöglich losgetrennt von den gesellschaftlichen Reaktionen, die sie auslösen, begriffen werden.

All dies zeigt sich bereits in der bloßen Faktizität solcher Akte, auch wenn wir sie noch von den Wertproblemen ihrer Entstehung, Wirkung, Rückwirkung, Ausstrahlung auf andere etc. abstrahiert betrachten. Aber diejenigen, die im Akt des Wertsetzens, der Wertung, der Wertkontinuität und -diskontinuität etc. Phänomene zu erblicken meinen, die die menschliche Persönlichkeit als selbständige, auf sich selbst gestellte Seinsgegebenheit, ja als Gegenkraft zur gesellschaftlich

66 {28}Rohentwurf, S. 6.

seres humanos singulares. Que sejam principalmente respostas a situações, processos sociais, etc., a que são levados os seres humanos no interesse de sua própria autorreprodução, do mesmo modo já é a nós conhecido. Consideraremos agora, para complementar o exposto até o momento, e ao mesmo tempo avançar o constatar, que a unificação subjetivamente visada, mais ou menos consciente, desses seus atos de reação ao seu mundo ambiente social apenas em sua mais simplificada imediaticidade artificial podem ser considerados como atos puramente subjetivos. Não apenas o que os desencadeia, ao fim, é ocasião para uma »resposta« às questões postas produzidas pela sociedade, mas também seu conteúdo, embora sua intenção imediata provenha do sujeito enquanto tal, só pode ser seu teor decisivo dirigido, antes de tudo, à generidade dos seres humanos concernentes. Como o ser humano jamais pode agir em situações vazias de humano[67], já que cada um de seus atos, mesmo os mais individualizados, já que cada tentativa de realização de seus pensamentos ou sentimentos os mais pessoais, partem de comunidades humanas e de algum modo nelas desaguam, deve-se dizer com Marx: »O ser humano é, no sentido mais literal, não apenas um animal social, mas um animal que pode isolar-se apenas em sociedade«.[68] Portanto, é precisamente o teor pessoal mais autêntico de tais decisões no singular e, ainda mais, em sua síntese unificadora em particularidade pessoal, que tem de ser na práxis orientado, de algum modo, aos problemas da sociedade então existente, tem de conter o esforço, não importando com quais conteúdos e orientações da consciência, de desempenhar, na generidade então surgida, um papel determinado, adequado à sua personalidade. Naturalmente, o êxito ou fracasso de uma tal autoconstrução do ser humano é, primária, imediatamente, determinado por suas dadidades pessoais (talentos, disposições morais, etc.). Mas, mesmo o modo pelo qual elas podem aparecer, como elas afetam o exterior, como, uma vez mais, retroagem sobre os seres humanos que põem, etc., é impossível de ser compreendido se destacado das reações sociais que desencadeia.

Tudo isso se mostra já na mera faticidade de tais atos, mesmo quando os observamos abstraindo os problemas de valor no seu surgimento, efeito, repercussão, difusão sobre os outros, etc. Mas, aqueles que pensam enxergar no ato do pôr valor, da valoração, da continuidade ou descontinuidade do valor, etc., fenômenos que pensam poder determinar a personalidade humana como dadidade ontológica independente, posta sobre si mesma, como contraforça à generidade socialmente

67 {Nota da tradução} Expressão de difícil tradução, »menschenleeren Situationen«, foi traduzida por Monville (p.109) »situations de complet solipsisme«; por Scarponi (p.69), »situazioni umanamente vuote« e, por Monville (p.105) »situações humanamente vazias«.
68 {28} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.40.

fundierten Gattungsmäßigkeit bestimmen zu können meinen, müssen gerade an den — wertmäßig — zentralen Seinsproblemen achtlos vorbeigehen. Denn es ist nicht wahr, daß das Gelingen oder Scheitern der die Persönlichkeit aufbauenden Vereinheitlichung der Reaktionsweisen auf die Wirklichkeit letzthin bloß subjektiv-persönlichen Charakters wäre. Gerade wertmäßig ist das Entgegengesetzte der Fall, das Sichbewähren der Persönlichkeit kann sich nur in der Wechselbeziehung mit anderen Menschen, mit der gesellschaftlichen Umgebung durchsetzen oder scheitern. Ein einsamer, im Ich verbleibender Entschluß hat nicht nur keine soziale Realität, sondern auch keine persönliche. Denn kein Mensch kann eine Sicherheit a priori darüber haben, ob sein Beschluß auch wirklich einer, d. h. wenigstens bis zum Versuch der Verwirklichung gedeihender ist, oder ein bloß flüchtiger Einfall, der nicht einmal für sein Subjekt wirklich charakteristisch sein muß. Auch das zutiefst innerliche Gefühl kann seine Echtheit nur erweisen, indem es sich in irgendeiner Weise in Taten umsetzt, und solche sind nur im Zusammenleben mit anderen Menschen (also: nur gesellschaftlich) möglich.

Natürlich bedeutet das unter keinen Umständen, daß das gesellschaftliche Sichdurchsetzen oder Scheitern der Persönlichkeit nunmehr den Wertmaßstab für ihre echte oder unwahre Substanz ergeben müßte. Schon im antiken Rom heißt es: »Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.« Daraus folgt jedoch keineswegs von vornherein eine Wertüberlegenheit des Subjekts seiner gesellschaftlichen Umwelt gegenüber, wie das der moderne Subjektivismus oft verkündet, sondern »bloß« eine sehr wichtige neue Bestimmung des Verhältnisses in den letzthin (aber bloß letzthin) vereint und unmittelbar (aber bloß unmittelbar) getrennt ablaufenden beiden Prozessen der Gattungsmäßigkeit: die ihrer Gesamtheit und die ihrer (menschlichen, persönlichen) Bestandteile. Hier zeigt sich wieder ein neuer entscheidender Unterschied zwischen der stummen Gattung in der Natur und der Überwindung dieser Stummheit im gesellschaftlichen Sein der Menschen. Dort handelt es sich einfach um Sein oder Nichtsein der Gattung; verknüpft sich das letztere mit ihrer Verwandlung in eine andere, so ist eben im Untergang der einen Gattung eine neue, eine andere entstanden. Erst mit der Überwindung der Stummheit entsteht eine radikal neue Form der Gattungsmäßigkeit: eine Substanz, die sich im ununterbrochenen Prozeß des Wandelns zugleich aufhebt und bewahrt, in welchem der Wechsel von Kontinuität und Diskontinuität in den Prozessen gleicherweise, den inneren und äußeren Umständen der Veränderungen entsprechend, Träger sowohl von Erneuerungen wie von Stagnationen und sogar von Untergängen werden kann.

Wenn wir also die grundlegende Feststellung von Marx, die gesellschaftliche Überwindung der stummen Gattungsmäßigkeit, fruchtbar auf das gesellschaft-

fundada, devem passar descuidadamente ao largo dos problemas — valorativos — ontológicos centrais. Pois, não é verdadeiro que o êxito ou fracasso da, construtora da personalidade, unificação dos modos de reação à realidade seja por último de mero caráter subjetivo-pessoal. O valorativo é, justamente, o caso oposto, o provar-se da personalidade pode apenas ser levado a cabo ou fracassar na inter-relação com outros seres humanos, com seu entorno social. Uma decisão solitária, que permanece no eu, não apenas não tem nenhuma realidade social, como também nenhuma realidade pessoal. Pois, nenhum ser humano pode ter segurança *a priori* sobre se sua resolução é mesmo uma real, *i.e.*, que ao menos sobreviva até a tentativa da realização ou é uma noção meramente fugidia que nem deve ser uma característica real para seu sujeito. Mesmo o sentimento interior mais profundo só pode estabelecer sua autenticidade se se converter, de algum modo, em ações, e isto só é possível na convivência com outros seres humanos (portanto: apenas socialmente).

Naturalmente, sob nenhuma circunstância isso significa que o se-impor ou fracasso sociais da personalidade de agora em diante deva se elevar a medida de valor para a autenticidade ou inverdade de sua substância. Já na antiga Roma se dizia: »*Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*«. Disto, todavia não se segue, de maneira alguma, de antemão, uma superioridade de valor do sujeito ante seu mundo ambiente social, como proclama com frequência o moderno subjetivismo, mas »apenas« uma nova determinação muito importante da relação por último (mas apenas por último) unida e imediatamente (mas apenas imediatamente) separada de ambos os processos que desaguam na generidade: a sua totalidade (*Gesamtheit*) e a de seus componentes (humanos, pessoais). Mostra-se aqui, uma vez mais, uma nova diferença decisiva entre o gênero mudo na natureza e a ultrapassagem desta mudez no ser social dos seres humanos. Naquela, trata-se simplesmente de um ser ou não-ser do gênero; o último se enlaça com sua transformação em um outro, do declínio de um gênero, portanto, um novo, um outro, pode igualmente surgir. Somente com a ultrapassagem do mutismo surge uma radical nova forma de generidade: uma substância que, no seu ininterrupto processo de mudança, ao mesmo tempo se supera e se mantém, na qual a mudança de continuidade e descontinuidade nos processos correspondentes às circunstâncias internas e externas das transformações pode, do mesmo modo, ser suporte para a renovação, para a estagnação e até mesmo para a decadência.

Se quisermos, portanto, aplicar fertilmente ao ser sócio-histórico a constatação fundamental de Marx, a ultrapassagem social da generidade muda,

lich-geschichtliche Sein anwenden wollen, so müssen wir die so neuentstandene Gattungsmäßigkeit auch insofern von der überwundenen abgrenzen, daß jene nicht nur eine prinzipiell anders prozessierende ist, sondern schon im Prozeß selbst — gerade den Charakter ihres Seins betreffend — völlig radikal neue Züge jedem Natursein und vielfach auch dem jeweils vorangegangenen gesellschaftlichen Sein gegenüber aufweist. Wir haben einige dieser neuen Züge bereits behandelt und werden im Laufe unserer konkreteren Analysen noch auf mehrere näher eingehen müssen. Hier sei nur, der gegenwärtigen Problemlage entsprechend, die Wandlung in der Beschaffenheit der Gattungsmäßigkeit selbst besonders hervorgehoben. Wie eben angedeutet, ist sie nicht mehr etwas Stabiles (wenn auch dem Untergang Ausgesetztes), sondern die Synthese eines gedoppelten Prozesses, der in dieser Hinsicht auch ihren Seinscharakter bestimmt. Wenn Marx in seinen konkreten Darlegungen vom Zurückweichen der Naturschranke, von der Entstehung von Formationen, die eine verschiedene Entwicklungshöhe besitzen, in denen die Beziehung von Gattung und Gattungsexemplar qualitativ verschieden beschaffen ist, etc. spricht, so weist er unmißverständlich auf dieses Problem hin. Noch deutlicher in jener, uns bereits bekannten Bestimmung des Gesamtprozesses, in welcher die gesamte bisherige Geschichte, die Geschichte bis zum entwickelten Kommunismus nur als Vorgeschichte der menschlichen Gattungsmäßigkeit aufgefaßt wird.

Die von uns von verschiedenen Aspekten aus geschilderten immer differenzierteren Reaktionen der einzelnen Gattungsexemplare auf die sie jeweilig vereinigende Gesellschaft geraten dadurch in ein neues Licht: die darin zum Ausdruck kommende jeweilige Gattungsmäßigkeit ist nicht mehr etwas seinshaft Einheitliches (wie die Gattungen in der Natur), sie ist aber nicht bloß einfach deutlich prozessierend im Gegensatz zu deren relativer Stabilität, solange sie sich erhalten, sondern eben: eine prozessierende Synthese verschiedener Stufen der Gautingsmäßigkeit auf ihrem Wege, der sich natürlich nur tendenziell zeigen kann, zu der Stufe, wo ihre eigene Vorgeschichte aufhört und zu ihrer wirklichen Geschichte gelangt. Das primitivste Werkzeug, die alleranfänglichste Sprache, das unmittelbar noch »naturhaft« scheinende erste gesellschaftliche Ordnen der Beziehungen der Gesellschaftsmitglieder zueinander (Arbeitsteilung etc.) überwinden bereits an sich die Stummheit der Naturgattungen, mag ihr gesellschaftlicher Gehalt noch so anfänglich, ihre Erscheinungsweise in der Praxis der Menschen noch so simpel, die Unterschiede zwischen den Reaktionsweisen der Menschen noch so geringfügig, die Stabilität der gegebenen Gattungsmäßigkeit noch so langewährend sein. Der gesellschaftlich fundamentale Tatbestand, der bereits in der Sammlerperiode die Handlungsweise der Menschen als Alternativentscheidungen determiniert, ist eine Seinsweise, die spontan einer wachsenden Differenzierung der Reaktions-

devemos demarcar, da generidade ultrapassada, a generidade recém-surgida também na medida em que não apenas é um princípio processual outro, mas já no próprio processo — precisamente no que concerne ao caráter de seu ser — exibe traços completamente radicalmente novos ante todo ser natural e, muitas vezes, também ante o ser social então precedente. Já tratamos de alguns desses novos traços e no curso de nossas análises concretas devemos tratá-los ainda mais de perto. Aqui, correspondendo à situação presente do problema, apenas será em especial sublinhado a mudança na qualidade da própria generidade. Como há pouco indicamos, ela não é mais algo estável (se bem que exposta à decadência), mas a síntese de um duplo processo que, nesse aspecto, também determina seu caráter de ser. Quando fala Marx em suas exposições concretas do afastamento das barreiras naturais, do surgimento das formações que possuem diferentes níveis de desenvolvimento, nas quais a relação do gênero e exemplar do gênero é feita de maneira qualitativamente diferente, etc., ele inequivocamente se refere a este problema. De modo ainda mais claro naquela determinação do processo como um todo, já conhecida por nós, em que toda a história até aqui, a história até o comunismo desenvolvido, é compreendida como apenas a pré-história da generidade humana.

As, descritas por nós sob diferentes aspectos, sempre mais diferenciadas reações do exemplar singular do gênero à respectiva sociedade que os unifica encontram-se, com isso, sob uma nova luz: a respectiva generidade que nisso se expressa não é mais algo ontologicamente unitário (como os gêneros na natureza), todavia, ela nitidamente não é apenas simplesmente processual em contraste à sua relativa estabilidade na medida em que ela se conserva mas, justamente: uma síntese processual de distintos patamares da generidade em sua via ao patamar onde cessa sua própria pré-história e em que alcança sua história real que, naturalmente, pode ser vista apenas tendencialmente. A ferramenta mais primitiva, a linguagem mais inicial de todas, o imediato, ainda aparentemente »natural«, primeiro ordenamento social das relações dos membros da sociedade entre si (divisão do trabalho, etc.), já em si ultrapassam o mutismo dos gêneros naturais, por mais inicial que possa ser seu teor social, por mais simples que possa ser seu modo de manifestação na práxis dos seres humanos, por mínimas que possam ser as diferenças entre os modos de reação dos seres humanos, por duradoura que ainda possa ser a estabilidade da generidade dada. O estado de fato socialmente fundamental que, já no período da coleta determinava o modo de agir dos seres humanos como decisões alternativas, é um modo de ser que espontaneamente conduz a uma crescente diferenciação

arten entgegenführt. Allerdings sind diese anfänglich in einen fast »naturhaft« wirkenden Zusammenhang der Stammestraditionen eingebettet. Dieser muß sich jedoch zwangsläufig den immer wieder neu entstehenden Aufgaben anpassen und so differenzierter werden. Damit wird die anfängliche Stummheit immer mehr aufgelockert und ein gewisser Spielraum für Einzelentscheidungen der Menschen freigegeben. Die Geschichte zeigt, daß diese Entwicklungstendenz letzten Endes eine allgemein herrschende wird.

Die Entstehung der Klassen (der Klassengegensätze) führt nun das neue Element der offen zutage tretenden Interessengegensätzlichkeit in die die Handlungen motivierenden Seinsgrundlagen des Menchenlebens ein. Dadurch wird jedoch die jeweils die Gesamtgesellschaft repräsentierende nicht mehr stumme Gattungsmäßigkeit zu einem gesellschaftlichen Objekt notwendig entgegengesetzter Wertungen, die die Reproduktionsprozesse der einzelnen Menschen, entsprechend, in entgegengesetzten Weisen bestimmen. Hier ist ein Eingehen auf historische Details natürlich unmöglich. Es muß aber jedem klar sein, daß in solchen Fällen die Bejahungen und Verneinungen des gerade herrschenden Systems auf beiden Seiten bedeutsame Abstufungen aufweisen, von schlichter Anpassung bis zur offenen Rebellion, von Sehnsucht nach einer Vergangenheit, die diese Gegensätze noch nicht kannte, bis zu der einer Zukunft, die diese nicht mehr kennen werde etc., etc. Sie bilden im gesellschaftlichen Sein, einander bekämpfend, deren Bestimmungen aus. Das, was wir also in solchen Fällen auf der objektiv gesellschaftlichen Seite als vorhandene Gattungsmäßigkeit betrachten, erscheint zwar unmittelbar praktisch als das Ergebnis solcher kämpfenden Kräfte, das Wesen eines solchen gesellschaftlichen Seins drückt sich jedoch gerade in diesen Kämpfen aus, wobei deren allseitiges Offenbarwerden, ihre realen Gegensätze, das objektive Wesen der jeweiligen Gattungsmäßigkeit noch tiefer und kompletter seinshaft verkörpern als der bloß reale Ausgang der Kämpfe. Spartakus verkörpert sie für seine Zeit zumindest ebenso eindeutig, wie seine Besieger, die offiziellen Führer des damaligen Roms.

Die Geschichtlichkeit des gesellschaftlichen Seins beschränkt sich jedoch nicht auf diesen ihren unmittelbaren Ablauf. Der Mensch ist auch insofern ein fundamental gesellschaftlich-geschichtliches Wesen als seine Vergangenheit in der Form seiner eigenen Vergangenheit ein gewichtiges Moment seines gegenwärtigen Seins und Wirkens bildet. Schon der Einzelmensch, als einzelner, erlebt und gestaltet sein eigenes Leben spontan historisch, indem die Erinnerungen an die eigene Vorgeschichte wichtige Elemente seiner jeweiligen Alternativentscheidungen und noch mehr deren Vereinigung in seiner Persönlichkeit bilden. Das erscheint auf gesellschaftlichem Seinsniveau noch entschiedener und stärker und — oft — noch

dos modos de reação. Contudo, estes são, inicialmente, incorporados em uma conexão quase »naturalmente« operante das tradições tribais. Estas, todavia, inevitavelmente tem de se adaptar às sempre mais amplas novas tarefas que surgem e, assim, tornarem-se mais diferenciadas. Com isso, o mutismo inicial se atenua sempre mais e libera um certo espaço de manobra às decisões singulares dos seres humanos. A história mostra que essa tendência de desenvolvimento torna-se, por fim, uma tendência dominante em geral.

O surgimento das classes (das oposições de classe) introduz, então, nas bases ontológicas da vida humana que motivam as ações, o novo elemento da opositividade de interesses que saem à luz abertamente. Com isso, todavia, a generidade não mais muda representada pela respectiva sociedade como um todo torna-se um objeto social de valorações necessariamente opostas, as quais, correspondentemente, determinam os processos de reprodução dos seres humanos singulares em modos opostos. Aqui é naturalmente impossível uma entrada nos detalhes históricos. Deve estar claro, contudo, que, em tais casos, a aprovação e negação do sistema então dominante de ambos os lados exibem significativas gradações, da simples adequação à rebelião aberta, da nostalgia de um passado que não conhecia estas oposições, até a de um futuro em que não mais serão conhecidas, etc. No ser social, lutando uma contra a outra, elas desenvolvem suas determinações. Isso que observamos em tais casos do lado social objetivo como a generidade existente aparece de fato imediatamente na prática como o resultado de tais forças em luta, a essência de um tal ser social se expressa justamente nessas lutas em que seu tornar-se manifesto por todos os lados de suas reais oposições corporifica, ontologicamente, o ser objetivo da generidade de então ainda mais profunda e completamente que o mero desenlace real da luta. Espártaco as corporifica, em sua época, pelo menos tão inequivocamente quanto seus vencedores, os chefes oficiais da Roma de então.

A historicidade do ser social não se limita, todavia, a esse seu decurso imediato. O ser humano é, também desse ponto de vista, um ser fundamentalmente sócio-histórico na medida em que seu passado, na forma de seu próprio passado, constitui um momento importante de seu ser e atuar presentes. Já o ser humano singular, enquanto singular, espontâneo historicamente experimenta e molda sua própria vida na medida em que as recordações da própria pré-história constituem elementos importantes das suas respectivas decisões alternativas e, ainda mais, da sua unificação em sua personalidade. Isto aparece no nível ontológico-social ainda mais decisiva e intensamente e — com frequência — ainda

konkreter. Ohne — gleichviel ob richtige oder falsche — synthetisierende Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart gibt es kein gesellschaftliches Handeln weder einzelmenschlich, noch gesellschaftlich; je entwickelter, je gesellschaftlicher eine Gesellschaft geworden ist, desto weniger. Nun gehört es zwar zu den unmittelbar fundamentalen Tatsachen, daß die Vergangenheit etwas nicht mehr Veränderliches ist und jede praktische Aktion in der Gegenwart mit dieser Unaufhebbarkeit rechnen muß (oder zumindest: müßte). Was hier gemeint ist, widerspricht nur auf der Erscheinungsoberfläche dieser unumstößlichen Wahrheit. Niemand kann das vergangene Geschehen in ein Nichtgeschehensein verwandeln; wird in bestimmten Formen der sozialen Demagogie ein solcher Versuch unternommen, so ist er gesellschaftlich letzthin zum Scheitern verurteilt.

Worauf es hier ankommt, ist etwas völlig anderes: es handelt sich um eine weitere Bestimmung der historischen Dynamik, in der prozessierenden, nicht mehr stummen menschlichen Gattungsmäßigkeit. Es handelt sich also keineswegs um bestimmte Ergebnisse der Geschichtswissenschaft, obwohl diese im steigenden. Maße hier herangezogen zu werden pflegen.[69]

Geschichte ist hier jedoch nicht ein einfaches Wissen, sondern das Aufhellen von jenen, als vergangenen in Praxis umzusetzenden Motiven, treibenden Kräften aus der Vergangenheit, die wirksamer sein könnten, die gegenwärtige Beziehung der Menschen zu ihrer eigenen Gattungsmäßigkeit plastischer zum Ausdruck zu bringen, als die bloßen Fakten der Gegenwart. Die Inhalte eines solchen Geschichtsbewußtseins — als bewegender Kräfte der Praxis — haben deshalb ihre Fähigkeit zu dieser dynamischen Wirkung darin, daß sie die Gattungsmäßigkeit als Prozeß, als Weg des Menchen zu seiner eigenen Erfüllung erhellen, daß sie so dem Menschen helfen, sich auf dieser Ebene, als Teil der gattungsmäßigen Entwicklung der Menschheit zu verwirklichen. Von solchen (oft unausgesprochenen, unbewußt bleibenden, aber zielmäßig wirkenden) Motiven bewegt, ist diese Vergangenheit gleichfalls ununterbrochenen Veränderungen unterworfen: nur das gerät in die Beleuchtung der gegenwärtigen Praxis als — positive oder negative — Fortführung der Vergangenheit, was dem gegenwärtigen Handeln positive oder negative Impulse zu geben imstande ist. Sie ändert also, zusammen mit dem gegenwärtigen Prozeß, an diesen gebunden fortlaufend ihre Inhalte, Formen, Werte etc. Sie ist also im Sinne von Marx eine Ideologie: ein gesellschaftliches Instrument zum Bewußtmachen und Ausfechten gegenwärtiger Konflikte.[70].

69 {Nota da tradução} Aqui o manuscrito (p.74) não é claro. Benseler interpretou como se aqui terminasse o parágrafo. Scarponi (p.73) interpretou como se o parágrafo continuasse na frase seguinte. Vaisman (p.110) e Monville (p.114) seguiram Benseler.

70 {29} Die in den Geschichtswissenschaften wirkende Ideologie hat sehr häufig hier ihre Grundlage. Dabei zeigt es sich, daß Ideologie keineswegs einfach ein Synonym für falsches Bewußtsein ist. Diese ideologische Komponente der Geschichtswissenschaft hat ihr im Gegenteil oft den Weg zu großen und wichtigen Entdeckungen geöffnet

mais concreto. Sem — indiferente se correta ou falsa — a ligação sintetizante de passado e presente não há nenhum agir social, nem individual nem socialmente; tanto menos, quanto mais desenvolvida, quanto mais social for uma sociedade. Assim, pertence aos fatos imediatamente fundamentais que o passado é algo não mais alterável e toda ação prática no presente deve contar com esta inexorabilidade (ou, ao menos: deveria). O que é aqui pensado contradita apenas a superfície do fenômeno dessa verdade irrefutável. Ninguém pode transformar os eventos passados em um ser-que-não-ocorreu; e tais tentativas empreendidas por determinadas formas de demagogia social estão socialmente, por último, condenadas ao fracasso.

O que disso aqui importa é algo inteiramente outro: trata-se de uma determinação mais ampla da dinâmica histórica na processual, não mais muda, generalidade humana. Não se trata de maneira alguma, portanto, de resultados determinados da ciência social, embora costumem ser, em medida crescente, usados aqui.

A história não é aqui, todavia, um simples saber, mas o esclarecimento daqueles motivos que, como no passado, converteram-se em práxis, das forças impulsionadoras que a partir do passado podem ser mais eficazes a trazer à expressão mais vividamente a relação presente dos seres humanos para com a sua própria generidade do que os meros fatos do presente. É por isso que os conteúdos de uma tal consciência histórica — como força motriz da práxis — possuem sua capacidade para este efeito dinâmico em que iluminam a generidade como processo, como percurso do ser humano à sua própria realização, que eles assim auxiliam os seres humanos a se realizar nesse nível como parte do desenvolvimento genérico da humanidade. Movido por tais motivos (frequentemente não ditos, que permanecem inconscientes, mas finalisticamente operantes), do mesmo modo esse passado é submetido a mudanças ininterruptas: apenas cai sob a iluminação da práxis presente como — positiva ou negativa — continuação do passado aquilo que é capaz de dar um impulso, negativo ou positivo, ao agir presente. Ela[71] se altera, portanto, junto com o processo presente, continuamente ligado com seus conteúdos, formas, valores, etc. Ela é, portanto, no sentido de Marx, uma ideologia: um instrumento social para fazer conscientes e dirimir os conflitos presentes.[72]

71 {Nota da tradução} No Manuscrito (p.71) o sujeito desta frase e da imediatamente seguinte é »sie« (ela). O manuscrito é inequívoco nesta passagem. Benseler manteve o feminino. Scarponi (p.74) optou pelo masculino nas duas frases, no que foi seguido por Vaisman (p.110), que verteu a primeira frase tendo por sujeito "O passado" e, a segunda, por "Ele". Monville (p.114) optou por seguir Scarponi e adotou o masculino »il«. Nesta passagem, seguimos o manuscrito de Lukács e a edição de Benseler; as duas frases se referem à história. Se optarmos pela interpretação de Scarponi, se referem ao passado.

72 {29} A ideologia que atua nas ciências da história tem aqui, muito frequentemente, sua base. Com isso se mostra que a ideologia de maneira alguma é simplesmente um sinônimo para falsa consciência. Ao contrário: este componente ideológico da ciência da história abriu-lhe, muitas vezes, a via para grandes e importantes descobertas.

Die Gattungsmäßigkeit eines Zeitpunktes läßt sich deshalb nicht richtig begreifen, ohne zu wissen, was und wie sie im positiven wie im negativen Sinne ihre eigene für Gegenwart und Zukunft relevante Vergangenheit auffaßt, wiederum sowohl zustimmend — beispielgebend oder ablehnend —abschreckend. Die jeweilige Gattungsmäßigkeit müssen wir also nicht nur als Prozeß, sondern als prozessierende Synthese aller hier skizzierten Momente begreifen. Betrachten wir ihre Wesenheit bloß als Prozeß, so bleibt unsere Betrachtung formal-oberflächlich. Die echte menschliche Bedeutung dieses Prozesses, sein wirklicher Abstand von der stummen Gattungsmäßigkeit in der Natur kann nur in einer solchen, derart verschlungenen Komplexität zutage treten.

Das hat aber zur wichtigen Folge, daß die menschliche, nicht mehr stumme Gattungsmäßigkeit in ihrer jeweiligen Einheit auf einer bestimmten Entwicklungsstufe im steigenden Maße simultan verschiedene Wirkungsniveaus ihres Seins seiend-prozessierend zum Ausdruck bringt. Auf diese Niveauunterschiede haben wir bereits andeutend hingewiesen. Sie erstrecken sich von der einfachen, fast gedankenlosen Anpassung an die jeweils gegebene konkrete lokale Gesellschaftsordnung, worin selbstredend die naturhafte Stummheit bereits überholt ist, bis zur oft bloß dämmernden, zumeist in Konfliktformen erscheinenden, in Praxis umgesetzten Einsicht/discernimento, daß die echte menschliche Gattungsmäßigkeit nur darin bestehen kann, in der eigenen Entwicklung zur Persönlichkeit deren besondere spezifische Aufgabe in ihrer Erhebung zur Gattungsmäßigkeit verwirklichen zu wollen und gerade darin auch das Maß der Verwirklichung der eigenen Persönlichkeit zu erblicken. Erst Menschen, deren Persönlichkeitsbedürfnis bewußt auf eine solche Einheit von Gattung und Exemplar gerichtet ist, können die letzten Überreste der Stummheit wirklich und ganz überwinden, können als vollentfaltete Persönlichkeiten aktive Subjekte einer echten Geschichte der Menschheit werden. Was ihre ökonomisch-gesellschaftlichen Voraussetzungen sind, davon kann vorläufig noch nicht die Rede sein. Wir wissen von Marx, welche Vollendung der Ökonomie (des »Reichs der Notwendigkeit«) ein solches »Reich der Freiheit« voraussetzt, wie nur auf diese Weise eine Überwindung der Utopie durch die Marxsche Theorie des Sozialismus möglich erscheint. Es wird jedoch heute nur selten bedacht, daß dieselbe Entwicklung zugleich auch im Sinne des menschlichen Daseins eine Vorbereitung zum »Reich der Freiheit« sein muß, daß, wenn die dahinführende Entwicklung eine solche Beschaffenheit des Menchen nicht irgendwie fördert, auch die ökonomische Grundlage das Utopische nicht vollständig überwinden kann.

Das geschieht aber gerade im richtig verstandenen Prozeß der Verwirklichung der Gattungsmäßigkeit. Was wir früher die verschiedenen Niveaus in der sich

É por isso que a generidade de um ponto no tempo não se deixa compreender corretamente sem se saber o quê e o como ela, em sentido positivo ou negativo, apreende de relevante de seu passado para o seu próprio presente e futuro, novamente tanto para assentir — exemplarmente ou desaprovadoramente — ou para dissuadir. A respectiva generidade, por isso, deve ser concebida não apenas como processo, mas como síntese processual de todos os momentos aqui esquematizados. Se considerássemos sua essencialidade meramente como processo, então nossa observação permaneceria superficial-formal. O autêntico significado humano desse processo, sua distância real do gênero mudo na natureza, apenas pode ser esclarecido em uma, de tal maneira intrincada, complexidade.

Isto tem, todavia, uma importante consequência a mais, que a generidade humana não mais muda, em sua respectiva unidade, em cada estágio determinado de desenvolvimento, expressa, em medida crescente, simultaneamente diferentes níveis de efeito processuais-existentes de seu ser. Já apontamos indicativamente a essa diferença de nível. Elas se estendem desde a simples, quase impensada adaptação à então dada ordenação social local concreta na qual, obviamente, já está ultrapassada a mudez natural, até o, com frequência ainda meramente vago discernimento que surge na maior parte das vezes na forma de conflitos, convertida em práxis, de que a autêntica generidade humana apenas pode existir no querer realizar, no próprio desenvolvimento para personalidade, aquela específica tarefa particular na sua elevação à generidade e divisar, justamente nisto, a medida de realização da própria personalidade. Apenas os seres humanos, cuja necessidade da personalidade é dirigida conscientemente a tal unidade do gênero e exemplar, podem real e completamente ultrapassar os últimos remanescentes da mudez, podem, como personalidades plenamente desdobradas, tornar-se sujeitos ativos de uma autêntica história da humanidade. O que são seus pressupostos socioeconômicos, provisoriamente ainda não pode ser falado. Sabemos, de Marx, qual completação da economia (o »reino da necessidade«) pressupõe um tal »reino da liberdade«, apenas deste modo uma ultrapassagem das utopias pela teoria marxiana parece possível. Hoje, contudo, apenas raramente se considera que este mesmo desenvolvimento deve ser ao mesmo tempo, também no sentido da existência humana, uma preparação para o »reino da liberdade«, que se o desenvolvimento que conduz até lá de algum modo não promover uma tal qualidade do ser humano, também não pode ser completamente ultrapassada a base econômica do utópico.

Isso, contudo, ocorre justamente no processo corretamente entendido da realização da generidade. O que antes denominamos diferentes níveis na

gesellschaftlich entwickelnden Gattungsmäßigkeit genannt haben, zeigt hier seine wahre ontologische Physiognomie. Es erweist sich nämlich, daß fast von Anfang an — besonders in Krisenzeiten — die von uns geschilderten Niveauunterschiede in der Gattungsmäßigkeit sich immer wieder bis zu dieser Stufe hinaufdrängen. Bestimmte Formen der Philosophie und besonders der Kunst (man denke an die im allgemeinen noch immer selten verstandene Form der Tragödie) wären unmöglich entstanden und permanent wirksam geblieben, bestimmte, durch ihre Lebensführung dauernd einflußreiche Persönlichkeiten hätten nie derartige Ausstrahlungskräfte gewinnen können, wenn in ihren gelebten oder gestalteten Taten diese Beziehung des Menchen zur persönlich eigenen Gattungsmäßigkeit nicht zum Ausdruck gekommen wäre. Bisher allerdings vorwiegend als Ausnahmen. Aber als Ausnahmen, die gerade als solche beispielgebend geschichtlich wirkten, während neben ihnen das normal-moralische Gattungsmäßige zur Wesenlosigkeit zu verblassen, in Vergessenheit zu geraten scheint. Man denke bei Sophokles an den sehr bewußt gestalteten Kontrast von Antigone und Ismene; an Jesus von Nazareth im Gespräch mit dem reichen Jüngling; an die Brutuslegende, die trotz historischer Widerlegungen nicht auszurotten ist; an die verzweifelten Worte Hamlets: »Die Zeit ist aus den Fugen; Schmach und Gram, Daß ich zur Welt, sie einzurichten, kam«; an die Wirkung von Napoleons Lebenslauf bei Stendhal und Balzac, bei Tolstoi und Dostojewski usw., usw.

Wer die Weltgeschichte der lange Zeiten hindurch lebendigen Wirkung von großer Kunst, großen Persönlichkeiten, großer Philosophie etc. aufmerksam studiert, wer daraus zu entnehmen imstande ist, welches Niveau des Persönlichkeitswerdens der Menschen ihnen eine dauernde Stelle im Gedächtnis des Menchengeschlechts über seine Vorgeschichte verleiht, wird klar sehen, daß es sich dabei vor allem um einen Klärungsprozeß in der Höherentwicklung der eigenen Gattungsmäßigkeit handelt. Das muß natürlich gleichfalls in einer nichtteleologischen prozessierenden Weise verstanden werden. Einerseits müssen solche Erscheinungen keineswegs bloß positiven Charakters sein; zutiefst Problematisches (Don Quixote), ja selbst Aufgipfelungen von wichtigen, die Gattungsmäßigkeit in negativer Weise berührenden Zügen (Tartuffe) können im Bewußtsein der Nachwelt eine weitverbreitete, man könnte sagen, Sprichwörtlichkeit des Bekanntseins und des ideologischen Wirkens erlangen; auch menschliche Negativitäten können, infolge ihres Niveaus in ihrer Art im Bild der Menschen von ihrer eigenen Entfaltung zur Gattungsmäßigkeit wirksam werden. Andererseits ist dieses Gedächtnis der Menschengattung nicht nur Moment eines großen Prozesses, sondern, darin eingebettet, selbst prozessierenden Charakters.

generidade que se desenvolve socialmente mostra aqui sua verdadeira fisionomia ontológica. Quer dizer, demonstra-se que as diferenças de níveis da generidade descritas por nós, quase desde o início, — especialmente em épocas de crise — impulsionam a este patamar. Determinadas formas de filosofia e particularmente da arte (pense-se na forma da tragédia, em geral ainda raramente compreendida) não teriam possibilidade de surgir e continuar permanentemente operantes, determinadas personalidades permanentemente influentes através de sua conduta de vida, não poderiam jamais obter tal força de irradiação se, em seus atos vividos ou representados, não viesse expressa essa relação do ser humano com sua própria, pessoal, generidade. Até agora, todavia, predominantemente como exceções. Contudo, enquanto exceções, que operam justamente enquanto tais exceções históricas, ao mesmo tempo em que, ao seu lado, por carência de essência[73], se desvanece, parece cair em esquecimento, a generidade moral-normal. Pense-se no contraste muito conscientemente figurado por Sófocles entre Antígona e Ismênia; em Jesus de Nazaré no diálogo com o jovem rico; na lenda de Brutus, que apesar da refutação histórica, não é erradicada; nas desesperadas palavras de Hamlet: »O tempo se esvai; desgraça e aflição que eu venha ao mundo para ordená-lo«; o efeito do curso de vida de Napoleão sobre Stendhal e Balzac, sobre Tolstoi e Dostoievsk, e assim por diante.

Aquele que estuda atentamente os grandes períodos da história universal através do efeito vivo da grande arte, das grandes personalidades, da grande filosofia, etc., aquele que é capaz de aprender daí qual o nível do tornar-se-personalidade do ser humano lhe confere um lugar duradouro na memória da humanidade de sua história anterior, verá claramente que se trata acima de tudo de um processo de elucidação no desenvolvimento ascendente de sua própria generidade. Isto, naturalmente deve, igualmente, ser compreendido em um modo processual não teleológico. Por um lado, tais fenômenos não devem, de maneira alguma, obrigatoriamente ser de caráter positivo; os mais profundamente problemáticos (D. Quixote) ou mesmo em seu ponto culminante portadores de importantes traços negativos para a generidade (Tartufo), podem, na consciência da posteridade, tornar-se, digamos, proverbial do ser conhecido e alcançar efeitos ideológicos; também negatividades humanas podem afetar, segundo seu nível, segundo seu tipo, a imagem que os seres humanos fazem do seu próprio desdobramento para a generidade. Por outro lado, essa memória do gênero humano não é apenas momento de um grande processo, mas de caráter auto processual nele incrustrado.

73 {Nota da tradução} »Wesenlosigkeit«, além de »carência de essência«, opção adotada, também »carência de ser« seria possível, ainda que não nos pareça razoável. Monville (p.116) preferiu »inconsistance«; Scarponi (p.75), »insussistenza« e Vaisman (p.112) »perda de essência«.

Je nach den Inhalten des Drängens einer Gegenwart ihren widerspruchsvoll perspektivischen Zukunftstendenzen entgegen, können solche Gestalten verschwinden und wieder auftauchen. (Man denke daran, wie etwa Homer im Zeitalter des Feudalismus als ideologisch wirkende Kraft für Jahrhunderte von Vergil verdrängt wurde, um erst im anfänglichen Kapitalismus seinerseits diesen zu verdrängen.)

Die Wichtigkeit solcher Prozesse der radikalen Überwindung einer jeden Stummheit der Gattungsmäßigkeit des Prozesses kann kaum überschätzt werden. Ein Hauptmotiv in der Vulgarisierung des Marxismus, die so viel dazu beigetragen hat, daß sein Einfluß als universelle Lehre der Menschheitsentwicklung verlorenging, war gerade die mechanistische Auffassung einer jeden Ideologie als bloß »naturnotwendiges Produkt« der jeweiligen ökonomischen Verhältnisse. Daß die meisten inneren Oppositionen dagegen zu ihrer bürgerlich-erkenntnistheoretischen »Verselbständigung« führten (Max Adler etc.), konnte natürlich keinen Ausweg aus dieser ontologischen Sackgasse zeigen. Denn nur eine unbefangene Analyse des spezifisch Neuen am gesellschaftlichen Sein jeder Naturhaftigkeit gegenüber ist imstande, zum wahren Seinsbestand vorzudringen. Die Kritik der vulgärmarxistischen »Orthodoxie« in der Frage der Verursachung im allgemeinen ist dazu die unerläßliche Voraussetzung. Es ist nämlich einfach ein mechanisch-naturalistisches Vorurteil, als würde die Verursachung eines Gegenstandkomplexes durch einen anderen dem Verursachenden eine allseitige, wertbehaftete Seinsüberlegenheit verleihen können. Bloße Verursachung kann überhaupt nie ein Wertverhältnis schaffen, selbst wenn das jeweilige konkrete kausale Verhältnis von Ursache und Wirkung eine gesellschaftlich notwendige Permanenz zeigt (so Ökonomie und Überbau). Erst in der primitiven religiösen Ideologie, in der die Menschen das von ihnen selbst Geschaffene transzendenten Mächten zuschreiben, entsteht eine solche, völlig unbegründbare Werthierarchie zwischen Schöpfer und Geschöpf, die auf verschiedenen Wegen bis in den Vulgärmaterialismus weiterzuwirken vermochte. Eine solche Auslegung der unaufhebbaren faktischen Seinspriorität der Ursache vor dem Verursachten, also hier der Basis vor dem Überbau, ist so nichts weiter als eine anthropomorphisierend falsche, verzerrende Übertragung bestimmter primitiver teleologischer Entstellungen auf die Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins. Die materialistische Kritik der auf den Kopf gestellten religiösen Ontologien — der »Schöpfer«, als die Projektion des arbeitenden Menschen im Verhältnis zum Produkt seiner Tätigkeit — hatte als Kritik eine höchst beschränkte historische Berechtigung, mußte aber, wie Engels in seiner Spätzeit immer wieder zu zeigen versuchte, bei der Untersuchung gesellschaftlicher Probleme in theoretische Sackgassen führen. Es ist also unerläß-

De acordo com os conteúdos dos impulsos do presente às suas perspectivadas tendências futuras plenas de contradição, tais figuras podem desaparecer, e novamente, emergir. (Pense-se em como, por exemplo, Homero na época do feudalismo foi substituído por séculos como força ideológica operante por Virgílio para, apenas no capitalismo nascente, por sua vez, substituí-lo.)

A importância de tais processos da radical ultrapassagem de todo mutismo da generidade dos processos de maneira alguma pode ser exagerada. Um dos motivos principais da vulgarização do marxismo, que tanto contribuiu para que perdesse sua influência como teoria universal do desenvolvimento humano, foi precisamente a visão mecanicista de toda ideologia apenas como »produto natural necessário« das respectivas relações econômicas. Desde que a maior parte das oposições internas a isto conduziu à sua »autonomização« burguesa-gnosiológica (Max Adler, etc.), não poderiam, naturalmente, apresentar qualquer saída a esse beco-sem-saída ontológico. Pois apenas uma análise imparcial do especificamente novo no ser social ante toda naturalidade é capaz de alcançar a verdadeira situação de ser. A crítica, em geral, da »ortodoxia« marxista vulgar na questão da causação é, aqui um pressuposto imperativo. Para ser preciso, é um simples preconceito naturalista-mecânico de que a causação de um complexo de objeto para com outro possa conferir, ao causador, uma multifacética, valorativa superioridade de ser. A mera causação jamais pode, absolutamente, criar qualquer relação de valor, mesmo quando a respectiva relação concreta de causa e efeito mostra uma permanência socialmente necessária (assim como economia e superestrutura). Apenas na ideologia religiosa primitiva, em que os seres humanos atribuem a poderes transcendentais por eles mesmos criados, surge uma tal completamente infundada hierarquia entre criador e criatura que, por caminhos diversos, conseguiu penetrar até no materialismo vulgar. Uma tal interpretação da prioridade ontológica, inexorável e de fato, assim, aqui, da base para com a superestrutura, da causa para com o causado, nada mais é do que uma transferência distorcida, antropomorfizadoramente falsa, de determinadas distorções teleológicas primitivas à qualidade do ser social. A crítica materialista às ontologias religiosas que estão de cabeça para baixo — o »criador« como projeção do ser humano que trabalha em relação ao produto de sua atividade — teve, como crítica, uma legitimidade histórica muitíssimo limitada e, contudo, tem de, como Engels em seus últimos tempos tentou mostrar repetidamente, conduzir a becos-sem-saída teóricos na investigação de problemas sociais. É, portanto, indis-

lich, ein jedes so entstehende Notwendigkeitsprinzip für die Gesellschaft von vornherein sehr kritisch zu betrachten.

Diese Kritik muß bei der grundlegenden Bedeutung der Teleologisches setzenden Alternativentscheidungen anfangen. Freilich muß stets in Betracht gezogen werden, daß diese auch nur Kausalreihen in Bewegung setzen können, so daß oft anderes mehr oder weniger als teleologisch gesetzt, real entsteht. Marx hat deshalb immer recht gehabt, wenn er diesen ontologischen Charakter der Ökonomie betonte und keine Fetischisierung ihrer real fundierenden Beschaffenheit zugab; und zwar nicht nur in der »Vorgeschichte« der Menschheit, sondern auch darin, daß in der wirklichen Menschheitsgeschichte das »Reich der Freiheit... nur auf jenem Reich der Notwendigkeit (d. h. der Ökonomie — G. L.) als seiner Basis aufblühen kann«.«[74]

All dies muß einleitend zur wahren Problemlage vorausgeschickt werden. Denn in der Geschichte der Ökonomie zeigt Marx jene Seinsbasis auf, die das hier geschilderte radikal neue Verhältnis der Gattungsmäßigkeit zu ihren Exemplaren real hervorbringt. Diese neue Entwicklungsweise ist von Anfang an in Wirkung: während die Tiere stets in ihrem gesamten Sein und unmittelbar Exemplare je einer Gattung sind, ist die menschliche Gattung von Anfang an auf Stämme zerstückelt. Die Herdentiere sind als Herdentiere ebenso unmittelbare Gattungsexemplare wie die nicht in Herden vereinten. Der Stamm bildet aber einen nicht stummen Komplex des wirksamen Gattungsbewußtseins in den Menschen aus, worin für lange Zeiten ein ganzes oder partielles Leugnen der nicht Stammesangehörigen mitenthalten ist (Kannibalismus). Mit der allgemeinen Integration der Menschheit in Nationen etc. werden diese nicht mehr stummen Gattungsobjektivationen immer größer, ohne das Ausschließen der außerhalb Stehenden aus der Menschengattung ganz aufzuheben (Hellenen und Barbaren, Weiße und »Farbige« etc.). Und selbst wenn der Integrationsprozeß der Ökonomie bis zum Weltmarkt fortgeschritten ist, bleibt als unmittelbar praktisch wirksam die Gattungsmäßigkeit der Nation, ja der Nationalitäten etc. weiter bestehen. Allerdings hat sich — freilich lange Zeit rein ideologisch — eine gedoppelte Auffassung der Gattungsmäßigkeit entwickelt, wobei die eigentliche Einheit der Menschengattung nur einen gedanklichen, praktisch zumeist weitgehend wirkungslosen Hintergrund zur sozial-praktisch funktionierenden bildet. Auch von diesem Standpunkt ist also die umfassende nicht mehr stumme menschliche Gattungsmäßigkeit ein allmählich, widerspruchsvoll wirkender Prozeß, darüber hinaus eine, allerdings an

74 {30} Marx: Kapital, III/II, S. 355.

pensável considerar, desde o início, muito criticamente todo princípio de necessidade para a sociedade assim surgido.

Essa crítica tem de começar pelo significado fundante das decisões alternativas que põem o teleológico. Contudo, deve-se sempre ter em consideração que estas apenas podem pôr em movimento séries causais, assim com frequência realmente surge algo mais ou menos diferente do teleologicamente posto. É por isso que Marx sempre teve razão ao enfatizar este caráter ontológico da economia e não admitiu qualquer fetichização de sua real qualidade fundante; e isto não apenas na »pré-história« da humanidade, mas também em que, na história real da humanidade, o »reino da liberdade (...) apenas pode florescer daquele reino da necessidade (isto é, da economia — G. L.) como sua base.«[75]

Tudo isso tem de ser introdutoriamente antecipado para salvaguardar a situação do problema. Pois, na história da economia, Marx mostra aquela base ontológica que realmente produz a aqui descrita relação radicalmente nova da generidade com seus exemplares. Este novo modo de desenvolvimento está em operação desde o início: enquanto os animais sempre permanecem no seu ser como um todo e um exemplar imediato de seu gênero, o gênero humano, desde o início, é desmembrado em tribos. Os animais gregários são, enquanto animais gregários, imediato exemplar do gênero, do mesmo modo pelo qual são aqueles não unidos em rebanhos. A tribo, contudo, constitui um complexo não mudo da consciência genérica operante nos seres humanos, na qual, por longo tempo, há uma negação total ou parcial do pertencimento como membro à tribo (canibalismo). Com a integração geral da humanidade em nações, etc., essas objetivações do gênero não mais mudo tornam-se sempre maiores, sem superar de todo a exclusão daqueles que estão fora do gênero humano (helenos e »bárbaros«, brancos e »de cor«, etc.). E mesmo quando esse processo de integração da economia avançou até o mercado mundial, persiste amplamente como imediata e praticamente operante a generidade da nação, mesmo a da nacionalidade, etc. Apesar disso, desenvolveu-se uma dupla visão de generidade — puramente ideológica, por muito tempo — pela qual a real unidade do gênero humano constitui apenas um pano de fundo no pensamento, na maior parte das vezes amplamente sem qualquer efeito prático sobre o que funciona prático-socialmente. Também desse ponto de vista, portanto, a abrangente não mais muda generidade humana é um operante processo gradual, pleno de contradição, além disso uma tendência, ainda que de

75 {30} Marx: O Capital, Livro III, tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.273.

Stärke zunehmende, Tendenz; oft bloß eine nie wirkliche in Praxis umgesetzte sozialmoralische Forderung. Das Aufhören der Vorgeschichte setzt mithin die Entstehung einer realen ökonomischen Basis auch in dieser Hinsicht voraus.

Schon hier zeigt sich ein wesentlich neuer Zug der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit der stummen gegenüber. Diese ist biologisch fundiert, wirkt sich deshalb unmittelbar, ohne ein vermittelndes Bewußtsein zu benötigen, aus. Die menschliche Gattungsmäßigkeit hebt diese Unmittelbarkeit von Anfang an auf, braucht deshalb immer bewußtseinsmäßige Vermittlungsakte, um überhaupt funktionieren zu können. Diese Loslösung des neuen Seins von der naturhaften Gegenständlichkeit ist von Anfang an vorhanden. Selbst das geringfügigste Arbeitsmittel, Arbeitsprodukt etc. hat bereits ein wesentlich gesellschaftliches Sein. Sobald es, aus welchen Gründen immer, diese seine Funktion verliert, sinkt es in eine bloße Naturhaftigkeit zurück.[76] Beim Menschen selbst ist der Sprung, von Arbeit und Sprechen vermittelt, über die stumme (bloß biologische) Gattungsmäßigkeit hinaus, nicht mehr rückgängig zu machen.

Das bedeutet freilich nicht, daß seine echte, nicht mehr stumme Gattungsmäßigkeit mit diesem Sprung gerade seinsmäßig mehr als der Einsatz eines nunmehr unaufhaltsamen, allerdings höchst ungleichmäßigen Prozesses wäre; eines Prozesses, dessen unaufhebbares Fundament gerade die Entwicklung der Ökonomie bildet. Um uns dabei unserem gegenwärtigen Problem der Gattungsmäßigkeit konkreter zu nähern, müssen wir uns dem Problemkomplex, den Marx das Zurückweichen der Naturschranken nannte, wieder zuwenden. Bei der Behandlung der Frage, wie aus der noch naturhaften Einzelheit der menschlichen Gattungsexemplare die Individualität entstand, haben wir uns bereits auf Marx berufen, der die kapitalistische, die am ausgesprochensten gesellschaftliche Form der bisherigen Entwicklung der Klassengesellschaften damit charakterisierte, daß in ihr die Beziehung des einzelnen Menschen zur Gesellschaft eine Zufällige geworden ist. Der spezifische, für uns hier wesentliche Sinn dieser Feststellung wird erst durch die von Marx aufgezeigten sozialen Kontraste ganz deutlich. Marx hebt den Gegensatz zum früheren Entwicklungsstadium so hervor: in dieser Vergesellschaftung »tritt ein Unterschied heraus zwischen dem Leben jedes Individuums , soweit es persönlich ist und insofern es unter irgendeinen Zweig der Arbeit und die dazu gehörigen Bedingungen subsumiert ist... Im Stand (mehr noch im Stamm) ist dies noch verdeckt, z. B. ein Adliger bleibt stets ein Adliger,

76 {31} Ebd., I, S. 145/6.

intensidade crescente; com frequência meramente uma demanda jamais realmente posta moral-socialmente na práxis. O cessar da pré-história pressupõe, assim, o surgimento de uma base econômica real também nesse aspecto.

Mostra-se, já aqui, um traço essencialmente novo da generidade não mais muda ante a muda. Esta, é biologicamente fundada, por isso opera diretamente, sem necessitar de qualquer mediação da consciência. A generidade humana supera esta imediaticidade desde seu início, necessita por isso dos atos de mediação conscientes para simplesmente poder funcionar. Esse afastamento do novo ser da generidade natural é presente desde o início. Mesmo o mais insignificante meio de trabalho, produto do trabalho, etc., já tem um ser essencialmente social. Logo que perca essa sua função, por qualquer razão, cai sempre de volta na mera naturalidade.[77] No próprio ser humano, o salto, mediado pelo trabalho e pela linguagem, para além da generalidade muda (meramente biológica), não pode mais ser revertido.

Claro, isso não significa que sua generidade autêntica, não mais muda, com este salto seja, justamente ontologicamente, mais do que a entrada de um processo a partir de agora inexorável, ainda que altamente desigual; um processo cujo fundamento insuprimível constitui justamente o desenvolvimento da economia. E, para que nos aproximemos mais concretamente de nosso presente problema da generidade, devemos novamente nos voltar ao complexo de problema que Marx denominou de afastamento das barreiras naturais. No tratamento da questão de como a partir da singularidade ainda natural surge o exemplar humano do gênero, a individualidade, referimo-nos já a Marx que caracterizou o capitalismo como a forma social mais pronunciada do desenvolvimento até aqui da sociedade de classe; que, nela, a relação do ser humano singular com a sociedade se tornou casual. O sentido específico, para nós aqui essencial, dessa constatação, apenas se torna de todo nítido através dos contrastes sociais assinalados por Marx. Marx enfatiza a oposição com os estágios anteriores de desenvolvimento da seguinte maneira: nesta socialização »surge uma diferença entre a vida de cada indivíduo, na medida em que é pessoal e na medida em que é subsumido sob qualquer ramo de trabalho e sob as condições que dele fazem parte (...) No estamento (mais ainda na tribo) isso ainda fica encoberto, por exemplo, um nobre é sempre um nobre,

77 {31}Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p.166-8.

ein Roturier stets ein Roturier, abgesehen von seinen sonstigen Verhältnissen, eine von seiner Individualität unzertrennliche Qualität«.[78]

Wenn wir in früheren Betrachtungen auf die gesellschaftlich Zufälligen Momente in der Entstehung der menschlichen Persönlichkeit ein großes Gewicht legten, so war schon dort diese Entwicklungstendenz unser Leitfaden. Hier, wo die gesellschaftliche Verbindung von ökonomischer Basis und Persönlichkeit als soziale und einzelmenschliche Form der Lebensführung in den Mittelpunkt unseres Interesses gerückt ist, wird uns deutlich, daß die früheren, durch die damals herrschende Ökonomie bestimmten sozialen Gliederungen der Gesellschaft (Stand etc.) dem Einzelmenschen gesellschaftlich reale Vermittlungen zu seiner aktuellen und eigenen Gattungsmäßigkeit objektiv darbieten (man denke auch an die Kasten, an die gesellschaftliche Lage der Polisbürger, an den Adel etc.); während der Einzelmensch im Kapitalismus ohne derartige gesellschaftliche Vermittlungen mit dieser seiner Gattungsmäßigkeit direkt konfrontiert wird. Natürlich bedeutet das keineswegs eine soziale Gleichheit. Den Kontrast von reich und arm betont der Kapitalismus noch schärfer, noch folgenreicher als jede frühere ökonomische Formation. Aber gerade vom Gesichtspunkt unseres Problems geschieht doch ein Aufheben der früheren Seinsvermittlungen: ein verarmter Adeliger gehört weiter zum Adel, ein verarmter Kapitalist hört auf, Kapitalist zu sein usw. Wenn wir nun diese ökonomisch bestimmten Lebensgrundlagen in den Mittelpunkt rücken, so tun wir es, um deutlicher zu machen, daß mit dieser Veränderung in der Qualität der Klassengliederung eben jene sozialen Vermittlungen (beziehungsweise ihr Fehlen) zur Wirkung gelangen, die den Weg des Einzelmenschen zu Individualität und damit in beiden Fällen in verschiedener Weise zur Gattungsmäßigkeit bestimmt haben. Diese von Marx hervorgehobene Unterscheidung ist also primär und in seinsmäßig ausschlaggebender Weise ökonomisch fundiert.

Die Erkenntnis solcher Zusammenhänge zwischen Basis und Ideologie ist aber für uns auch rein methodologisch bedeutsam. Eben weil, wie wir oft gezeigt haben, die die Ökonomie praktisch fundierenden Kausalreihen nichts Teleologisches in ihren unmittelbaren, seinsmäßigen Auswirkungen enthalten, wäre es ontologisch falsch, vereinfachend (vulgarisierend) zu sagen: diese ökonomische Entwicklung produziert die Individualität als Lebensform der Menschen, die Individualität sei also einfach ihr direktes Produkt. Schon rein kausal betrachtet stimmt das nicht.

78 {32} MEGA 1/5, S. 65.

um *roturier* continua um *roturier*, abstração feita de suas demais relações; é uma qualidade inseparável de sua individualidade.«[79]

Quando, em considerações anteriores, pusemos grande peso nos momentos socialmente casuais no surgimento da personalidade humana, nosso *leitmotiv* já era essa tendência de desenvolvimento. Aqui, onde se deslocou para o centro do nosso interesse a ligação entre a base econômica e a personalidade como forma social e humano-singular de modo de vida, torna-se nítido para nós que as organizações sociais anteriores, determinadas pela economia dominante de cada época (estamentos, etc.), apresentavam ao ser humano singular mediações objetivas para com sua própria e atual generidade (pense-se também nas castas, na situação social do cidadão da pólis, na nobreza, etc.); enquanto o ser humano singular no capitalismo, sem tais mediações sociais, é confrontado diretamente com sua generidade. Naturalmente, isto de maneira alguma significa qualquer igualdade social. O contraste entre rico e pobre é realçado pelo capitalismo mais intensamente e com mais consequências que em todas as formações econômicas anteriores. Mas, justamente do ponto de vista do nosso problema, tem lugar uma superação das mediações ontológicas anteriores: um nobre empobrecido ainda pertence à nobreza, um capitalista empobrecido deixa de ser capitalista, e assim por diante. Ao movermos, agora, ao ponto central estas bases da vida economicamente determinadas, fazemo-lo para tornar mais nítido que, com essa alteração na qualidade da estrutura das classes, alcançam efeito justamente aquelas mediações (ou então a falta delas) que têm determinado o percurso do ser humano singular para a individualidade e, com isso, em ambos os casos de modo diferente, para a generidade. Essa diferenciação sublinhada por Marx é, portanto, primária e de modo ontologicamente decisivo, economicamente fundada.

Todavia, o conhecimento de tais conexões entre base e ideologia é para nós também puramente metodologicamente, significativa. Justamente porque, como temos mostrado com frequência, as cadeias causais, que na prática fundam a economia, não contêm nada de teleológico em seus efeitos imediatos, ontológicos; seria ontologicamente falso dizer simplificando (vulgarizando): este desenvolvimento econômico produz a individualidade como forma de vida dos seres humanos, a individualidade é, portanto, simplesmente seu produto direto. Já só considerado causalmente, isto não é correto.

79 {32} Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p.64-5.

Die kausalen Auswirkungen der Ökonomie konnten allerdings die früher bestehende Klassengliederung zerstören und damit die Existenz der früher unbeschränkt wirkenden gesellschaftlichen Vermittlungen gesellschaftlich aufheben. Sie haben aber damit bloß die Zufälligkeit im gattungsmäßigen Verhältnis des Einzelmenschen zur Gesamtgesellschaft zu einer objektiven unausweichlichen Seinsform erhoben: an die Stelle der früheren, höchst konkret, wirkenden Vermittlung ist eine an sich leere Zufälligkeit getreten. In dieser Konfrontation wird der Einzelmensch einer solchen Gesellschaft dazu veranlaßt, diesen objektiven Tatbestand vom Standpunkt des »Was tun ?« innerhalb seiner eigenen Lebensführung in eine Frage zu verwandeln, die er seinen Lebensbedürfnissen, Lebensinteressen und Lebensfähigkeiten entsprechend, ja bis zu gewissem Grade, bei Strafe des Untergangs, praktisch und oft auch theoretisch zu beantworten hat. Die Notwendigkeit der ökonomischen Entwicklung hat dementsprechend den Menschen vor einen tief problematischen Hiatus in seiner Lebensführung, vor das Problem der Zufälligkeit der eigenen gattungsmäßigen Existenz gestellt. Und so sehr der objektive Spielraum der praktisch realisierbaren Antworten ökonomisch umgrenzt ist, so wenig kann die Zufälligkeit der einzelnen Antworten — innerhalb dieses Spielraums — aufgehoben werden. Die ökonomische Entwicklung kann diese Zufälligkeit zur objektiven Basis einer jeden einzelmenschlichen Praxis machen. Sie mit dem neuen Inhalt einer selbstgesetzten Gattungsmäßigkeit in der Lebensführung der Menschen erfüllen und so aufheben, kann aber nur die Praxis, das Denken und Handeln der Menschen selbst.

Aus der Herrschaft der Kausalität in dem von teleologischen Einzelsetzungen unmittelbar in Gang gesetzten objektiven Ablauf der Gesellschaft, ist der Zufall unmöglich eliminierbar. Während jedoch im Gebiet der ökonomischen Prozesse selbst diese Zufälligkeiten sich tendenziell wechselseitig aufheben und sich zu einer herrschenden tendenziellen Einheit des Gesamtprozesses synthetisieren können (man denke etwa an den Markt), wirkt sich auf der Stufe des Alltagslebens ein derartiges, automatisch wirkendes Ausgleichsprinzip weit schwächer aus. Marx hat diesen Unterschied klar gesehen, in seinen historischen Studien meistens großartig herausgestellt und auch sonst nie aus seinem Gesichtskreis verloren. So schreibt er über die Pariser Kommune an Kugelmann: »Die Weltgeschichte wäre allerdings sehr bequem zu machen, wenn der Kampf nur unter der Bedingung unfehlbar günstiger Chancen aufgenommen würde. Sie wäre andererseits sehr mystischer Natur, wenn ›Zufälligkeiten‹ keine Rolle spielten. Diese Zufälligkeiten fallen natürlich selbst in den allgemeinen Gang der Entwicklung und werden durch andere Zufälligkeiten wieder kompensiert. Aber Beschleunigung und Verzögerung sind sehr von solchen ›Zufälligkeiten‹ abhängig, unter denen auch

As repercussões causais da economia puderam, de fato, destruir a estrutura de classes anteriormente existente e, com isso, superar socialmente a existência de mediações sociais que antes operavam irrestritamente. Elas, todavia, com isso, meramente elevaram a casualidade na relação genérica entre o ser humano singular e sociedade como um todo a uma forma de ser objetivamente inescapável: no lugar da operante mediação anterior, altamente concreta, adentrou uma casualidade em si vazia. Nesta confrontação o ser humano singular de uma tal sociedade é levado a transformar esse estado de coisa objetivo, do ponto de vista de »o que fazer?« no interior de seu próprio modo de vida, numa questão em que ele, em correspondência às suas necessidades, interesses e capacidades de vida, tem de responder, até certo grau, sob pena de ruína, na prática e com frequência também teoricamente. A necessidade do desenvolvimento econômico colocou, correspondentemente, o ser humano ante um hiato profundamente problemático em seu modo de vida, ante o problema da casualidade da sua própria existência genérica. E, quanto mais o espaço objetivo de manobra das respostas na prática realizáveis seja economicamente delimitado, tanto menos pode ser superada — no interior desses espaços de manobra — a casualidade das respostas singulares. O desenvolvimento econômico pode fazer desta casualidade a base objetiva de qualquer práxis do ser humano-singular. Preenchê-la com o novo conteúdo de uma generidade autoposta no modo de vida dos seres humanos e, portanto, superá-la, pode, contudo, apenas a práxis, o pensamento e ação dos próprios seres humanos.

A partir do domínio da causalidade no curso objetivo da sociedade, imediatamente posto em andamento pelas posições teleológicas singulares, é impossível eliminar o acaso. Enquanto na própria esfera do processo econômico estas casualidades tendencialmente podem mutuamente se superar e podem se sintetizar em unidade tendencial dominante do processo como um todo (pense-se, por exemplo, no mercado), no patamar da vida cotidiana um tal princípio equalizador, automaticamente operante, se expande mais debilmente. Marx enxergou com clareza esta diferença, usualmente a sublinhou brilhantemente em seus estudos históricos e jamais a perdeu de vista. Assim, escreve ele a Kugelmann sobre a Comuna de Paris: »A história mundial seria na verdade muito fácil de fazer-se se a luta fosse empreendida apenas em condições nas quais as possibilidades fossem infalivelmente favoráveis. Seria, por outro lado, coisa muito mística, se as ›casualidades‹ não desempenhassem papel algum. Essas casualidades mesmas caem naturalmente no curso geral do desenvolvimento e são compensadas outras vezes por novas outras casualidades. Mas a aceleração e o atraso são muito dependentes de tais ›casualidades‹ que

der ›Zufall‹ des Charakters der Leute, die zuerst an der Spitze der Bewegung stehen, figuriert.«[80] Es ist hier wichtig, daran festzuhalten, daß Marx zwar für den objektiven Gesamtprozeß das Sich-gegenseitig-Kompensieren der Zufälligkeiten zugibt, jedoch bereits sein Tempo, seine Etappen, vor allem aber die Qualität der jeweiligen Führer als einer unaufhebbaren Zufälligkeit unterworfen auffaßt. Die Differenzierung der Methode des notwendigen Ablaufs der Entwicklung je nach dem gesellschaftlichen Charakter des betreffenden Teils der Gesamtheit muß um so mehr richtig verstanden und festgehalten werden, als gerade hier die doppelseitige Vulgarisierung des Marxismus einzusetzen pflegt, einerseits als mechanischer Materialismus, andererseits als Idealismus.

Engels, der nach dem Tode von Marx mit unermüdlicher Energie die Vulgarisierungstendenzen bekämpft, gerät selbst gelegentlich in eine leicht Mißverständnisse hervorrufende Lage. In einem Brief an Starkenburg streift er dasselbe Problem, das wir eben in seiner Marxschen Fassung kennengelernt haben. Er löst auch die hier entstehenden Probleme in der Hauptlinie ähnlich wie Marx. Doch wenn er im Endresultat (Herrschaft Napoleons I, Entstehung des historischen Materialismus) zu Folgerung gelangt, »daß der Mann sich jedesmal gefunden, sobald er nötig war«, daß für die Marxsche Lehre die Zeit bereits reif war »und sie eben entdeckt werden *mußte*«, biegt er von der Linie Marxens, von der vorsichtig behandelten Tendenzartigkeit des historischen Ablaufs auf diesem Niveau ab und proklamiert — ontologisch vereinfachend — eine dem gesellschaftlichen Sein, mit Ausnahme der Ökonomie im strengsten Sinne, fremde, weil überspannte Notwendigkeit. Denn es ist richtig, daß in Ermangelung eines Napoleon Bonaparte das gesellschaftliche Bedürfnis einen anderen General (etwa Moreau) zum Diktator gemacht hätte. Noch schroffer gilt das für den Marxismus selbst. Ob jedoch dieser die »Zufälligen« Fähigkeiten, die Bonaparte zu jener historischen Figur machten, deren Einfluß im ganzen XIX. Jahrhundert fühlbar blieb, besessen hätte, kann mit Recht bezweifelt werden. Daß die Grundfragen seiner Methode objektiv auf der Tagesordnung der geistigen Entwicklung standen, ist sicher richtig. Aber in anderem Zusammenhang bezweifelt der einzige reale Kandidat für den historischen »Ersatz« von Marx, nämlich Engels selbst, ob er persönlich die Fähigkeiten gehabt hätte, das Lebenswerk von Marx ohne ihn zu vollbringen. Hier machen tatsächlich die Menschen ihre Geschichte selbst; auch wenn wir die reale Macht der nicht von ihnen selbst gewählten Umstände einkalkulieren, kann

80 {33} Marx: Briefe an Kugelmann, Berlin 1924, S. 878.

incluem o ›acaso‹ do caráter das pessoas que de início figuram à frente do movimento.«[81] Aqui é importante constatar que Marx admite para o processo objetivo como um todo o compensar-se-recíproco das casualidades, contudo, já seu ritmo e suas etapas, antes de tudo, contudo, a qualidade das respectivas lideranças, concebe como subordinada a uma inexorável casualidade. A diferenciação do método do decurso necessário do desenvolvimento, já segundo o caráter social da parte concernente à totalidade (*Gesamtheit*), tem de ser muito mais corretamente compreendida e constatada, pois, precisamente aqui, a dupla vulgarização do marxismo costuma se inserir por um lado como materialismo mecânico, por outro lado, como idealismo.

Engels que, após a morte de Marx, combateu com infatigável energia as tendências vulgarizantes, colocou-se, ele próprio, ocasionalmente, em situação facilmente condutora a mal-entendidos. Em uma carta a Starkenburg, toca no mesmo problema que há pouco conhecemos na versão de Marx. Ele resolve o problema que aqui emerge similarmente à Marx, em suas linhas principais. Todavia, quando do resultado final (domínio de Napoleão I, surgimento do materialismo histórico) alcança a conclusão de que »sempre se encontrou o homem quando se tornou necessário«, que o tempo já estava maduro para a doutrina marxista »e ela *tinha de ser* descoberta«, desvia-se da linha de Marx, da cautelosamente tratada tendencialidade do decurso histórico neste nível e proclama — simplificando ontologicamente — uma necessidade que é estranha, porque hipostasiada, ao ser social, excetuada a economia em seu sentido mais estreito. Pois é correto que, na carência de um Napoleão Bonaparte, a necessidade social teria feito ditador um outro general (por exemplo, Moreau). Isso, ainda mais abruptamente, vale para o próprio marxismo. Se, todavia, estes teriam possuído as capacidades »casuais« que fizeram de Bonaparte aquela figura histórica, cuja influência se manteve por todo século 19, pode legitimamente ser duvidado. Que as questões fundamentais de seu método estavam objetivamente na ordem do dia do desenvolvimento intelectual, certamente é correto. Mas, em outro contexto, o único candidato real como »substituto« histórico de Marx, a saber, o próprio Engels, duvidou se, sem ele, teria tido as qualidades para realizar a obra da vida de Marx. Aqui, de fato, os próprios seres humanos fazem a sua história; também quando levamos em conta o poder real das circunstâncias não escolhidas por eles próprios,

81 {33} Marx: Carta a Kugelmann de 17 de abril de 1871, *in* Marx, O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann, Paz e Terra, 1977, p.293.{Nota da tradução} Vaisman (p.118) e Scarponi (p.81) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.82), em Benseler e em Monville (p.123).

hier keine ähnlich geartete notwendige wechselseitige Kompensation der Zufälligkeiten stattfinden, wie auf dem Gebiet der im strengen Sinne genommenen Ökonomie selbst.[82]

Nur eine solche Einsicht in das qualitativ verschiedene Funktionieren dieser beiden Schichten der gesellschaftlichen Praxis kann zu einer ontologisch richtigen Anschauung über das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit im historischen Lebenslauf des Menchengeschlechts führen. Marx selbst hat in der von uns schon wiederholt herangezogenen Stelle über das Verhältnis des »Reichs der Freiheit« zum »Reich der Notwendigkeit« dies klar ausgedrückt, indem er dieses als Basis von jenem bezeichnet hat. Wenn jedoch in ihrem Wechselverhältnis die Kategorienverhältnisse (vor allem Notwendigkeit, Zufälligkeit, Freiheit) nicht in ihrer simultanen unzerreißbaren Verbundenheit und qualitativer Verschiedenheit begriffen werden, so wird die Freiheit entweder zu einem der Normalentwicklung transzendenten »Wunder« (Idealismus) oder zu einem zwangsläufigen Produkt der Entwicklung (mechanischer Materialismus). In beiden Fällen verschwindet jene reale, abwechslungsreiche, ungleichmäßige etc. prozeßhafte Wechselbeziehung von Gleichartigkeit und Verschiedenheit, von Gebundenheit und relativ selbsttätigem Wachstum zwischen beiden, in deren Dialektik gerade der historische Charakter der menschlichen Gattungsmäßigkeit ihrem Wesen angemessen zum Ausdruck gelangt.

Da wir uns im folgenden Abschnitt, in einem breiteren Zusammenhang, detaillierter, als hier möglich war, mit Wesen und sozialem Funktionieren dieser Kategorien beschäftigen werden, begnügen wir uns hier mit diesen Andeutungen über diese Kategorienzusammenhänge, um so mehr, als wir unsere Betrachtungen so gut wie ausschließlich auf den allerdings höchst wichtigen, jedoch nie allein wirksamen Komplex der Gattungsmäßigkeit zentrierten. Diese Betrachtungen abschließend mag in kurzer Zusammenfassung noch wiederholt werden, daß im Prozeß des Gesellschaftlichwerdens dieses unzertrennbaren Kategorienpaares (Gattung-Einzelexemplar) wir gerade im Laufe des Aufhörens der naturhaften Stummheit eine äußerste Kompliziertheit im Gegensatze zur ursprünglichen Einfachheit beobachten konnten. Das hatte zur Folge, daß dieser für die menschliche Existenz so elementare kategorielle Zusammenhang, der auf dem Seinsniveau der organischen Natur, allerdings stumm, ohne Bewußtheit der Gattungsexemplare, entscheidende Verhältnisse als selbstverständliche regelnd funktioniert hat, hier, gerade

82 {34} Marx-Engels: Ausgewählte Briefe, MoskauLeningrad 1934, S. 412.

aqui não ocorre nenhuma similar compensação mútua das causalidades como na esfera da própria economia tomada no sentido mais estrito.[83]

Apenas um tal discernimento do funcionamento qualitativamente diferente de ambos esses estratos da práxis social pode nos conduzir a uma correta visão ontológica sobre a relação entre liberdade e necessidade no curso de vida da humanidade. O próprio Marx, na passagem por nós já várias vezes citada acerca da relação do »reino da liberdade« com o »reino da necessidade«, expressa isto claramente quando denomina este como base daquele. Todavia, se nas inter-relações as relações categoriais (acima de tudo, necessidade, casualidade e liberdade) não forem compreendidas simultaneamente em suas indissolúveis combinabilidades e em suas diversidades qualitativas, a liberdade se torna ou um »milagre« transcendente do desenvolvimento normal (idealismo) ou um inevitável produto do desenvolvimento (materialismo mecânico). Em ambos os casos, desaparece aquela real, variada, desigual, etc., inter-relação processual entre igualdade e diferença, entre dependencialidade e crescimento relativamente independente entre ambos, em cuja dialética o caráter histórico da generidade humana alcança, precisamente, a expressão adequada à sua essência.

Já que na próxima seção, em uma conexão mais ampla, detalhada, do que até aqui foi possível, nos ocuparemo da essência e funcionamento social destas categorias, aqui nos satisfaremos com estas indicações acerca dessas conexões categoriais, tanto mais que temos centrado quase exclusivamente nossas considerações sobre o complexo, importantíssimo e que, todavia, jamais opera isolado, da generidade. Podem-se concluir essas considerações em breve resumo, repetindo uma vez mais que, no processo do tornar-se-social, neste par inseparável de categorias (gênero-exemplar singular) pode-se observar uma extrema complexidade em oposição à simplicidade originária. Isto tem por consequência que essa conexão categorial tão elementar para a existência humana que, no nível de ser da natureza orgânica, ainda que muda, sem a conscienciosidade do exemplar do gênero, evidentemente funcionava regulando relações decisivas, precisamente aqui,

83 {34} Marx-Engels: Ausgewählte Briefe. Verlagsgenoss. Ausländ, Moscou-Leningrado, 1934, p.412.

infolge seiner Bewußtheit, seiner damit tief verbundenen sich objektiv steigernden Wichtigkeit, so gut wie nie eine angemessene gedankliche Erfassung gesellschaftlich durchzusetzen vermochte.

Mit dem ersten Typus der unmittelbar falschen gedanklichen Reaktionen auf das Gattungssein des Menchen haben wir bis jetzt in unseren Annäherungsversuchen an das richtige Verhältnis im wesentlichen bereits abgerechnet; mit der Vorstellung, als sei die menschliche Individualität — in Wirklichkeit das Ergebnis eines sehr langwierigen ökonomischen und darum auch gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses — eine Urgegebenheit des menschlichen Seins überhaupt. Weshalb auch, besonders in der neueren Zeit der Aberglaube weit verbreitet ist, als könnte man erst davon ausgehend die komplizierten Zusammenhänge unseres gesellschaftlichen Lebens angemessen auf den Begriff bringen. Es genügt, wenn wir dabei an die »action gratuite« von Gide, an die verschiedenen Nuancen des Existentialismus erinnern; obwohl natürlich die Anfänge einer solchen Seinseinstellung viel weiter zurückliegen.

Marx hat bereits in den Feuerbach-Thesen mit dieser Auffassung theoretisch abgerechnet. Im von uns wiederholt angeführten Satz, der die menschliche Gattung als das »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« bestimmt, polemisiert er gegen die Konsequenzen der Feuerbachschen Auffassung des Menchen: »das menschliche Wesen ist keine dem einzelnen Individuum innewohnende Abstraktion«, wonach neben dem realen Sein der Individualität die Gattung als ein bloßes Gedankengebilde, als eine begrifflich errungene Abstraktion erscheinen würde. Und im folgenden weist er darauf hin, daß ein Absehen vom »geschichtlichen Verlauf« notwendig dazu führt, »ein abstrakt-isoliert-menschliches Individuum vorauszusetzen«. Dieser kurzen und prägnanten methodologischen Polemik ist wenig vorher eine historische vorangegangen. In der »Heiligen Familie« wird nämlich die Auffassung, als repräsentiere in der menschlichen Gesellschaft das Individuum jene Funktionen, die nach der damaligen allgemeinen Meinung der Wissenschaften in der Natur dem Atom zukommen, als »seine unsinnliche Vorstellung und unlebendige Abstraktion« abgelehnt.[84] Dem wird, wie in den Feuerbach-Thesen, wenn auch etwas ausführlicher, die lebendig wirksame, auf konkreter Ökonomie fundierte damals gegenwärtige Gesellschaft gegenübergestellt, in welcher dem Individuum, höchstens in seiner abstrahierenden Einbildung, die Seinsweise eines Atoms zukommt. Allgemein methodologisch ist dabei wichtig, daß der Marxismus die seinsmäßige Prätention auf

84 {35} MEGA I/3, S. 296.

como consequência de sua conscienciosidade e sua objetivamente crescente importância a ela profundamente ligada, quase nunca foi capaz socialmente de estabelecer uma compreensão intelectual adequada.

Em nossas tentativas de aproximação às corretas relações do ser genérico do ser humano, no essencial já acertamos as contas com o primeiro tipo das reações intelectuais imediatamente falsas, com a representação (*Vorstellung*) de que a individualidade humana — na realidade, o resultado de processos econômicos e, portanto, também sócio-históricos, muito longos — fosse, sobretudo, uma dadidade originária do ser humano em geral. É também por isso que, em especial nos tempos mais recentes, difundiu-se largamente a superstição, como se, apenas partindo-se dela, poder-se-iam conceituar adequadamente as complexas conexões da nossa vida social. É suficiente relembrar a »*action gratuite*« de Gide e as diversas nuanças do existencialismo; ainda que, naturalmente, o início de tal postura ontológica repouse muitíssimo atrás.

Marx já havia, teoricamente, acertado as contas com esta visão nas Teses ad Feuerbach. Na frase, já por nós repetidamente citada, que determina o gênero humano como »*ensemble* das relações sociais«, polemiza ele contra as consequências da concepção feuerbachiana do ser humano: »a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado«, após a qual, ao lado do ser real da individualidade, o gênero apareceria como mera criação do pensamento, como uma abstração conceitualmente alcançada. Na sequência, aponta que desconsiderar o »curso histórico« conduz necessariamente a »pressupor um indivíduo humano-abstrato-isolado«. Essa breve e incisiva polêmica metodológica foi precedida, um pouco antes, por uma polêmica histórica. Em »A Sagrada Família«, precisamente a visão segundo a qual na sociedade humana o indivíduo representaria aquela função que, segundo a opinião geral das ciências de então, na natureza caberia ao átomo, foi recusada como »sua representação absurda e abstração sem vida«.[85] Então, tal como nas Teses ad Feuerbach, ainda mais detalhadamente, é contraposta a vivamente operante sociedade contemporânea, fundada pela economia concreta, na qual, apenas em sua fantasia a mais abstrata caberia ao indivíduo o modo de ser de um átomo. Metodologicamente em geral, é importante que o marxismo não apenas sempre rejeita, ontologicamente em geral, a pretensão ontológica

85 {35} Marx e Engels: A sagrada família, Boitempo, 2011, São Paulo, p.139.

Ursprünglichkeit und die Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens bestimmende Rolle der Individualität stets nicht nur allgemein ontologisch ablehnt, sondern zugleich den Nachweis führt, daß eben bloß eine besondere Stufe des Entwicklungsprozesses der Menschheit diese Entwicklung der Einzelheit zur Individualität hervorbringen kann, daß also diese ein spezifisches Ergebnis des Prozesses in Wandlung der Gesamtgrundlagen der Menschheit ist, also ein besonderes Produkt des Gesamtprozesses, in diesem fundiert und unter keinen Umständen eine Seinsform, die die Gesellschaftlichkeit ontologisch fundieren könnte.

Gegenwärtig von weit geringerer Aktualität ist die entgegengesetzte Richtung, die gleichfalls ein ideologisch falsches Herantreten an den Komplex der menschlichen Gattungsproblematik vorstellt, nämlich das Kontrastieren der als Wert gefaßten Natur mit der Gesellschaft; wobei die »überzeitlich«-abstrakte Vollendung jener eine Korrektur der konkreten Fehler dieser in ihren jeweilig konkreten Formen zu bieten hätte. Hier handelt es sich unmittelbar darum, daß die menschliche Gattungsmäßigkeit von Anfang an und noch lange, noch heute nicht völlig überholte Perioden hindurch sich nur in den verschiedensten spezifisch-lokalen Teilformationen realisieren konnte. Die innere Problematik dieser Lage wurde oft und vielfach sehr früh augenfällig und rief eine prinzipiell intentionierte Kritik ins Leben. In dieser kommen — und das ist die Frage, die uns momentan allein beschäftigt — sehr häufig Konzeptionen zum Ausdruck, worin sich höhere, damals noch überhaupt nicht oder kaum verwirklichbare Formen der menschlichen Gattungsmäßigkeit, als die sind, die in der jeweiligen lokalen und konkreten Formation herrschen, ideologisch zu Worte melden. Auch bei diesem Lösungsversuch sind die Grundlagen der Methode für eine gegenwärtige Ontologie am interessantesten. Natur als Vorbild der Gesellschaft, als Maßstab ihres Kriteriums von einer angeblich höheren Warte der Ideologie, hat vor allem viel von einer säkularisierten religiösen Vorstellung: Gott hat die Menschen als vollkommen geschaffen; es gilt, aus der jeweiligen gegebenen fehlerhaften (sündigen) Welt in diese Vollkommenheit zurückzufinden. Die Vorstellung vom einstigen »goldenen Zeitalter« ist vielfach, sachlich, nur eine ihrer Variationen. Für die Geschichte in der ontologischen Auffassung des Wesens der Gattungsmäßigkeit sind dabei zwei Motive wichtig. Erstens eine, die auch heute nicht ganz überwunden ist, die das Heilen gesellschaftlich als problematisch gewerteter Erscheinungen durch Heranziehung der Natur als Muster der Korrektion auffaßt. In den sich allmählich verweltlichenden Tendenzen, die letzten Endes auf solchen Einstellungen beruhen, erscheint die Natur als eine Art von Idealbild, worin die faktisch-problematischen Abweichungen der einzelnen Gesellschaften von diesem Ideal prinzipiell nicht vorkommen. Der Mensch soll deshalb den hieraus gewonnenen

a uma individualidade com um papel determinante na origem e nas bases da vida social, mas ao mesmo tempo, fornece evidências de que apenas um estágio determinado do processo de desenvolvimento da humanidade pode produzir esse desenvolvimento da singularidade em individualidade, que, portanto, esta é um resultado específico do processo na mudança das bases como um todo da humanidade, portanto um produto específico do processo como um todo, nele fundado e sob nenhuma circunstância uma forma de ser que possa fundar ontologicamente a socialidade.

Contemporaneamente de menor atualidade é a direção contrária, que representa igualmente uma falsa abordagem ideológica ao complexo do problema do gênero humano, a saber, o contrastar entre a natureza, concebida como valor, e a sociedade; em que a completação »supratemporal«-abstrata daquela, ofereceria uma correção aos erros concretos da sociedade em suas respectivas formas concretas. Trata-se aqui, imediatamente, de que desde o início e por muito tempo, um período até hoje não completamente ultrapassado, a generidade humana pôde se realizar apenas nas mais diversas formações parciais local-específicas. A problemática interna a essa situação com frequência, e em muitos casos muito cedo, tornou-se óbvia e suscitou uma crítica intencionada aos princípios. Naquela problemática vêm expressas — e esta é a questão que exclusivamente nos ocupa no momento — muito frequentemente concepções nas quais formas de generidade humana, então ainda absolutamente irrealizáveis ou dificilmente realizáveis, mas que eram mais elevadas da que dominava na respectiva formação local e concreta, anunciavam-se ideologicamente. Também na busca de uma solução para ela, o mais interessante são as bases do método para uma ontologia atual. Natureza como modelo da sociedade, como medida de seu critério de um alegado superior ponto de vista da ideologia, tem muito, antes de tudo, de uma representação (*Vorstellung*) religiosa secularizada: Deus criou os seres humanos como perfeitos; trata-se de encontrar o caminho de volta, deste mundo dado, defeituoso (pecaminoso), àquela perfeição. A representação (*Vorstellung*) de uma antiga »idade de ouro« muitas vezes, de fato, é apenas uma de suas variações. Para a história, na visão ontológica da essência da generidade, disso dois temas são importantes. O primeiro, que ainda hoje não é completamente ultrapassado, que compreende a salvação dos fenômenos avaliados socialmente como problemáticos através da elevação da natureza a padrão da correção. Nas tendências gradualmente secularizadas, ao fim baseadas em tais abordagens, a natureza aparece como um tipo de imagem ideal na qual, por princípio, não ocorrem os problemático-factuais desvios das sociedades singulares deste princípio ideal. Por isso, o ser humano deve

Imperativen entschiedener folgen als den bloß temporären, in sich widerspruchsvollen Geboten der jeweiligen Gesellschaft; diese sollen vielmehr im Geiste jener umgestaltet werden. Hier zeigt sich wieder, wie in der Geschichte der ideologischen Versuche, die aus der gesellschaftlichen Entwicklung entspringenden Konflikte zu bewältigen, das inhaltliche Auftreffen auf echte Probleme der Gattungsmäßigkeit sozial wirkungsvoller ist, als die sachliche Richtigkeit in der Begründung einer so entstehenden Kritik. Eine Natur als »ewiger« Maßstab der gesellschaftlichen Entwicklung kann natürlich überhaupt nicht existieren. Wenn jedoch in ihrem Namen richtige und auch verwirklichbare Forderungen den jeweils herrschenden Regelungsprinzipien entgegengestellt werden, so können die dabei entscheidenden Inhalte eine praktisch wirksame soziale Bedeutung erlangen. Man denke etwa an Korrekturen, die im Namen eines Naturrechts nicht selten am positiven Recht vollzogen wurden. Wir haben es also hier mit einer — in ihren gesellschaftlichen Folgen — oft richtig wirkenden Ideologie zu tun, die diese ihre Rolle auf einer rein fiktiven gedanklich-sachlichen Basis (also mit »falschem Bewußtsein«) vollzieht.

Der Appell an die Natur der Gesellschaft gegenüber muß desto mehr an Begründbarkeit (und in freilich ungleichmäßig wirksamer Weise), an sozialer Effektivität verlieren, je mehr sich das Prinzip des Zurückweichens der Naturschranken gesellschaftlich durchgesetzt hat. Es ist also kein Zufall, daß die von Anfang an latente, als unmittelbare Einheit wirkende Identität von Natur und Vernunft in Kontrast zum empirischen gesellschaftlichen Sein gerade in der Renaissance klar auseinanderging. Mit der Utopie von Morus tritt als Motiv von Kritik und Vorbildlichkeit bereits die Vernünftigkeit eines gesellschaftlichen Aufbaues als soziale Fundierung von Verwirklichungsziel und -weg der echten menschlichen Gattungsmäßigkeit auf. Schon im Titel »Utopie« wird das Nichtseiende, aber zugleich Seinsollende der Vernünftigkeit in den Vordergrund gestellt. Obwohl die beiden Tendenzen in ihren sozialen Forderungen zuweilen konvergieren, tritt mit dieser neuen Zentralstelle der reinen sozialen Vernunft auch in den gedanklichen Begründungen ein gesellschaftlich neues Motiv auf. Während die Natur immer existiert hat, so daß die Erfüllung ihrer Forderungen bloß ein gesellschaftlich »noch nicht seiendes Sein« ins Leben rufen sollte (man denke etwa an das »goldene Zeitalter«), erreicht nach der neuen Konzeption die Vernunft erst in der Gegenwart als Neues eine geistige Macht: das vernünftige Sollen in seinem Gegensatze zum bisher unvernünftigen Sein zur Umgestaltung von diesem auszuspielen. Insofern hier die Zukunft dezidiert als Zukunft gefaßt wird, drückt diese Einstellung das Verhalten des, wie wir wissen, in seinem gesellschaftlichen Sein »Zufällig« gewordenen Menschen teilweise, aber nur teilweise angemessener

seguir mais resolutamente os imperativos daí nascidos do que os comandos em si plenos de contradição, meramente temporários, da respectiva sociedade; estes devem, antes, ser replasmados no espírito daqueles. Vemos aqui, novamente, como na história das tentativas ideológicas de dominar os conflitos que surgem do desenvolvimento social, a ocorrência conteudística dos autênticos problemas da generidade social é mais plenamente efetiva do que a corretude factual na fundamentação de uma crítica assim surgida. Uma natureza como »eterna« medida do desenvolvimento social não pode, naturalmente, em absoluto existir. Todavia, se em seu nome exigências corretas e também realizáveis são contrapostas aos princípios reguladores então dominantes, os conteúdos aqui decisivos podem adquirir um significado social prático efetivo. Pense-se, por exemplo, nas correções que têm lugar não raramente no Direito positivo em nome de um Direito natural. Trata-se, aqui, portanto, — em suas consequências sociais — de uma ideologia que, com frequência, opera corretamente, a qual desempenha esse seu papel a partir de uma base intelectivo-factual puramente fictícia (portanto com »falsa consciência«).

O apelo à natureza em oposição à sociedade tem de perder tanto mais em justificabilidade (e, claro, em um modo que opera desigualmente), em efetividade social, quanto mais o princípio do afastamento das barreiras naturais se impôs socialmente. Não é, portanto, nenhum acaso que a identidade de natureza e razão, operante desde o início de modo latente em contraste com o ser social empírico, claramente se rompe precisamente no Renascimento. Com a utopia de Morus já adentra, como motivo de crítica e exemplaridade, a racionalidade de uma estrutura social como fundamentação social da finalidade de realização e via de realização da autêntica generidade humana. Já no título, »Utopia«, é posto em primeiro plano o não-existente e, todavia, ao mesmo tempo, o devendo-ser da racionalidade. Ainda que as duas tendências convirjam ocasionalmente em suas demandas sociais, com este novo lugar central da razão social pura adentra um motivo socialmente novo nas justificações intelectuais. Enquanto a natureza sempre existiu, de tal maneira que a satisfação de suas demandas teve de engendrar apenas »um ser ainda não existente« socialmente (pense-se, por exemplo, na »idade de ouro«), a nova concepção de razão apenas no presente, como novidade, chega a um poder espiritual: jogar, um contra o outro, o dever racional em sua oposição ao ser até aqui irracional, para a remodelação deste. Na medida em que o futuro é aqui decididamente compreendido como futuro, essa atitude expressa em parte, mas apenas em parte, mais adequadamente do que antes era possível, o comportamento do ser humano que, como sabemos,

aus, als dies früher möglich war. Angemessener, weil das Noch-nicht-Sein des Vernünftigen, damit auch die »Zufälligkeit« des Menchen als Gattungswesen klarer erkannt werden kann. Die Grenze der Angemessenheit zeigt das gleichzeitige Setzenmüssen einer Allmacht und Ohnmacht der Vernunft. Andererseits bleibt sichtbar, daß die »Natur« als Vorbild zur Umgestaltung sich leichter auf die realen Tatsachen des jeweiligen gesellschaftlichen Seins einlassen und dessen Elemente reformistisch verwirklichen kann als die sich nur an der Kritik der Gegenwart mit dem Sein berührende Utopie. Es ist also keineswegs Zufällig, daß die neue Methode des Utopischen den älteren Appell an die »Natur« niemals völlig zu verdrängen imstande war. Noch die radikale Ideologie Rousseaus und seiner jakobinischen Anhänger steht in dieser methodologischen Frage den älteren Traditionen nahe. Und die Vernunftsgrundlage der utopischen Denker konnte zwar in der bloßen Kritik des Bestehenden wichtige Ergebnisse an den Tag fördern, mußte aber in den konkretisierenden Vorschlägen der Ablösung des falschen Alten durch das »richtige« Neue in theoretische Sackgassen geraten. Man denke bloß an die scharfsinnige und oft treffende Kritik Fouriers an der kapitalistischen Gesellschaft und zugleich an seine theoretische Zielsetzung, ihre sinnlos-entfremdeten Bestimmungen durch die zum Spiel verwandelte Arbeit zu überwinden.

Diese flüchtigen Bemerkungen erheben nirgends den Anspruch auch nur einer andeutenden Darstellung und Kritik der hier gestreiften Richtungen. Sie sollen nur auf den Tatbestand hinweisen, wie schwer es dem menschlichen Denken wurde, selbst derart elementar gegebene Problemkomplexe des gesellschaftlichen Seins, wie die eigene Gattungsmäßigkeit, gedanklich auch nur annähernd richtig zu erfassen. Die hier flüchtig skizzierten und kritisierten Richtungen — einerlei ob es sich um das Individuum als Fundament und Richtschnur der Gattungsmäßigkeit oder um »Natur« oder »Vernunft« als ihre methodologischen Bestimmungsgrundlagen handelt— gingen ausnahmslos von als seinsmäßig gemeinten, aber doch seinsfremden Voraussetzungen aus, mußten also die eigentlichen Seinsprobleme der Gattungsmäßigkeit als solche jedenfalls verfehlen; sie enthalten aber, man könnte sagen immer, (sicher in manchen Fällen) Ergebnisse, in denen geschichtliche Perioden der menschlichen Gattungsmäßigkeit, wenn auch terminologisch falsch, doch dem Wesen der Sache nach oft nicht ganz unrichtig gespiegelt erscheinen und sehr oft entsprechend wirken. Das enthält in sich die für uns ausschlaggebend wichtige Erkenntnis, daß im Laufe der Menschheitsentwicklung das (rein theoretisch verdeckte) Problem der eigenen Gattungsmäßigkeit nie ganz von der Tagesordnung der Praxis und seiner Bewußtheitsformen verschwunden ist.

em seu ser social, tornou-se »casual«. Mais adequado porque o ainda-não-ser do racional e, com ele também a »casualidade« do ser humano como ser genérico, podem ser mais claramente reconhecidos. O limite dessa adequabilidade mostra o simultâneo dever-pôr de uma onipotência e de uma impotência da razão. Por outro lado, permanece visível que a »natureza« como modelo do remodelamento pode admitir mais facilmente os fatos reais do respectivo ser social e realizar, reformisticamente, os seus elementos, do que a crítica do presente apenas com o ser que toca a utopia. Portanto, de maneira alguma é um acaso que o novo método dos utópicos não tenha sido jamais capaz de desbancar por completo o velho apelo à »natureza«. A radical ideologia de Rousseau e de seus seguidores jacobinos, nessa questão metodológica, ainda está próxima das antigas tradições. E a base racional dos pensadores utópicos pôde, de fato, promover à época resultados importantes na mera crítica do existente, teve de, contudo, terminar em becos sem saída teóricos nas propostas concretizadoras da substituição do falso velho pelo »acertado« novo. Pense-se tão somente na crítica arguta e frequentemente apropriada de Fourier à sociedade capitalista e ao mesmo tempo em sua posição de finalidade teórica de ultrapassar suas determinações alienantes-absurdas pela transformação do trabalho em um jogo.

Estes apressados comentários em parte alguma têm a pretensão ser mais do que apenas uma exposição indicativa e crítica das linhas de pensamento aqui apenas tangenciadas. Devem apenas indicar o estado de fato de quão difícil tem sido ao pensamento humano apreender intelectualmente, ainda que apenas de modo aproximadamente correto, até mesmo complexos de problemas dados tão elementares do ser social quanto sua própria generidade. As linhas de pensamento aqui apressadamente esboçadas e criticadas — quer tratem o indivíduo como fundamento e princípio orientador da generidade, ou da »natureza« ou »razão« como suas bases de determinação metodológicas — partiram, sem exceção, de pressupostos ontologicamente pensados mas, contudo, estranhos ao ser; em todos os casos devem, portanto, perder os reais problemas ontológicos da generidade enquanto tal; continham, todavia, pode-se dizer sempre (com segurança, em muitos casos), resultados nos quais períodos históricos da generidade humana parecem refletidos, ainda que com terminologia falsa, quanto à essência da coisa não de todo incorretamente e muito frequentemente operam correspondentemente. O que, em si, contém o conhecimento, para nós decisivamente importante, de que no curso do desenvolvimento da humanidade, o problema (apenas teoricamente velado) da própria generidade jamais desapareceu de todo da ordem do dia da práxis e das suas formas de conscienciosidade.

Wenn also der Marxismus diese Frage in den Mittelpunkt seiner Geschichtsbetrachtung, d. h. des Wesens seiner Lehre rückt, so steht er zwar in der wissenschaftlichen Methodologie im schroffen Gegensatz zur Mehrheit aller bisherigen Darlegungen, gleichzeitig ist er jedoch in der objektiv seinsbedingten Problemkontinuität der konsequenteste Fortsetzer aller echten Anläufe, die diese Problemkomplexe während der bisherigen Menschheitsgeschichte ergründen wollten. Und hier ist der Grund davon — worüber wir bereits sprachen —, daß die Überwindung jedes utopischen Strebens stets im Mittelpunkt der Marxschen Denkarbeit stand. Es ist nur eine Seite dieser Tendenz, daß er unermüdlich bestrebt ist, jedes Phänomen aus seiner konkreten Historizität zu begreifen, daß er Verfehlungen in diesem Komplex oft höhnisch kritisiert. Die andere, vielleicht noch wichtigere Seite dieser Tendenz ist das hellsichtig aufmerksame Verfolgen dessen, wie Tendenzen des praktischen Reagierens aus dem gesellschaftlichen Sein entspringen. Daraus erwächst die Richtschnur der echten Praxis, dieses Herauswachsen durch richtige Einsicht in das wirklich Seiende rechtzeitig wahrzunehmen und wirkungsvoll zu fördern.

Es ist kein Zufall, wenn Marx die Praxis der Pariser Kommune so charakterisiert: die Arbeiterklasse »hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben«.[86] Dieses Freisetzen ist einer der Zentralpunkte der Marxschen Methodologie. Die Utopisten wollen, der Vernunft gehorchend, etwas Besseres als das bisher Daseiende in die Welt setzen. Marx will gedanklich nur dazu verhelfen, daß das, was — wie immer — im Entstehungsprozeß der Menschheit irgendwie seiend vorhanden ist, das eigene echte Sein im gesellschaftlichen Sein zu verwirklichen imstande sei. Natürlich ist das nicht wo immer und wann immer real möglich. Aber es muß wissenschaftlich genau verfolgt und begriffen werden, damit im gegebenen Moment für das gesellschaftliche Sein ein solches Freisetzen latenter Tendenzen ermöglicht, erleichtert werde. Das ist auch der Sinn der Marxschen Lehre von der Entstehung der angemessenen menschlichen Gattungsmäßigkeit: das Entstehen jener ökonomischen Entwicklungshöhe, die als Basis »das Reich der Freiheit«, das Ende der Vorgeschichte, den Anfang der Geschichte der Gattung möglich macht, könnte nie wirklich werden, wenn sie nicht bereits, oft längst vorhandene Lebenstendenzen »bloß« freisetzen könnte, wenn sie diese erst ausdenken und danach »schaffen« müßte. Die Kompliziertheit und — oft zum Vorwurf gemachte —

86 {36}Marx: Bürgerkrieg in Frankreich, Leipzig, S. 59/60.

Quanto, portanto, o marxismo move esta questão ao ponto central de sua consideração histórica, *i.e.*, à essência de sua teoria, de fato está na metodologia científica em aguda oposição à maioria de todas as exposições até aqui; ao mesmo tempo, no problema da continuidade objetivamente condicionada pelo ser, é o prosseguidor mais consistente de todas as autênticas tentativas que quiseram se aprofundar nesse complexo de problema durante a história da humanidade até aqui. E aqui está o fundamento — do qual já falamos — de que a ultrapassagem de toda aspiração utópica situa-se sempre no ponto central do trabalho intelectual marxiano. É apenas um aspecto dessa tendência que ele se esforce infatigavelmente por compreender cada fenômeno em sua historicidade concreta, que critique com frequência ironicamente os equívocos nesse complexo. O outro aspecto desta tendência, talvez ainda mais importante, é o perceptivo e atento perseguir de como tendências do reagir prático brotam do ser social. Daqui se eleva o princípio orientador da práxis autêntica, de oportunamente perceber e estimular, a partir do discernimento correto do realmente existente, esse crescimento.

Não é nenhum acaso que Marx assim caracteriza a práxis da Comuna de Paris: a classe trabalhadora »não tinha nenhum ideal a realizar; tinha apenas que libertar os elementos da nova sociedade, que já se desenvolveram no útero da sociedade burguesa em colapso.«[87] Esse liberar é um dos pontos centrais da metodologia marxiana. Os utópicos, obedecendo à razão, querem colocar no mundo algo melhor do que o existente até então. Marx deseja, intelectualmente, apenas contribuir para que — como sempre — o de algum modo existente no processo de desdobramento da humanidade seja capaz de realizar no ser social seu autêntico ser. Naturalmente, isto não é em todos os lugares nem sempre possível. Mas deve-se compreendê-lo cientificamente com precisão para que, no momento dado, torne-se possível e facilitado para o ser social um tal libertar de tendências latentes. Este também é o sentido da teoria de Marx do surgimento da generidade humana adequada: o formar-se daquele nível econômico que torna possível, como base, o »reino da liberdade«, o fim da pré-história e o início da história do gênero, não poderia jamais se tornar real se já não pudesse »simplesmente« liberar tendências da vida com frequência há muito existentes, se se tivesse primeiro de pensá-las e, então, »criá-las«. A complexidade e — com frequência empregada como reproche —

87 {36} Marx: A Guerra Civil na França *in* A revolução Antes da Revolução, Vol. II, Expressão Popular, São Paulo, 2008, p.408.

scheinbare Widersprüchlichkeit des Marxismus zeigt sich hier in ihrer echten seinshaften Klarheit: einerseits vermag nichts im gesellschaftlichen Sein zu einer die Praxis bestimmenden Kategorie zu werden, die nicht irgendwie in der Ökonomie und darum auch in der Gattungsmäßigkeit seiner Periode wirkliche Wurzeln hätte, andererseits und zugleich kann diese ökonomische Determiniertheit unter keinen Umständen eine geradlinig, eindeutig »notwendige« Bestimmtheit werden. Die Ökonomie als unvermeidliche Basis macht in ihren praktischen Folgen die Alternativentscheidungen nicht nur möglich, sondern auch tendenziell unvermeidlich. Diese Gedoppeltheit im Prozeß und auch in seiner generellen Perspektive, die Marx und Engels schon im »Kommunistischen Manifest« deutlich zum Ausdruck brachten, ist ein so wichtiges, aber auch so häufig mißverstandenes Moment der Marxschen Ontologie des gesellschaftlichen Seins, daß wir in unseren folgenden Betrachtungen versuchen müssen, es soweit wie möglich einer Klarheit anzunähern.

3.

Wir haben bereits wiederholt hervorgehoben, daß für das richtige Verständnis des Marxismus die Geschichtlichkeit des Seins, als dessen fundamentale Charakteristik, den ontologischen Ausgangspunkt zum richtigen Verständnis sämtlicher Probleme bildet. Diese Wahrheit, die von Marx bereits in den Anfängen seiner denkerischen Laufbahn entschieden ausgesprochen wurde, hat erst in unseren Tagen eine auf unser gesamtes Wissen über die Wirklichkeit beziehbare und zu beziehende wissenschaftliche Begründung erlangt, nachdem sie in der Praxis im steigenden Maße zur Grundlage einer jeden erfolgreichen gedanklichen Bewältigung welchen Seins auch immer geworden ist. Diese sich in unserem Jahrhundert vollziehende methodologische wie inhaltliche und formelle Umwälzung ist überall sichtbar, wenn es auch höchst selten ist, daß daraus auch die richtigen ontologischen Folgerungen gezogen werden. In dieser Hinsicht bilden, dem konkreten Wesen seiner Methode nach, auch die heute aktiv gewordenen Bekenntnisse zum Marxismus selten eine Ausnahme.

Die Grundtatsache ist höchst einfach und wird auch — abstrakt, und vor allem ohne Konsequenzen zu ziehen, ausgesprochen — auf keinen ernst zu nehmenden Widerstand stoßen: die Auffassung, daß die bis vor einigen Jahrzehnten herrschende Auffassung von einer Zweiheit der »Dinge« und »Prozesse« (von Statik und Dynamik) wissenschaftlich unhaltbar geworden ist, daß sie weitgehend, fast überall von statistischen Wahrscheinlichkeitsrechnungen abgelöst werden müßte, scheint heute bereits eine trivial gewordene Alltagsbanalität geworden zu sein. Allerdings bedeutet dieses Allgemeinwerden noch lange nicht ein Verständnis

a aparente contraditoriedade do marxismo mostra-se aqui em sua legítima clareza ontológica: por um lado, nada pode se tornar uma categoria determinante da práxis se, de algum modo, não tiver reais raízes na economia e, portanto, na generidade do seu período; por outro lado, e ao mesmo tempo, em nenhuma circunstância esta determinabilidade econômica pode se tornar uma »necessária« determinabilidade linear, unívoca. A economia como base inevitável faz, em suas consequências práticas, as decisões alternativas não apenas possíveis, mas também tendencialmente inevitáveis. Tal duplicidade no processo, e também em sua perspectiva geral, que Marx e Engels já expressaram com clareza no »Manifesto Comunista«, é um momento tão importante, mas também tão mal compreendido da ontologia marxiana do ser social, que devemos tentar esclarecê-lo tanto quanto possível nas considerações a seguir.

3.

Já enfatizamos seguidas vezes que, para a correta compreensão do marxismo, a historicidade do ser, enquanto característica fundamental deste, constitui o ponto de partida ontológico para a correta compreensão de todos os problemas. Essa verdade, que Marx já no início de sua carreira intelectual pronunciou resolutamente, apenas em nossos dias ganhou uma fundamentação científica que se refere, e se relaciona ao nosso conhecimento como um todo da realidade, depois de tal fundamentação constantemente ter se tornado na práxis, em medida crescente, base para o domínio intelectual bem-sucedido do ser, qualquer que seja. Em nosso século, esse revolvimento, metodologicamente executado, tanto formal quanto de conteúdo, é visível por todos os lugares, mesmo sendo muito raro que dele sejam retiradas as consequências ontológicas corretas. Desse ponto de vista, segundo a essência concreta do seu método, mesmo as hoje ativas adesões ao marxismo raramente constituem uma exceção.

O fato fundamental é altamente simples e — anunciado de modo abstrato e, acima de tudo, sem extrair as consequências —, não se depara com nenhuma resistência séria: a visão, de que a visão dominante até há algumas décadas de uma dualidade de »coisa« e »processo« (do estático e dinâmico) tornou-se cientificamente insustentável, que ela deveria ser amplamente, em quase todos os lugares, substituída pela teoria da probabilidade estatística, parece já ter se tornado uma trivial banalidade cotidiana. Todavia, este tornar-se geral nem de longe significa uma compreensão

dafür, was mit der praktischen Vorherrschaft dieser Methode über das Sein selbst — de facto, wenn auch theoretisch nicht bewußt geworden — ausgesprochen wurde. Es handelt sich kurzgefaßt darum, was bedeutende Gelehrte wie Planck oder B. Russell schon lange methodologisch klar gesehen haben, daß die überwältigende Mehrzahl der von uns erfaßbaren Phänomene in Wirklichkeit letzten Endes, seinsmäßig irreversible Prozesse sind. Schon unter der Herrschaft der älteren Methodik der Wissenschaften (man pflegt sie zumeist mit Newtons Name zu bezeichnen) haben diese Tatsachen sich immer stärker Geltung verschafft. Wie immer z. B. die Astronomie Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit des Weltalls und darin die unseres Sonnensystems in der Vergangenheit aufgefaßt haben mag, haben sich in bezug auf die Erde Geologie und Paläontologie als selbständige Wissenschaften entwickelt und haben gezeigt, daß das Sein unseres Planeten, sowie das Leben, das seine Existenz hervorgebracht hat, dem Wesen nach irreversible Prozesse sind. Auch das geniale astronomische Jugendwerk Kants, weltbekannt geworden durch die Forschungen von Laplace, zeigt, daß diese Seinsweise auch die unseres gesamten Sonnensystems ist: nicht ein unverändert beharrendes, innerhalb eines reproduzierenden Seins, sondern mit vor uns verschwimmendem Anfang und erst in sehr weiter Perspektive sichtbar gewordenem Ende ein Prozeß ist, dessen wesentliche Beschaffenheit gerade seine Irreversibilität zeigt. Und so ging das immer weiter. Seit Darwin und seinen großen Vorläufern in der Erkenntnis von Entstehung und Entfaltung der Lebensformen wird eine Seinsweise sichtbar, deren wesentlichen Gehalt ihre Prozeßartigkeit und deren Irreversibilität konkret ausmacht. Dann geht der Weg (dies ist hier nicht chronologisch gemeint) in die Gesellschaftswissenschaften über, in denen eine Unmenge von Einzeluntersuchungen zeigt, wie wichtige Momente dieser Seinsweise Entwicklungsformen solcher Art unterworfen sind und nur aus ihnen seinshaft erfaßbar werden können usw., usw. Wenn hier von Statistik gesprochen wird, soll weder für noch gegen eine wissenschaftliche Methode als solche etwas gesagt sein, obwohl natürlich die Art, wie sie sich universell durchgesetzt hat, in keiner Hinsicht etwas Nebensächliches ist. Das um so mehr, als es viele gibt, die diese Methode anwenden oder ihre Anwendung zumindest wissenschaftlich bejahen, ohne auch nur zu ahnen imstande zu sein, daß hier die Grundlage zur Revolutionierung unserer ganzen Beziehung zum Sein (das eigene Sein mit inbegriffen, ja dies vielleicht in erster Linie in Betracht gezogen) vorliegt.

Wenn wir uns wieder dem Alltagsleben der Menschen zuwenden, so können wir sehen, daß darin biologisch determiniert und gesellschaftlich äußerst schwer überwindbar gemacht, die Seinsgrundlagen davon liegen, daß in den Menschen

do que o predomínio prático desse método — *de facto*, mesmo quando teoricamente não tornado consciente — teria dito sobre o próprio ser. Brevemente, trata-se daquilo que acadêmicos significativos como Planck ou B. Russel já viram, metodologicamente, há muito tempo, que a esmagadora maioria dos fenômenos por nós compreensíveis são na verdade, por último, processos ontológicos irreversíveis. Já sob o domínio do velho método das ciências, (costuma-se na maior parte chamá-lo com o nome de Newton) esses fatos adquiriam uma validade sempre mais intensa. Como quer que, p. ex., no passado a astronomia possa ter concebido a necessidade e legalidade do universo e, nele, do nosso sistema solar, em relação à Terra se desenvolveram a geologia e a paleontologia como ciências independentes e mostraram que o ser do nosso planeta, bem como a vida que sua existência produziu são, na essência, processos irreversíveis. Também a genial obra juvenil de astronomia de Kant, que se tornou mundialmente conhecida pelas pesquisas de Laplace, mostra que esse é o modo de ser do nosso sistema solar como um todo: não é persistentemente imutável no interior de um ser que se reproduz, mas, para nós, um processo com um início nebuloso e com um fim que se torna visível apenas em uma perspectiva muito distante, cuja qualidade essencial mostra precisamente sua irreversibilidade. E sempre tem caminhado assim. Desde Darwin e seus grandes precursores no conhecimento da origem e do desdobramento das formas de vida, tornou-se visível um modo de ser cujo teor essencial concretamente perfaz sua processualidade e sua irreversibilidade. Então (isso não é aqui pensado cronologicamente) o caminho passou às ciências sociais, nas quais uma vasta quantidade de investigações singulares mostra como importantes momentos desse modo de ser são submetidos a formas de desenvolvimento desse tipo e apenas a partir delas podem ser ontologicamente compreensíveis, e assim por diante. Quando aqui é falado de estatística, não deve ser dito algo nem a favor nem contra um método científico enquanto tal, mesmo se, naturalmente, o modo pelo qual se impôs universalmente em nenhum aspecto é algo sem importância. Isto, tanto mais, quanto há muitos que usam esse método ou ao menos aprovam cientificamente seu uso sem ao menos serem capazes de suspeitar de estar aqui a base para o revolucionamento de toda a nossa relação com o ser (nosso próprio ser incluso, talvez mesmo considerado em primeira linha.)

Ao voltarmo-nos à vida cotidiana dos seres humanos, podemos ver que nela repousam as base ontológicas, biologicamente determinadas e extremamente difíceis de ser socialmente ultrapassáveis, de que nos seres humanos

(einzelne wie Gattung) sich so schwer die Erkenntnis dieser ihrer eigenen Historizität durcharbeiten konnte. Ja, man kann sagen, daß im Alltagsleben, obwohl jedem einzelnen Menschen sein eigener Lebenslauf als irreversibler Prozeß in aufdringlicher Unmittelbarkeit gegeben ist, diese Ansicht seines eigenen Seins sich nur schwer, viele Vorurteile überwindend, durchsetzen kann.

Schon die oberflächlichste Betrachtung zeigt, wie schwer es dem Menschen fällt, sich selbst als gewordenen, als Subjekt und zugleich Objekt eines irreversiblen Prozesses aufzufassen. Der ontologisch primäre Grund dafür liegt wahrscheinlich darin, daß in der Unmittelbarkeit des Alltagslebens seine Selbstreproduktion als Gesellschaftswesen an entscheidenden Punkten von der biologischen verdeckt wird. Das bezieht sich vor allem auf die anfängliche Formation der menschlichen Persönlichkeit. Daß hier der alleranfängliche Prozeß von weitaus längerer Dauer ist als bei den Tieren, ist allgemein bekannt. Weniger allgemein ist das Bewußtsein darüber, daß diese verlängerte erste Anfangszeit des Lebens dem Wesen nach von dem Gesellschaftlichwerden des Menchen abhängt und, obwohl alle ihre Erscheinungsweisen in ihrer Unmittelbarkeit biologisch zum Ausdruck gelangen müssen, gesellschaftlichen Charakters ist. Gesellschaftlich ist schon ihre Seinsvoraussetzung: der im Durchschnitt waltende höhere Grad der Sekurität, die diese längere Dauer eines hilflosen Zustands des Neugeborenen überhaupt erst möglich macht. Das entscheidende wirkende Motiv jedoch wird von jenen erhöhten Forderungen hervorgerufen und gelenkt, die selbst das primitivste gesellschaftliche Leben qualitativ anders gestalten als das höchstentwickelte tierische. Es genügt darauf hinzuweisen, daß zu dem, was in dieser anfänglichen Entwicklungsperiode vom Neugeborenen »erlernt« werden muß, auch die Handhabung der Sprache gehört. Während also das junge Tier sich in dieser Anfangsetappe seines Daseins nur die allerwichtigsten ständigen Gattungsfertigkeiten aneignen muß, vollzieht sich beim werdenden Menschen dieselbe Entwicklungsetappe qualitativ anders; nicht bloß inhaltlich und formell komplizierter: der kleine werdende Mensch muß in eine neue höhere Seinsweise hinüberwachsen und in dieser ganz beheimatet werden. Da die Entwicklung des Gedächtnisses ein Element dieses Prozesses bildet, ist es leicht verständlich, daß bei den meisten Menschen es im wesentlichen erst nach dem Abschluß dieses ersten Übergangs zu funktionieren beginnt; das bewußte, in der Erinnerung bewahrte eigene Leben beginnt für die Menschen meistens erst hier. Da jedoch von einer echt menschlichen Charakterformung — bestenfalls — erst von dieser Stufe aufwärts gesprochen werden kann, ist es nur selbstverständlich, daß die meisten Menschen ihren eigenen Charakter als etwas fix Gegebenes und nicht als etwas Gewordenes (mit ihrem eigenen Werden Gewordenes) betrachten.

(singular tanto quanto gênero) pôde ser tão difícil elaborar o conhecimento de sua específica historicidade. Pode-se até mesmo dizer que, na vida cotidiana, ainda que a cada ser humano singular seja dado, com obstrutiva imediaticidade, seu próprio curso de vida como processo irreversível, essa visão do seu próprio ser apenas pode se impor com dificuldade ultrapassando muitos preconceitos.

Já a observação mais superficial mostra o quão difícil é para o ser humano compreender a si próprio como tornado sujeito e ao mesmo tempo objeto de um processo irreversível. O fundamento ontológico primário para isto repousa verossimilmente em que, na imediaticidade da vida cotidiana, sua autorreprodução enquanto ser social em pontos decisivos é obscurecida pela reprodução biológica. Isto se refere, sobretudo, à formação inicial da personalidade humana. É de conhecimento geral que aqui o processo, o mais inicial, é amplamente de maior duração do que entre os animais. Menos geral é a consciência de que, desta prolongada primeira época inicial da vida, sua essência depende do tornar-se-social do ser humano e, embora todos os seus modos fenomênicos em sua imediaticidade tenham de alcançar expressão biológica, é de caráter social. Social é já seu pressuposto ontológico: o de que na média prevalece maior grau médio de segurança, o qual torna sobretudo possível a maior duração desta condição desamparada do recém-nascido. Mas, o motivo operante decisivo é criado e guiado por aquelas crescentes demandas que moldam a mais primitiva vida social de maneira qualitativamente outra do que a dos animais mais evoluídos. É suficiente sobre isso apontar que, nesse período inicial de desenvolvimento do recém-nascido, pertence ao o que deve ser »aprendido«, o uso da linguagem. Enquanto, portanto, o jovem animal nessa etapa inicial de sua existência tem de adquirir apenas as mais importantes e permanentes capacidades do gênero, no ser humano em crescimento consuma-se de modo qualitativamente diferente esta etapa de desenvolvimento; não meramente mais complicada em conteúdo e forma: o pequeno ser humano em crescimento tem de crescer em um modo de ser mais elevado, novo, e se tornar totalmente familiarizado com ele. Como o desenvolvimento da memória constitui um elemento desse processo, é facilmente compreensível que, para a maioria dos seres humanos, essencialmente apenas após a conclusão dessa primeira transição ela começa a funcionar; a consciente, preservada na recordação, vida própria apenas aqui se inicia para a maioria dos seres humanos. Contudo, como apenas desse estágio em diante — no melhor dos casos — pode ser falado de uma autenticamente humana formação de caráter, é apenas natural que a maior parte dos seres humanos considerem seu próprio caráter como algo dado fixamente, e não como algo que se tornou (que se tornou com seu próprio crescimento).

Gerade die Tatsache, daß in den Anfangsstufen der Menschenentwicklung das Zurückweichen der Naturschranken sich in einem höchst anfänglichen Zustand befindet, verfestigt im Bewußtsein der Menschen einen solchen statisch-stabilen Charakter seiner eigenen Beschaffenheit. Denn in einem von alten Überlieferungen, von Tradition, Sitte, etc. geregelten Alltagsleben muß die Antwort, die der werdende Mensch auf das »Warum?« der ihm vorgeschriebenen Reaktionen auf die umgebende Welt sich zu eigen macht, notwendig in überwältigend vorherrschender Weise einen Appell an die Vergangenheit enthalten: das Beispiel der aufgespeicherten traditionell gewordenen Erfahrungen erwächst notwendig zum Leitfaden der aktuellen Alternativentscheidungen, in und durch deren Verwirklichung der werdende Mensch zum eigentlichen Menschen, zum wirklichen Mitglied der menschlichen Gesellschaft wird (erzogen wird).

Damit ist aber der Prozeß der Entstellungen, die vom Alltagsleben und -denken an der wahren Beschaffenheit des Seins vollzogen werden, noch lange nicht erschöpft. Auch hier stehen wir vor einem Fall, in welchem die unmittelbaren Erscheinungsformen unseres Seins, als natürliche Grundlagen des Alltagsdenkens, der alltäglichen Praxis lange Zeiten hindurch unüberwindliche Hindernisse beim Erfassen des Seins, wie es wirklich, an sich ist, in den Weg gestellt haben. Wir mußten auf die hier grundlegenden Tatsachen in anderen Zusammenhängen bereits wiederholt hinweisen. Es handelt sich darum, daß dem Menschen die äußere Welt der Gegenständlichkeiten unmittelbar und in der Unmittelbarkeit unaufhebbar in Dingformen gegeben ist. Das ergibt nicht nur für das Natursein eine selbstverständliche, unerschütterlich scheinende fixe Daseinsform. Ob es sich um einen Berg oder einen Stein, um ein Haus oder um ein Möbelstück-etc. handelt, scheint die Dinghaftigkeit, die Urform der Gegenständlichkeit überhaupt zu sein, die als solche unaufhebbar zu sein scheint. (Erst die in unseren Tagen sich entwickelnden Physik der festen Körper wirft ihre Genesis als wissenschaftliches Problem auf.) Diese »Dinge« können sowohl Produkte der Natur wie Ergebnisse der Arbeit sein, und bei der überragenden Bedeutung, die die Arbeit (die Herstellung oder Verwandlung von »Dingen«) im Menschwerden des Menchen spielt, ist der Analogieschluß sehr naheliegend: die »Dinge« in der Natur seien gleichfalls Produkte einer schöpfenden Arbeitstätigkeit, allerdings die von höheren (menschenähnlichen) Wesen. Dadurch verwandelt sich in Gedanken die ganze Vergangenheit des Menchengeschlechts: das, was ursprünglich zweifellos seine eigene Tat war, erscheint in gegenständlichen »Ding«formen bereits als das Produkt solcher höheren Wesen und von ihnen dem Menschengeschlecht überliefert. Es genügt, an die Entstehung des Gebrauchs von Feuer für menschliche Zwecke zu erinnern. Dieses unzweifelhafte Produkt der Menschheitsge-

Precisamente o fato de que, nos patamares iniciais do desenvolvimento humano, o afastamento das barreiras naturais se encontra em um estágio altamente inicial, reforça, na consciência dos seres humanos, um tal caráter estável-estático de sua própria qualidade. Pois, em uma vida cotidiana regulada por velhos usos, pela tradição, costumes, etc., a resposta do ser humano em crescimento ao »por quê?« das reações a ele ditadas pelo mundo circundante contém de modo avassaladoramente dominante um apelo ao passado: o exemplo das experiências acumuladas tornado tradição se eleva necessariamente a *leitmotiv* das decisões alternativas atuais, na e pela realização das quais o ser humano em crescimento torna-se (é educado) um verdadeiro ser humano, um membro real da sociedade humana.

Com isto, todavia, o processo de distorção da verdadeira qualidade do ser, realizado pela vida e pensamento cotidianos, está ainda longe de estar exaurido. Também aqui estamos frente a um caso em que as formas fenomênicas imediatas do nosso ser, como bases naturais do pensamento cotidiano, da práxis cotidiana, por muito tempo colocaram obstáculos inultrapassáveis à via de apreensão do ser tal como realmente, em si, é. Já tivemos de, em outras conexões, repetidamente, indicar os fatos aqui fundamentais. Trata-se de que para o ser humano o mundo externo das objetividades é dado imediatamente e, na imediaticidade, inexoravelmente em formas de coisa. Disto resulta, e não apenas para o ser da natureza, em uma óbvia, imperturbável, e aparentemente fixa forma de existência. Quer se trate de uma montanha ou de uma pedra, de uma casa ou de um móvel, etc., a coisalidade parece ser a forma originária da objetividade em geral que, enquanto tal, parece ser inexorável. (Em nossos dias, apenas a física dos sólidos em desenvolvimento levanta sua gênese como problema científico). Essas »coisas« podem tanto ser produtos da natureza quanto resultados do trabalho e, pelo proeminente significado que joga o trabalho no tornar-se-humano do ser humano (a fabricação ou transformação das »coisas«), a analogia é bastante óbvia: as »coisas« na natureza são do mesmo modo produto de uma criadora atividade de trabalho, claro que de um ser superior (similarmente humano). Com isso, no pensamento, todo o passado da humanidade é transformado: o que, originalmente, sem dúvida era sua própria ação aparece, na forma de »coisas« objetivas já como produto de tal ser superior e por ele transmitida à humanidade. Basta recordar a origem do uso do fogo para finalidades humanas. Esse indubitável produto da história humana aparece,

schichte erscheint, etwa in der Prometheussage, als Tat und Geschenk solcher höheren, nach Menschenbild analogisierend geschaffenen Wesen.

Infolge der gegenständlichen Beschaffenheit der den Menschen als Umwelt unmittelbar gegebenen Wirklichkeit können die anfänglichen Zustände derartig falscher Seinsumbildungen um Jahrtausende überleben. Marx spricht z. B. sein eigenes Zeitalter beschreibend über solche »Verdinglichungen« als Fetischisierungen. Die Seinsbeschaffenheit der Ware, die in Wahrheit eine gesellschaftlich prozessierende Gegenständlichkeit ist, erscheint in der Fetischisierung so: »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 existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen... Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten.«[88] Das Zitat soll hier nur darauf hinweisen, daß es sich dabei keineswegs einfach um eine »primitive« Weise der Wirklichkeits Auffassung handelt, sondern um eine im menschlichen Dasein selbst tief verwurzelte Einstellung, die das Denken der Menschen auch in hochentwikkelten, weitgehend vergesellschafteten Gesellschaften beherrschen kann, deren Überwindung auch heute, auch nachdem viele Wissenschaften auf verschiedenen Gebieten die theoretische Unhaltbarkeit solcher »Verdinglichungen« bewiesen haben, noch starke Widerstände besiegen muß, um der richtigen Seins Auffassung nicht mehr im Wege zu stehen.

Es ist nicht hier der Ort, auf die Geschichte, auf die Wandlungen dieses Komplexes von Vorurteilen bezüglich des Seins, das seine fundamentale Einstellung auch in bedeutenden Wandlungen bewahrt hat, näher einzugehen. Es kam nur darauf an, zu zeigen, wie tief in der Unmittelbarkeit des Alltagslebens — unterstützt von deren spontaner Evidenz (im Erlebnis: Seinsevidenz) — diese Seins Auffassung verwurzelt und gedanklich äußerst schwer zu überwinden ist. Denn es geht aus der Geschichte der menschlichen Weltbilder hervor, daß der Gedanke des »Schöpfers« von »Dingen« und »Energien«, in denen diese, je nachdem geschaffen, umwandelt, aufbewahrt bleiben etc., nicht bei den frühzeitigen analogisierenden mythischen Gestalten stehenbleiben muß, daß immer wieder Versuche

88 {37} Kapital I, S. 38/39.

por exemplo, na lenda de Prometeu, como ato e presente de tais seres superiores, criados analogamente à imagem humana.

Como consequência da qualidade objetiva da realidade dada imediatamente enquanto mundo ambiente ao ser humano, a situação inicial dessa falsa remoldagem de ser pode sobreviver por milênios. Marx fala, p. ex., ao descrever sua própria época, sobre tais »coisificações« como fetichizações. A qualidade ontológica da mercadoria, que em verdade é uma processual objetividade social, aparece assim na fetichização: »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 existente fora deles, entre objetos. (...) 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. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião«.[89] A citação aqui deve apenas indicar que, de maneira alguma, se trata de um modo »primitivo« de visão da realidade, mas de uma atitude profundamente enraizada na própria existência humana e que pode dominar o pensamento dos seres humanos mesmo em sociedades muito desenvolvidas e amplamente socializadas, cuja ultrapassagem mesmo hoje, depois que muitas ciências em diversas esferas demonstraram a insustentabilidade teórica de tais »coisificações«, ainda tem de vencer duras oposições para não mais obstaculizar a correta visão do ser.

Aqui não é o lugar para abordar mais de perto a história das mudanças desse complexo de preconceitos acerca do ser, o qual preservou sua atitude fundamental mesmo que com modificações significativas. Importa apenas mostrar quão profundamente está essa visão ontológica enraizada na imediaticidade da vida cotidiana — apoiada por sua evidência espontânea (na vivência: evidência ontológica) — e como é extremamente difícil ultrapassá-la no pensamento. Pois, a partir da história das imagens humanas de mundo, emerge que a ideia de um »criador« de »coisas« e »energias«, no qual estas, após criadas, permanecem transformadas, mantidas, etc., não tem de se limitar às analogias anteriores das formas míticas, que repetidamente

89 {37} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.198. {Nota da tradução} Vaisman (p.131) eScarponi (p.94) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.96), em Benseler e em Monville (p.138).

entstehen können und müssen, das »Was« und das »Wie« im Sein der Welt aus einer derartigen, unmittelbar entstandenen Seinsvorstellung zu begreifen. Das so entstehende kritische Eliminieren des personifizierten Schöpfers muß deshalb keineswegs spontan und gleichzeitig auch eine Wandlung der Anschauungen über die unmittelbar gegebene gegenständliche Beschaffenheit des Seinsaufbaus selbst beinhalten. Die scheinbar unaufhebbar gegebene Dualität von »Dingen« und »Energien« kann auch ohne transzendente »Schöpfer« das allgemeine Seinsbild des Menchen beherrschen. Noch Spinozas ausgedehnte und denkende Substanz enthält Elemente dieses Vorstellungskomplexes: wie ja die erste große ideologische Ablösung der Gotterschaffenheit der Welt als deren ewiges und unveränderliches Dasein aufzutreten pflegt. Mit Entwicklung der Zivilisation entstehen zwar immer wieder, oft sehr früh, Bewegungen in dieser Richtung, allerdings zumeist ohne die fundamentale ontologische Basis auch nur anzutasten. Die Geschichte des antiken Denkens einerseits mit seinem unwiderstehlichen Drang zum allgemein spiritualistischen »Verdinglichen« der Seinswelt bei Platon und seinen Nachfolgern, andererseits im irdisch immanent angelegten Gegenbild des Atomismus, gibt dafür beredte Zeugnisse. Denn einerseits ändert die Ideenwelt als geistig schöpferische Grundlagee des irdischen Seins nichts Wesentliches an der dinghaften Struktur dieses letzteren; die Starrheit des Dings, die Immaterialität der Energien bleibt unverändert, wird bloß in eine erhaben-transzendente Sphäre erhoben, die diesen ihren Eigenschaften eine erlösende Weihe zu verleihen scheint.

Damit ist freilich ein weiteres wichtiges Moment der Dauerhaftigkeit solcher Weltbilder berührt: das ideologische. Für die meisten Gesellschaften in Zeitaltern, die für Einzelmenschen wie für Menschengattung nur noch, nach dem Adsdruck von Marx, »bornierte Vollendungen« möglich machen, sind jene Weltanschauungen, die den Gegenständlichkeitsweisen unserer Welt eine transzendente Weihe verleihen, Elemente des Schutzes, der Tradition, der Gesellschaftsformen, wie sie eben diesen konservativen Idealen entsprechen. Darum wirken solche Philosophien ideologisch — nicht immer ihren ursprünglichen Absichten nach — als historische Vermittler zwischen dem sich auflösenden antiken Mythos und dem neuen Monotheismus des Christentums. Mit alledem soll nur, andeutend, auf ein wirksames ideologisches Moment hingewiesen werden. Entscheidend für unsere Betrachtungen ist bloß, daß alle diese transzendenten gedanklichen Subtilisierungen das Fundament der Dinghaftigkeit nicht abschütteln können und das auch nicht ernsthaft erstreben. Im »Paradies« des sich entfaltenden Christentums gewinnt die Dinghaftigkeit ihre nicht nur verklärteste, sondern auch sachlich folgerichtigste Erscheinungsweise: eine gefühlsmäßig untergebaute »eleatische« Permanenz des vollkommenen Seins jeder möglichen Wandlung gegenüber.

podem e têm de emergir tentativas de conceber o »quê« e o »como« no ser do mundo a partir de uma tal, imediatamente surgida, representação ontológica (*Seinsvorstellung*). O eliminar crítico do assim surgido criador personificado não tem, de maneira alguma, de implicar, por isso, espontaneamente e ao mesmo tempo, também uma transformação das concepções sobre a qualidade objetiva imediatamente dada da própria estrutura ontológica. A inexorável aparente dualidade dada de »coisas« e »energias« pode também dominar a imagem ontológica geral do ser humano sem um »criador« transcendente. Até mesmo a substância extensa e pensante de Espinosa contém elementos desse complexo de representação (*Vorstellungskomplexes*): o quanto já a primeira grande remoção ideológica da criação divina do mundo costuma adentrar como a existência eterna e imutável deste. Com o desenvolvimento da civilização, emergem repetidamente, de fato, frequentemente muito cedo, movimentos nessa direção, contudo, na maior parte sem também ao menos tocar a base ontológica fundamental. A história do pensamento antigo, por um lado com seu irresistível impulso para a universal »coisificação« espiritual do mundo do ser em Platão e seus seguidores e, por outro lado, com a imagem oposta, terrenamente imanente, do atomismo, disso nos dá testemunho eloquente. Pois, por um lado, o mundo das ideias como base espiritual criadora do ser terreno não altera nada de essencial na estrutura coisal deste último; a imobilidade da coisa e a imaterialidade das energias permanecem imutáveis, são simplesmente elevadas a uma sublime esfera transcendente a qual parece conferir às suas propriedades uma consagração redentora.

Com isto, todavia, toca-se um momento amplamente importante da durabilidade de tais imagens do mundo: o ideológico. Para a maior parte das sociedades ainda em épocas que, para os seres humanos singulares tanto quanto para o gênero humano, apenas possibilitavam, na expressão de Marx, »realizações tacanhas«, aquelas concepções de mundo que conferem uma consagração transcendente aos modos de objetividade do nosso mundo são elementos da proteção, da tradição, das formas sociais, justamente tal como elas correspondem a esses ideais de conservação. Por isso, tais filosofias — nem sempre segundo suas intenções originais — operam ideologicamente como mediadores históricos entre os antigos mitos em dissolução e o novo monoteísmo do cristianismo. Com tudo isso, deve-se apenas indicar que chamamos a atenção para um operante momento ideológico. Decisivo para nossas considerações é, apenas, que todas essas sutilezas transcendentes intelectuais não podem, nem visam seriamente, abalar o fundamento da coisalidade. No »Paraíso« da cristandade que se desdobra, obtém a coisalidade não apenas seu modo fenomênico mais transfigurado, mas também coisalmente mais consistente: uma emotivamente alicerçada permanência »eleática« do ser perfeito contraposta a toda possível mudança.

Andererseits hat die Tendenz, sich bei Beibehaltung der Dualität von Ding und Energie von jeder Transzendenz zu befreien, eine Richtung auf den Atomismus aufgenommen. Die von hieraus betrachtete rein ontologisch konservative Grundtendenz solcher naturphilosophisch verallgemeinernden Stellungnahmen zeigt sich zumeist in einer letzthinnigen Konvergenz bei den den Absichten nach am schärfsten divergierenden philosophischen Richtungen, so etwa bei den Eleaten und bei den Fortführern der Heraklitischen Initiative. Bei jenen ist die Lage relativ einfach. Daß der fliegende Pfeil in den minimalisierten Zeitspannen ruht, ist nur eine logische Konsequenz der »dinghaften« ontologischen Grundlage einer Denkweise, die Bewegung und Änderung der gegenständlichen Welt als Schein philosophisch zu diffamieren versucht. Jedoch auch der gedanklich extreme Gegenpol, der Ausspruch des Heraklitschülers, daß man auch nicht einmal in denselben Fluß steigen kann, zeigt, wie wenig die abstrakt (und darum isoliert) bleibende ontologische Priorität des Prozessierens an sich der statischen »Dinghaftigkeit« gegenüber eine diese wahrhaft, d. h. seinshaft wirklich überwindende Alternative vorzuschlagen imstande ist. Das wäre nur möglich, wenn das Moment des hier nur scheinbaren Hinausgehens über die Statik der Dinghaftigkeit eine wirkliche Erhebung wäre, wenn es deshalb auch zu zeigen imstande sein könnte, daß die Dinghaftigkeit selbst sich objektiv-seinshaft in eine Prozeßhaftigkeit aufheben muß. Davon kann jedoch hier noch keine Rede sein. Der Fluß als prozessierende Gegenständlichkeitsweise, in der die dinghaft scheinenden Elemente Bestandteile des Gesamtprozesses (der als echt verkündeten Gegenständlichkeit) werden, fehlt hier noch völlig. Man kann tatsächlich auch im selben Fluß nie mehr als einmal mit denselben (dinghaft gedachten) Wassertropfen in Berührung kommen und diese — scheinbare — Paradoxie zeigt sich auch im einmaligen Akt. Der synthetische, Gegenständlichkeitsformen schaffende Charakter des Prozessierens wird aber damit überhaupt nicht berührt.

Der einzige, wirklich paradoxe, wirklich auf die echte Prozeßartigkeit intentionierende Versuch zeigt sich bei Epikur, im Problemkomplex der Deklination des Atoms von der geraden Linie. Diese ontologische Grundlegung seines Systems, die letzten Endes ebenso einflußlos geblieben ist, wie seine Ethik als Ersatz einer Gesellschaftslehre nach dem endgültigen Zusammenbruch der Polismoral einflußreich geworden ist, erwähnen wir hier nur deshalb, weil — interessanterweise, aber keineswegs rein Zufällig— gerade dieser Versuch Epikurs die ersten Formulierungen der Marxschen Ontologie, in seiner »Dissertation« angeregt hat. Uns interessiert dabei primär nicht die Frage, ob die von den meisten früheren Interpretationen zumeist prinzipiell abweichende des jungen Marx heute als historisch zutreffend betrachtet wird. Für uns erscheint es bloß feststellungswert,

De outro lado, a tendência a se libertar de toda a transcendência pela manutenção da dualidade de coisa e energia tomou a direção do atomismo. Observada desse ponto de vista, a tendência fundamental ontologicamente puramente conservadora de tais tomadas de posição generalizantes da filosofia da natureza se mostra na maior parte em uma, por último, convergência de direções filosóficas que, em suas intenções, são as mais nitidamente divergentes, como, por exemplo, entre os eleatas e entre os seguidores da iniciativa heraclitiana. Entre os primeiros, a situação é relativamente simples. Que a flecha que voa repouse em lapsos de tempo minúsculos é apenas uma consequência lógica da base ontológica »coisal« de um modo de pensar que tenta difamar filosoficamente como aparência o movimento e a mudança do mundo objetivo. Contudo, também o intelectualmente extremo polo oposto, o comentário dos discípulos de Heráclito de que não se pode entrar nem uma só vez no mesmo rio, mostra quão pouco a prioridade ontológica que permanece abstrata (e, portanto, isolada) dos processos em si é capaz de propor uma alternativa verdadeira, *i.e.*, que realmente ultrapasse ontologicamente a estática »coisidade«. Isto só seria possível se o momento aqui apenas aparente sobre o estático da coisalidade fosse uma verdadeira elevação, se por isso também pudesse ser capaz de mostrar que a própria coisidade tem de se superar em uma processualidade ontológico-objetiva. Disso, todavia, ainda aqui não pode ser falado. O rio, como modo de objetividade processual, em que os elementos, em aparência, coisais tornam-se componentes do processo como um todo (da objetividade declarada como autêntica), está aqui ainda completamente ausente. Não se pode, de fato, tocar mais do que uma vez no mesmo rio (pensado coisalmente) tanto quanto em uma sua mesma gota de água e este — aparente — paradoxo se mostra também no ato irrepetível (*einmaligen*). O caráter sintético, criador das formas de objetividade, da processualidade, contudo, não é com isso nem sequer tocado.

A única tentativa realmente paradoxal, realmente intencionada à autêntica processualidade mostra-se, em Epicuro, no complexo de problemas da declinação dos átomos da linha reta. Essa fundamentação ontológica de seu sistema, que ao final tornou-se tão pouco influente quanto influente se tornou sua ética como substituto de uma doutrina social após a derrocada final da moral da pólis, só aqui mencionamos porque — interessante, mas de maneira alguma casual — precisamente nessa tentativa de Epicuro, tiveram início as primeiras formulações da ontologia marxiana, em sua »Dissertação«. A nós não interessa, primariamente, a questão de se a interpretação do jovem Marx, que se afastava em princípio da maior parte das interpretações anteriores, é hoje considerada historicamente correta. Parece-nos apenas digno de nota

daß sich schon hier die ganz neuartige Ontologie von Marx zu äußern beginnt. In früheren Zusammenhängen haben wir bereits auf die scharfe Kritik des Hegelschen Logisierens von gesellschaftsontologischen Problemen hingewiesen, in der die methodologische Loslösung des jungen Marx von Hegel sich viel früher zeigt als allgemein angenommen wird. Die »Dissertation« bietet in diesem Fragenkomplex keine direkte Kritik der Hegelschen Interpretation Epikurs, weil diese gerade in den den jungen Marx zentral interessierenden Fragen völlig nichtssagend war. Die ausgeprägt falschen Interpretationen von Cicero bis Bayle bekämpfend zeigt aber Marx hier, daß der Ausgangspunkt Epikurs, aus dem die Deklination des Atoms von der geraden Linie folgt, ontologischen Charakters ist. Er sagt Epikur interpretierend: »Die Atome sind rein selbständige Körper, oder vielmehr der Körper, in absoluter Selbständigkeit gedacht, wie die Himmelskörper. Sie bewegen sich daher auch, wie diese, nicht in geraden, sondern in schrägen Linien. *Die Bewegung des Falles ist die Bewegung der Unselbständigkeit.*«[90] Das Atom ist nach dieser Auffassung nicht mehr ein abstraktiver »Urbestandteil« der materiellen Welt, wobei dann deren Gegenständlichkeitsformen sich in ihm nur aufs Allerallgemeinste und Inhaltentleerteste reduziert zeigen können (also als abstrakte Dinghaftigkeit überhaupt), sondern zwar als »Element«, aber zugleich doch als ein echt konkret Seiendes, in welchem alle Eigenschaften der materiellen Welt, als einzig wahrhaft seiend, konkret wirksam funktionieren müssen. Diese von der üblichen Auffassung abweichende Seinsart des Atoms hat unmittelbar zur Folge, daß in ihm die wesentlichen Seinsbestimmungen der materiellen Welt, also nach Epikurs Konzeption die der gesamten wirklichen Welt bereits enthalten sein müssen. In dieser Interpretation Epikurs ist der grundlegende Gedanke von-Marx aus den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«, durch den er den alten Materialismus, ihn dialektisch überwindend, weiterführt, bereits im Keime enthalten. Nämlich, daß die echte Urform der Materie eine konkrete und konkret entfaltete Gegenständlichkeit sein muß. In dieser These, über die wir bereits sprachen und noch oft sprechen werden, geht der junge Marx ontologisch nicht nur über den alten (abstrakten) Materialismus hinaus. Sie enthält zugleich, zwar hier noch nicht direkt ausgesprochen, ebenso eine Ablehnung des Kantschen »Dinges an sich«, wie des Hegelschen Beginns des Seinsaufbaus mit dem abstrakten, eigenschaftslosen Sein.

Der junge Marx sieht ganz klar, wie universell gemeint der Atomismus Epikurs war. Es stellt sich die Aufgabe, nicht nur Genese und Funktionieren der Materie

90 {38} MEGA I/I, Erster Halbband, S. 28. {Nota da tradução} Benseler inseriu aqui um parágrafo que não se encontra no manuscrito (p.99). Em Scarponi (p.97) não há esse parágrafo. Vaisman (p.135) e Monville (p.141) seguem Benseler.

que já aqui começava a se manifestar a completamente nova ontologia de Marx. Já mencionamos, em conexões anteriores, a aguda crítica à logicização por Hegel dos problemas ontológico-sociais, na qual o afastamento do jovem Marx de Hegel aparece muito antes que geralmente se supõe. Nesse complexo de questões, a »Dissertação« não oferece nenhuma crítica direta da interpretação hegeliana de Epicuro, precisamente porque nada dizia acerca das questões que interessavam centralmente ao jovem Marx. Todavia, ao combater as pronunciadamente falsas interpretações, desde Cícero até Bayle, mostra Marx, aqui, que o ponto de partida de Epicuro, do qual deriva a declinação do átomo da linha reta, é de caráter ontológico. Ele diz, interpretando a Epicuro: »Os átomos são corpos puramente autônomos, ou, muito antes, corpos pensados como tendo autonomia completa, como os corpos celestes. Por conseguinte eles também se movimentam, não em linhas retas, mas em linhas inclinadas. *O movimento da queda é o movimento da não autonomia.*«[91] O átomo, segundo essa visão, já não é um abstrato »componente originário« do mundo material, no qual suas formas de objetividade apenas podem se mostrar reduzidas ao mais geral e ao mais vazio de conteúdo (acima de tudo, portanto, como coisidade abstrata), mas, ao contrário, como um »elemento« e, apesar disso, ao mesmo tempo, como um autêntico concreto existente em que todas as propriedades do mundo material, enquanto único verdadeiramente existente, concretamente têm de funcionar efetivamente. Esse tipo de ser do átomo, afastado da visão costumeira, tem por consequência imediata que nele têm de estar contidas as determinações ontológicas essenciais do mundo material, portanto, segundo a concepção de Epicuro, já aquelas do mundo real como um todo. Nessa interpretação de Epicuro está, já contido em germe, o pensamento fundamental de Marx nos »Manuscritos Econômico-filosóficos«, o qual dialeticamente ultrapassa, dando-lhe continuidade, o velho materialismo. A saber, que a autêntica forma originária da matéria tem de ser uma objetividade concretamente desdobrada. Nessa tese, sobre a qual já falamos e falaremos ainda com frequência, o jovem Marx não apenas ontologicamente ultrapassa o velho (abstrato) materialismo. Ela contém, ao mesmo tempo, ainda que não enuncie diretamente, tanto uma rejeição da »coisa em si« kantiana, quanto do início hegeliano da estrutura ontológica com o ser abstrato, privado de propriedades.

O jovem Marx enxerga, de todo claro, o quão universal fora pensado o atomismo de Epicuro. Coloca para si a tarefa de esclarecer, não apenas a gênese e o funcionamento da matéria

91 {38} Marx: Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro, Boitempo, São Paulo, 2018, p.76.

im engeren Sinne klarzulegen, sondern es soll auch das umfassende Begründungsprinzip des gesamten Seins, das bei ihm in der Ethik kulminiert, aufgezeigt werden. Damit wäre das gesamte Sein als Prozeß gefaßt, der sich demzufolge verschiedene Seinssphären, die bei letzthinniger Einheitlichkeit höchst verschieden geartete sein können, bestimmend durchsetzt. Es unterliegt keinem Zweifel, daß in diesem Gedankengang — einerlei ob wir die Marxsche Interpretation Epikurs als dessen richtige Auslegung oder als seine eigene Konzeption betrachten — das gesamte Sein als etwas konkret prozessierendes erscheinen wird. Marx selbst erklärt dies auch in einer sehr bestimmten Weise, mit der Vorbemerkung, daß es sich dabei um »ein höchst wichtiges, bis jetzt gänzlich übersehenes Moment« handelt. Unmittelbar daran anschließend sagt er über das Hauptproblem folgendes: »*Die Deklination des Atoms von der geraden Linie ist nämlich keine besondere, zufällig in der epikureischen Physik vorkommende Bestimmung. Das Gesetz, das sie ausdrückt, geht vielmehr durch die ganze epikureische Philosophie hindurch, so allerdings, wie sich von selbst versteht, daß die Bestimmtheit seiner Erscheinung von der Sphäre abhängig ist, in der es angewandt wird.*«[92] Diese unsere Darlegungen wollten nur zeigen, wie früh eine derartige ontologische Gesamtkonzeption bei Marx auftaucht, ganz einerlei, ob sie als Interpretation Epikurs standhält. Diese Frage ist für uns schon deshalb von untergeordneter Bedeutung, weil, bei der allgemeinen wissenschaftlichen Entwicklung auch Marx selbst — und erst recht Epikur — objektiv nicht in der Lage sein konnte, ihr eine unwiderleglich begründete Fundierung zu geben. Epikurs allgemein philosophische Wirkung mußte im Materialismus alten Stils münden (Gassendi). Marx selbst ist natürlich weit über diesen hinausgekommen. Ja man kann sagen — wie wir es bereits früher zu zeigen versuchten und noch wiederholt zu zeigen versuchen werden —, daß es keine wichtige Bestimmung des Seins als eines Prozesses vom unmittelbaren Sein selbst bis zu dessen höchsten Kategorienproblemen gibt, die in seinen Schriften nicht in unmißverständlich klarer und tiefer Weise erscheinen würden. Darin liegt eben seine denkerische, Zukunftsentwicklungen genial vorwegnehmende Größe. Er hat ja, wie wir bereits gezeigt haben, einige Jahre später darauf aufmerksam gemacht, daß Geschichtlichkeit die grundlegende Charakteristik eines jeden Seins bildet. Allerdings ohne damals noch wissen zu können, daß erst die spätere Wissenschaft die irreversiblen (d. h. geschichtlichen) Prozesse als die Bewegungsform, als das Wesen eines jeden Seins nachweisen wird. (Allerdings, ohne daraus die entsprechenden philosophischen Konsequen-

92 {39} Ebd., S. 29.

no sentido estrito, mas deve também demonstrá-lo como abrangente princípio fundante do ser como um todo, o que, para ele, culmina na ética. Com isto, o ser como um todo seria apreendido como processo, consequentemente, impõe-se determinantemente a unidade última das distintas esferas de ser que podem ser muitíssimo diferentes. Não está sujeita a qualquer dúvida de que nessa linha de pensamento — não importa se consideramos a interpretação marxiana acerca de Epicuro como uma sua exegese correta ou como uma concepção própria dele — o ser como um todo se mostra como concretamente processual. O próprio Marx o esclarece, e de um modo muito determinado, com a observação preliminar segundo a qual se trata de »um momento sumamente importante, que até agora passou de todo despercebido«. Imediatamente a seguir diz o seguinte sobre o problema principal: »*A declinação do átomo da linha reta não é uma determinação especial, que casualmente ocorre na física de Epicuro. Pelo contrário, a lei que ela expressa percorre toda a filosofia epicurista, mas obviamente de que a determinidade de sua manifestação seja dependente da esfera em que é aplicada.*«[93] Essas nossas exposições apenas pretendem mostrar quão cedo surge, em Marx, tal concepção ontológica como um todo, sem de todo nos importar se tal interpretação de Epicuro é sustentável. Essa questão é para nós de significado secundário já porque, devido ao desenvolvimento científico geral, mesmo o próprio Marx — e com maior razão Epicuro — objetivamente não podiam estar em condição de dar uma fundamentação irrefutavelmente justificada. O efeito filosófico geral de Epicuro teve de conduzir ao materialismo de velho estilo (Gassendi). O próprio Marx avançou, naturalmente, muito além desse último. Pode-se dizer — como já tentamos mostrar antes e tentaremos mostrar novamente — que não há qualquer determinação importante do ser como um processo, desde o próprio ser imediato até os mais elevados problemas das categorias, que não apareçam em seus escritos em modo inequivocamente claro e profundo. Nisto justamente repousa a genial grandeza antecipatória de suas antecipações intelectuais de futuros desenvolvimentos. Como já vimos, alguns anos mais tarde, ele chamou a atenção à que a objetividade constitui a característica fundamental de todo ser. Claro, sem então ainda poder saber que apenas a ciência posterior provaria os processos irreversíveis (*i.e.*, históricos) como a forma de movimento, como a essência de todo o ser. (Contudo, sem tirar disso as consequências filosóficas correspondentes

93 {39} Marx: Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro, Boitempo, São Paulo, 2018, p.78-9. {Nota da tradução} Vaisman, (p.136), Monville (p.142) e Scarponi (p.98) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.100) e em Benseler.

zen zu ziehen, ja, in der Mehrzahl der Fälle, ohne auf diese besonders zu achten.) Marx selbst hat freilich, so wie hier, die spätere Entwicklung philosophisch vorweggenommen. Er hat auch oft, wenn etwa Zeitgenossen aus dem damals erreichten wissenschaftlichen Weltbild falsche ontologische Folgerungen gezogen haben, scharfe Proteste erhoben. (Wir erinnern an die Kritik von Bruno Bauers Behauptung, den Menschen als »Atom« von Gesellschaft und Staat aufzufassen.) Es handelt sich in solchen Fällen, letzten Endes, immer um eine philosophische Widerlegung falscher ontologischer Stellungnahmen.

Wenn wir nun zur allgemeinen gedanklichen Bewältigung des Seins zurückkehren, so sehen wir, daß die in der Renaissance siegreich einsetzende Opposition gegen die Welt als Schöpfung einer transzendenten Macht ebenfalls noch nicht imstande war, über die Dingvorstellung als Seinsgrundlage des Weltbildes radikal hinauszugehen. Damit soll — auch vom Standpunkt einer wahrheitsgemäßen Ontologie — die weltgeschichtliche Bedeutung dieser Entwicklungsphase keineswegs unterschätzt werden.[94] Die Wirklichkeit als eigenständige, sich selbst im Maßstab der Unendlichkeit gleichmäßig reproduzierende Seinsweise ist ein gewaltiger Fortschritt dem Mittelalter gegenüber. Schon die einheitliche Eigengesetzlichkeit des Universums zeigt dies ganz klar als Bruch mit der Erde als seinem Mittelpunkt, also als Schauplatz der entscheidenden kosmischen Ereignisse der Theologie (Jüngstes Gericht, Paradies und Hölle, ja schon früher die Unterscheidung der superlunaren Welt von der sublunaren etc.). Das bedeutet die wissenschaftliche Proklamation eines einheitlichen und einheitlich eigengesetzlichen Weltalls, in welchem die Erde, mit allen menschlichen und vor allem mit den religiös-geschichtsphilosophisch postulierten Ereignissen nur ein verschwindend kleines Pünktchen vorstellen kann. Unendlichkeit von Raum und Zeit konnten nur nach einer solchen Gesamtkonzeption in ihrer wahren Beschaffenheit begriffen und zum Erkennen auch endlicher Phänomene angewendet werden.

Die Entwicklung der Mathematik als Organ der Gesetzeserkenntnis kann sich vor allem auf einer solchen Basis durchsetzen. Erst der große Aufschwung der mathematischen Einsichten, der sich mit dieser neuen Naturkonzeption gleichzeitig und in Wechselwirkung entfalten, hat Wissenschaft und Philosophie instand gesetzt, diesem neuen Weltbild einen — ihm auch nur annähernd angemessenen — Ausdruck zu verleihen. Zugleich entsteht damit im Denken der Welt eine qualitativ höher geartete, wirklichkeitsgemäßere Form des desanthropomorphisierenden Denkens als je früher. Im mathematischen Ausdruck der Phänomene der Wirklichkeit schien das Mittel gefunden zu sein, diese rein gedanklich wie ihrem Sein entsprechend so zu erfassen, daß die anthropomorphisierend-analogi

94 {Nota da tradução} Benseler aqui inseriu um parágrafo que não encontramos no manuscrito (p.101). A inserção do parágrafo não ocorre em Scarponi (p.99). Monville (p.144) e Vaisman (p.137) seguem Benseler.

e até, na maioria dos casos, sem se preocupar especialmente com elas.) O próprio Marx, contudo, antecipou, tal como aqui, filosoficamente, o desenvolvimento posterior. Ele, mesmo com frequência, levantou fortes protestos quando alguns contemporâneos tiravam falsas consequências ontológicas da imagem de mundo científica então alcançada. (Lembramos a crítica à alegação de Bruno Bauer de apreender os seres humanos como »átomos« da sociedade e do Estado). Trata-se em tais casos, por último, sempre de uma refutação filosófica de falsas tomadas de posição ontológicas.

Quando, então, voltamos ao domínio geral intelectual do ser pelo pensamento, vemos que nem no Renascimento a vitoriosamente empregada oposição ao mundo como criação de um poder transcendente foi igualmente capaz de radicalmente ir para além da representação da coisa (*Dingvorstellung*), como base de ser da imagem do mundo. Com isso não se deve, de maneira alguma, — mesmo do ponto de vista de uma ontologia verídica — ser subestimado o significado mundialmente histórico dessa fase do desenvolvimento. A realidade como modo de ser independente, que se reproduz a si mesmo em escala de infinitude, é um enorme progresso ante a Idade Média. Já a uniforme autonomia do universo mostra isto de todo claro como ruptura com a Terra como seu ponto central, portanto, como cenário dos acontecimentos cósmicos decisivos da teologia (Juízo Final, Paraíso e Inferno e, antes, a distinção do mundo supra do sublunar, etc.). Isso significa a proclamação científica de um universo uniforme e uniformemente autônomo no qual a Terra, com todos os postulados acontecimentos humanos e, acima de tudo, religioso-histórico-filosóficos, não pode representar mais que um pequeno, minúsculo, ponto. A infinitude do espaço e tempo, apenas após uma tal concepção como um todo pôde ser compreendida em sua verdadeira qualidade e pôde ser aplicada ao conhecimento também dos fenômenos finitos.

O desenvolvimento da matemática como órgão do conhecimento de leis apenas pode se impor a partir de uma tal base. Apenas com o grande impulso dos discernimentos matemáticos, que se desdobram ao mesmo tempo e em interação com esta nova concepção da natureza, a filosofia e a ciência estavam em posição de conferir expressão a essa nova imagem do mundo — mesmo que apenas aproximadamente adequada a ele. Ao mesmo tempo, com isso, emerge, no pensamento do mundo, uma forma mais elevada, mais conforme à realidade, de pensamento desantropomorfizador que as formas precedentes. Na expressão matemática dos fenômenos da realidade parecia ter-se encontrado o meio de apreendê-los, tanto no puro pensamento quanto no seu ser correspondente, que as fontes de erros antropomórfico-analo-

sierenden Fehlerquellen ihrer Erkenntnis verschwinden oder zumindest minimiert werden können. Man pflegt dabei nur häufig zu vergessen, daß die anthropomorphisierenden Tendenzen auch in der gedanklichen Bewältigung der entgötterten Wirklichkeit so stark sind, daß sie — von Erfahrungen der Praxis und von ideologischen Bedürfnissen unterstützt — auch in die Methode der mathematischen Bewältigung der Wirklichkeit eindringen können. Diese Wirklichkeit selbst ist — richtig verstanden — gegen quantitative Steigerungen oder Senkungen innerhalb eines einheitlichen Prozesses völlig gleichgültig. Die menschliche Praxis dagegen, auch wenn sie sich in allen Berechnungen auf Mathematik stützt, ist gerade in dieser Hinsicht (in der qualitativen) äußerst empfindlich: für jede Praxis kommt ihrer objektiven Beschaffenheit entsprechend stets nur ein bestimmter Spielraum der Unendlichkeit des Mathematisierbaren real in Betracht; was quantitativ darüber oder darunter liegt, dessen differenzierte Erkenntnis wird für sie praktisch völlig gleichgültig. Bei Bewegungskomplexen etwa von der Art des Astronomischen erscheinen Schwankungen der Prozesse innerhalb von Zeiträumen von vielen Millionen Jahren als gleichgültig für jede Praxis, solche Prozesse selbst erscheinen also für die Praxis, in der Praxis als in sich gleichmäßige, als letzthin statische. Und da die große ideologische Leitidee der Periode aus dem Bedürfnis nach »ewigen, ehernen, großen Gesetzen« entsprang, war es naheliegend, daß Wissenschaft wie Philosophie diese, praktisch reale Seite der Weltphänomene in den Vordergrund rücke. Das »deus sive natura«, das weltanschaulich so entstand, war die monumentalste und faszinierendste ideologische Antwort auf die mittelalterlich-feudalen Kosmosvorstellungen. Indem sich daraus im 18. Jahrhundert weitgehend die Kampfideologie der neuen führenden Klasse entwickelte, hat sie alles Prozeßhafte, jede historische Genesis aus ihrer ideologischen Selbstrechtfertigung gedanklich entfernt. Sie erscheint, sich selbst und ihren Gegnern nicht als ein historisches Resultat, sondern als fixe Basis und Gegenpol der Geschichte. »Weil als das naturgemäße Individuum, angemessen ihrer Vorstellung von der menschlichen Natur, nicht als ein geschichtlich entstehendes, sondern von der Natur gesetztes« gedacht werden mußte, sagt Marx über die Vorstellungsart dieser Periode und fügt sogleich hinzu: »Die Täuschung ist jeder neuen Epoche bisher eigen gewesen.«[95]

Wir haben bei Behandlung der Gattungsmäßigkeit bereits darauf hingewiesen, daß diese ideologische Einstellung im Laufe des in der ökonomischen Hauptlinie generell siegreichen Klassenkampfes gerade in bezug auf die Seins Auffassung viele

95 {40} Rohentwurf, S. 5/6.

gizante-antropomorfizantes do seu conhecimento poderiam desaparecer ou ao menos ser minimizadas. Contudo, costuma-se esquecer, um tanto quanto frequentemente, que as tendências antropomorfizantes são tão intensas, mesmo no domínio intelectual dessacralizado da realidade, que — sustentadas pelas experiências da práxis e por necessidades ideológicas — podem penetrar mesmo no método matemático de domínio da realidade. Esta mesma realidade — corretamente compreendida — é completamente indiferente a aumentos ou diminuições quantitativas no interior de um processo unitário. A práxis humana, ao contrário, mesmo quando se apoia na matemática para todos os cálculos, é precisamente nesse sentido (no do qualitativo) extremamente sensível: para toda práxis sempre apenas um determinado espaço de manobra da infinitude do real matematizável entra em consideração em correspondência às suas qualidades objetivas, o que quantitativamente situa-se acima ou abaixo desse conhecimento diferenciado, e torna-se para ela, na prática, completamente indiferente. Nos complexos de movimento, por exemplo, como os do tipo astronômico, variações do processo dentro de períodos de muitos milhões de anos parecem indiferentes para toda práxis, portanto, tais processos parecem também para a práxis e na práxis como constantes, como, por último, estáticos. E já que o grande tema ideológico central do período surgiu da necessidade por »grandes leis eternas, inabaláveis«, foi natural que tanto a ciência quanto a filosofia movessem esse aspecto prático, real, dos fenômenos do mundo ao primeiro plano. O »*deus sive natura*«, que surgiu como concepção de mundo, foi a mais monumental e fascinante resposta ideológica às representações feudais-medievais do cosmos (*Kosmosvorstellungen*). Na medida em que, no século 18, amplamente se desenvolveu a luta ideológica da nova classe dirigente, ela afastou intelectualmente de sua autojustificação ideológica todo processual e toda gênesis histórica. Ela aparece, para si mesma e para seus adversários, não como resultado histórico, mas como base fixa e polo oposto da história. »Porque [,] como indivíduo natural toma sua representação da natureza humana não como historicamente surgida, mas como posta pela natureza« teria de ser pensado, diz Marx sobre o tipo de representação desse período e imediatamente acrescenta »Essa ilusão tem sido própria de toda época até agora.«[96]

Ao tratarmos da generidade, sobre isso já apontamos que esta atitude ideológica no curso da principal linha econômica da luta de classes, em geral vitoriosa, precisamente em referência à visão ontológica teve de

96 {40} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.40 (com alterações).

Abschwächungen erfahren mußte, deren Hauptquelle der Kompromiß mit Kirche und Religion, deren gedankliches Instrument die neu entstehende Erkenntnistheorie war. Da aber der letzthinnige Zweck dieses Kompromisses, die ungehinderte Weiterführung der konkreten Forschungen vor jeder Einwirkung zu sichern war, zeigen sich seine Wirkungen inhaltlich mehr in den ontologischen Charakteristiken der jeweils erzielten Forschungen als in diesen selbst. Es wird aus alledem klar, daß auch diese Variante der Auffassung von der Wissenschaftlichkeit unmittelbar für unser Problem nichts letzthin Wesentliches zu bringen vermochte. Im Gegenteil. In den von solchen Erkenntnistheorien beeinflußten Wissenschaftslehren fixierten sich die antihistorischen Elemente im Sein immer fester. Als z. B. in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts neue Theorien der Geschichte entstehen (Dilthey, Rickert etc.), zeigen sie einerseits eine verstärkte antiprozessuale Auffassung von Natur und Naturwissenschaft. Die Geschichte erscheint ihnen eben als Ausdruck des Individuellen, »Einmaligen« etc., also als eine Kulturform, deren Wesen geradezu in der Gegensätzlichkeit zur auf allgemeinen Gesetzlichkeiten beruhenden antigeschichtlichen Beschaffenheit von Natur und Naturwissenschaft besteht. Obwohl nun die Vorherrschaft in der erkenntnistheoretisch fundierten Entwicklung der Wissenschaftslehre sich generell davor hütete, sich in konkrete Seinsproblemkomplexe, die die naturwissenschaftliche Forschung immer wieder aufwarf, einzumischen, übt ihr Kampf gegen das erkennbare An-sich-Sein der seinshaften Gegenständlichkeitsweisen in der Natur auf die Wirklichkeits Auffassung der Naturforscher selbst keinen unbeträchtlichen Einfluß aus. Es ist schon kein Zufall, daß viele angesehene Gelehrte des XIX. Jahrhunderts das reale Sein des Atoms zu bezweifeln begännen. Damit muß jedoch selbstredend sein verdinglichender Einfluß auf die Gesamtheit der Naturbilder keineswegs zu wirken aufhören. Indem jedoch die ganze Natur — ohne wesentliche theoretische Neuerung im methodologischen Gesamtaufbau — nicht mehr als materiell gegebenes Sein aufgefaßt wurde, sondern als primär gedankliches Produkt der jeweiligen wissenschaftlichen Arbeitsmethodologien erschien, konnte nunmehr keine Allgemeinanschauung als die Einzelforschung führend beeinflussende Philosophie, als bestimmungengebend verallgemeinerndes Denken der Gesamtheit wirken. Die »reine« Wissenschaftlichkeit in den Einzelforschungen verlor immer mehr ihren früher stark wirkenden Kontakt mit der Philosophie. Die in der Forschung herrschend gewordenen Positivismus und Neopositivismus bauten ihre philosophisch generalisierenden Züge immer mehr ab, um als rein praktische, bloß effektive Zusammenfassungen der Einzelforschungen, als eine ihnen völlig untergeordnete Methodologie zu funktionieren.

experimentar muitos abrandamentos, cuja principal fonte era o compromisso com a igreja e a religião e cujo instrumento intelectual era a recém-surgida gnosiologia. Todavia, como o propósito último desse compromisso era assegurar, ante toda interferência, o prosseguimento das pesquisas concretas, seus efeitos mostravam-se conteudisticamente mais nas características ontológicas das pesquisas singulares correspondentes do que nele próprio. É claro, de tudo isso, que também essa variante de visão da cientificidade não é capaz de trazer imediatamente para nosso processo nada, por último, de essencial. Pelo contrário. Nas doutrinas científicas influenciadas por tais gnosiologias se fixaram sempre mais solidamente os elementos anti-históricos no ser. Tal como, p. ex., as novas teorias da história surgidas na segunda metade do século 19 (Dilthey, Rickert, etc.) exibiam, por um lado, uma forte visão antiprocessual da natureza e da ciência natural. A história lhes parece como expressão do individual, do »único«, etc., portanto uma forma de cultura cuja essência consiste precisamente na opositividade, na qualidade anti-histórica da natureza e das ciências naturais baseadas nas legalidades gerais. Embora o domínio no desenvolvimento da doutrina científica fundada na gnosiologia tenha, em geral, precavido-a de se imiscuir na questão concreta dos problemas do ser levantada seguidamente pela pesquisa das ciências naturais, sua luta contra a cognoscibilidade do ser-em-si dos modos de objetividade ontológicos na natureza tem uma influência de modo algum negligenciável sobre a visão de realidade dos próprios cientistas da natureza. Já não é nenhum acaso que muitos acadêmicos respeitáveis do século 19 começaram a duvidar do ser real do átomo. Com isso, naturalmente, não tem de cessar, de maneira alguma, sua influência coisificadora sobre a totalidade (*Gesamtheit*) da imagem da natureza. Na medida, todavia, em que toda a natureza — sem qualquer inovação essencialmente teórica na estrutura metodológica como um todo — não mais seja apreendida como ser material dado, mas apareça como produto primariamente intelectual das respectivas metodologias de trabalho científico, a partir de agora nenhuma concepção geral pode operar como a influência dirigente da filosofia sobre a investigação singular, como pensamento generalizante da totalidade (*Gesamtheit*). A »pura« cientificidade nas investigações singulares perdeu crescentemente seu contato, antes intensamente ativo, com a filosofia. O positivismo e o neopositivismo, que se tornaram dominantes na investigação, construíram seu traço generalizante característico cada vez mais como compêndio puramente prático, meramente eficaz, das investigações singulares, para funcionar como uma metodologia completamente a elas subordinada.

Diese entschiedene Trennung von Philosophie und Einzelwissenschaft ergab für letztere einen fast unbegrenzten, scheinbar nur durch Postulate der »Exaktheit« beschränkten Spielraum. Diese »Freiheit« ist jedoch die bloße Kehrseite ihrer immer weitergehenden Einbeziehung in den Dienst der materiellen Produktion und ihrer marktrationalen Organisierung. Diese Lage ergibt eine eigenartige, eigenartig verschlungene Einheit von völliger methodologischer Freiheit in den unmittelbar zu erforschenden Einzelfragen und von einer weitgehend strengen Gebundenheit an ihre marktmäßig in Betracht gezogene Effektivität. Es ist noch nicht jetzt an der Zeit, sämtliche Folgen dieser gegenwärtigen gesellschaftlichen Konstellation in der Entwicklung der Einzelwissenschaften, in ihrer Wechselbeziehung zur Philosophie näher zu betrachten; wir werden auf bestimmte prinzipielle Seiten dieser Entwicklung, die für eine allgemeine Ontologie höchst wichtig wurden, in späteren Zusammenhängen noch zurückkommen. Jetzt ist das für uns wichtigste Moment dieser Entwicklungsrichtung, daß in der wissenschaftlichen Praxis schon seit langer Zeit eine außerordentliche Vielseitigkeit und Vielfältigkeit der Untersuchungsweisen verwirklicht wurde, d. h., daß die ungleichmäßige Entwicklung hier in einer viel entfalteteren Weise, als früher der Fall war, zur Geltung gelangen konnte. Für unser gegenwärtiges Problem bedeutet dies, daß jene konkreten, faktischen Tendenzen der objektiven Wirklichkeit, die zum gedanklichen Erfassen der irreversiblen Prozeßhaftigkeit eines jeden Seins hinführen, bereits in Einzeluntersuchungen oft faktisch gebraucht und als Einzelergebnisse anerkannt wurden, obwohl sie vielfach mit der allgemeinen, der philosophischen Einstellung der Wissenschaften in einem methodologisch unauflösbaren Widerspruchsverhältnis zu stehen scheinen. Wir haben auf diese Tatsache bereits in früheren Gedankengängen hingewiesen. Jetzt gilt es nur noch festzustellen, daß, als durch die großen Entdeckungen von Planck und seinen Nachfolgern die Analyse des Atoms als dynamischen, irreversiblen Prozesses faktisch konkret möglich wurde, es bereits manche Wissensgebiete gab, in welchen die neue Richtung vielfache, oft sehr bedeutende Forschungsergebnisse erzielen konnte.

Trotzdem muß leider gesagt werden, daß dieser Triumph theoretisch keineswegs so eindeutig war, als er nach den vorliegenden Forschungsergebnissen objektiv hätte sein können. Es ist nicht hier der Ort, die Ursachen aufzuzählen und kritisch zu kommentieren; der Verfasser hält sich auch nicht kompetent für eine solche Arbeit. Es soll nur, um die Richtung einer solchen, sehr notwendigen kritischen Betrachtung anzudeuten, darauf verwiesen werden, daß die lange Zeit herrschende Richtung in der Interpretation der neuen Wendung schon insofern falsche Spuren verfolgte, als sie subjektivistische, sogar »indeterministische« Motive in das Weltbild der Physik hineintragen wollte. Die vom Subjekt völlig unabhängige

Esta decisiva separação da filosofia com a ciência singular resultou, para esta última, em um espaço de manobra quase ilimitado, aparentemente apenas limitado pelo postulado da »exatidão«. Tal »liberdade«, todavia, é apenas o reverso da moeda da sua crescente incorporação a serviço da produção material e da sua organização pela racionalidade do mercado. Dessa situação, resulta uma peculiarmente intrincada unidade de um método completamente livre nas questões singulares imediatamente a investigar, e uma cada vez mais ampla dependencialidade estrita de sua efetividade mercadológica. Ainda não é agora o momento de considerar mais de perto todas as consequências desta constelação social atual no desenvolvimento das ciências singulares, na sua inter-relação com a filosofia; nós retornaremos em conexões posteriores a alguns dos aspectos de princípio decisivos desse desenvolvimento que se tornaram altamente importantes para uma ontologia geral. Agora, para nós, o momento mais importante dessa direção de desenvolvimento é que na práxis científica já por longo tempo se realizou uma extraordinária multifacidade e variedade de modos de investigação, *i.e.*, que aqui o desenvolvimento desigual pôde alcançar uma validade de modo muito mais desdobrado do que era antes o caso. Isso significa, para o nosso problema presente, que aquelas tendências concretas, fáticas, da realidade objetiva, que conduzem à apreensão pelo pensamento da processualidade irreversível de todo ser, foram, de fato, empregadas frequentemente nas investigações singulares e reconhecidas como resultados singulares, ainda que, muitas vezes, no geral, pareçam estar em uma metodologicamente insuperável relação contraditória com o emprego geral, filosófico, das ciências. Já apontamos para esse fato em reflexões anteriores. Agora, é apenas preciso observar que, através das grandes descobertas de Planck e seus seguidores, a análise do átomo como um processo dinâmico, irreversível, tornou-se de fato possível concretamente e já há muitas esferas do conhecimento em que a nova orientação pôde alcançar vários, com frequência, significativos, resultados de pesquisa.

Todavia, deve infelizmente ser dito que esse triunfo teórico não foi de maneira alguma tão inequívoco quanto poderia objetivamente ter sido pelos resultados da investigação. Não é este o lugar para enumerar e criticamente comentar as causas; o autor também não se considera competente para tal trabalho. Deve apenas ser referido, para indicar a direção de uma tal consideração crítica tão necessária, que a direção, por longo tempo dominante na interpretação da nova reviravolta já segue, deste ponto de vista, pistas falsas, como querer introduzir motivos subjetivistas, mesmo »indeterministas«, na imagem de mundo da física. A, completamente independente do sujeito,

Objektivität der physikalischen Welt hat mit der Streitfrage, ob ihre Zusammenhänge im klassischen Sinn kausalen oder im neuen Sinn statistischen Charakter haben, nichts zu tun. Planck betont immer wieder die Notwendigkeit der Annahme einer »realen Welt«, »welche ein selbständiges, vom Menschen unabhängiges Dasein führt«, und bezeichnet in diesem Zusammenhang z. B. die Konstante als einen »neuen geheimnisvollen Boten aus der realen Welt«.[97] In dieser Hinsicht, in der der Objektivität des Seins, will er also keinerlei neue Kategorien für die Objektivität der Natur anerkennen. Natürlich gelangt damit die neue Etappe der Forschung in Gegensatz zu den Denkgewohnheiten der vorangegangenen Periode. Planck verknüpft noch im »klassischen« Sinn Kausalität mit der Möglichkeit einer[98] Sicherheit in der Voraussagbarkeit und fügt auf die Lage in der Gegenwart deutend hinzu: »*In keinem einzigen Fall ist es möglich, ein physikalisches Ereignis genau vorauszusagen*«, und stellt diesen Tatbestand als scharf gegensätzlich der Genauigkeit rein mathematischer Bestimmungen gegenüber (als Beispiel dient für ihn Quadratwurzel von 2).[99] Hier zeigt sich klar, wie die Entwicklung der Wissenschaften selbst die Möglichkeit bietet, über bestimmte kategorielle Zusammenhänge gedanklich weiterzuschreiten, ohne deshalb in die Lage geraten zu müssen, die Objektivität des wissenschaftlich behandelten Seins aufzugeben. Die Erkenntnis, die an die Stelle der mit absoluter Notwendigkeit funktionierenden Kausalität bloß tendenziell wirksam werdende Prozesse setzt, muß die Objektivität des Seins in keiner Weise gedanklich abschwächen oder gar aufgeben; denn die genaue Voraussehbarkeit der einzelnen prozessualen Ereignisse kann zwar (muß nicht) als Kriterium der Erkenntnis dienen, hat aber unter keinen Umständen etwas mit der Objektivität des zu erfassenden Seins zu tun. (Planck ist darüber ganz im klaren, man denke an seine Aussprüche über Wetterprognose.)

Auch in dieser Frage ist nicht hier der Ort für eine konkrete Diskussion darüber, ob und wie weit in den Naturwissenschaften die allgemeine Anerkennung der irreversiblen Prozesse sich durchgesetzt hat. Ganz sicher ist dies für weite Gebiete der Fall. Da es uns hier auf den tatsächlichen realen Gehalt und nicht auf subjektive Meinungen und Überzeugungen selbst noch so bedeutender Gelehrter ankommt, können wir die zunehmende Herrschaft der statistischen Methode, im Gegensatz zur »klassisch«-kausalen bereits als ein Symptom dessen betrachten, daß der bloß tendenzielle Charakter der irreversiblen Prozesse sich zumindest auf dem Weg zur

97 {41} Planck: Wege zur physikalischen Erkenntnis, Leipzig 1944, S 180 und 186.
98 {Nota da tradução} Aqui inicia-se a pp.106, 107 e 108 do manuscrito, localizadas após a p.145.
99 {42}Ebd., S. 225/226

objetividade do mundo físico, nada tem a ver com a controvérsia se suas conexões têm caráter causal, no sentido clássico, ou estatístico, no novo sentido. Planck acentuou seguidamente a necessidade da admissão de um »mundo real«, »que conduza a uma existência autônoma, independente dos seres humanos«, e nesta conexão, p. ex., descreve a constante como um »plenamente enigmático novo mensageiro do mundo real«[100]. Nesse aspecto, o da objetividade do ser, não deseja ele, de maneira alguma, reconhecer quaisquer novas categorias para a objetividade da natureza. Naturalmente, com isso a nova etapa da pesquisa entra em oposição com os hábitos intelectuais do período precedente. Planck ainda enlaça, no sentido »clássico«, causalidade com a possibilidade de uma segurança na predicabilidade e, apontando à situação presente, acrescenta: »*Em nenhum caso singular é possível predizer com exatidão um resultado físico*«, e coloca esse estado de fato como agudamente oposto à acurácia das determinações puramente matemáticas (serve de exemplo para ele a raiz quadrada de 2).[101] Aqui se vê claramente como o próprio desenvolvimento das ciências oferece a possibilidade de avançar intelectualmente para além de determinados nexos categoriais, sem por isso ter de abandonar a objetividade do ser cientificamente tratado. O conhecimento que, no lugar da causalidade que funciona com absoluta necessidade, coloca processos que operam apenas tendencialmente, não tem, de modo algum, de atenuar ou abandonar no pensamento a objetividade do ser; pois a previsibilidade exata dos resultados dos processos singulares de fato pode (mas não tem de) servir como critério do conhecimento, todavia não tem nada a ver com a objetividade do ser a ser compreendido. (Planck tem isto de todo claro, pense-se em seus comentários sobre a previsão do tempo).

Também nessa questão, não é aqui o lugar para uma discussão concreta sobre se e quão amplamente tem prevalecido nas ciências naturais um reconhecimento geral da irreversibilidade dos processos. Certamente é este o caso em amplas esferas. Já que aqui nos interessa o teor real efetivo e não as opiniões e convicções subjetivas, mesmo que de acadêmicos reconhecidos, podemos considerar o crescente domínio do método estatístico em contraste ao »clássico«-causal já como um sintoma de que o mero caráter tendencial dos processos irreversíveis por fim encontra-se em via

100 {41} Planck: Wege zur physikalischen Erkenntnis. Hirzel Verlag, Leipzig, 1944, p.180 e 186.
101 {42} Planck: Wege zur physikalischen Erkenntnis. Hirzel Verlag, Leipzig, 1944, p.225-226.

Vorherrschaft befindet. Denn ontologisch beruht die statistische Methode gerade darauf, daß in der objektiven Wirklichkeit Allgemeinheit und Einzelheit untrennbar koordinierte Bestimmungen der Gegenständlichkeit überhaupt sind, so daß in realen Prozessen beide zur Geltung gelangen müssen. Ihre Proportion ergibt den Grad der Wahrscheinlichkeit, aber selbst das minimalste Wirksamwerden von Abweichungen zeigt das Zur-Geltung-Gelangen der oben angedeuteten Grundstruktur. Ebenso evident ist, daß das als Wahrscheinlichkeit sich durchsetzende Ergebnis der Tendenzen innerhalb eines solchen Prozesses jene Tendenzartigkeit in ihrer Gesamtheit aufdeckt, wodurch eben diese irreversible Prozeßhaftigkeit sich von den einfach-homogenen Kausalreihen ontologisch unterscheidet. Wir glauben uns daher berechtigt, bei den statistischen Ausdrucksformen von prozessualen Zusammenhängen diese »Sache selbst« und nicht ihre zuweilen davon abweichenden wissenschaftstheoretischen Auslegungen für die Charakteristik des prozessierenden Seins als sachlich ausschlaggebend zu betrachten.

In der organischen Natur erscheint diese Lage weitaus unmittelbarer evident. Niemand wird daran zweifeln, daß die Seinsweise der spezifischen Gebilde dieser Seinsart der irreversible Prozeß von Entstehung der Organismen bis zu ihrer Auflösung ist. Vor beziehungsweise nach solchen Grenzen des Lebensprozesses kann es keinen Einzelorganismus geben; seine Bestandteile gehören dann noch oder wieder der Welt der anorganischen Natur an. Daß die »verdinglichende«, »antiprozessuale«, antihistorische Anschauung bis zu Cuvier die Gattungen aus diesem Prozeß heraushob und ihnen eine ein für allemal »geschaffene« Seinspermanenz, eine mechanisch sich wiederholende stabile Selbstreproduktion zuschrieb, ist heute nur mehr eine wissenschaftshistorische Tatsache, auf die zur Erklärung der Phänomene zurückzugreifen niemandem mehr einfällt. Seit Darwin und seinen Vorläufern gehört der irreversible Prozeß von Entstehen und Vergehen der Gattungen zu den von niemand bezweifelten Tatsachen.

Komplizierter scheint auf den ersten Anblick die Lage auf dem Gebiet des gesellschaftlichen Seins zu sein. Obwohl die Theorien der Geschichtlichkeit im XIX. Jahrhundert gerade im polemischen Gegensatz zur angeblich sich ewig wiederholenden Gesetzmäßigkeit der Natur entstanden sind, bleiben Vorstellungskomplexe des »Dinghaftigen«, der »Ewigkeit« und sogar der Reversibilität des gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses bei Bestimmungsversuchen des gesellschaftlichen Seins noch in Geltung. Sie scheinen nämlich den Menschen durch Erfahrungen des Alltagslebens und infolge ideologischer Bedürfnisse in der Praxis fundiert. Wir erwähnen gar nicht den christlichen Erlösungsbegriff (Seligkeit im Paradies), wo es sich um eine endgültige Fixierung von Prozeßergebnissen handelt, also um einen rein ideologischen Versuch, bestimmte Postulate einer

de sua supremacia. Pois o método estatístico ontologicamente se baseia precisamente em que, na realidade objetiva, generalidade e singularidade são, sobretudo, determinações inseparavelmente coordenadas da objetividade e assim devem ambas ter validade nos processos reais. Sua proporção fornece o grau de probabilidade, mas mesmo o mínimo efeito de desvio mostra o alcançar-vigência da estrutura básica acima indicada. Igualmente evidente é que o resultado das tendências internas a tais processos, que se impõem como probabilidade, revela aquela tendencialidade em sua totalidade (*Gesamtheit*), pela qual justamente a processualidade irreversível se distingue ontologicamente das homogênea-simples séries causais. Cremos estar legitimados, pelas formas de expressão estatísticas das conexões processuais, a considerar, para a característica do ser em processo, esta »própria coisa« e não seu ocasional afastamento das interpretações teórico-científicas, como factualmente decisivo.[102]

Na natureza orgânica, esta situação aparece amplamente mais imediatamente evidente. Ninguém irá duvidar que o modo de ser das formações específicas desse tipo de ser é o processo irreversível do surgimento do organismo até a sua dissolução. Antes ou depois de tais limites do processo de vida não pode haver qualquer organismo singular; pois seus componentes pertencem ainda ou novamente ao mundo da natureza inorgânica. Que a concepção »coisificada«, »antiprocessual«, anti-histórica até Cuvier, excluía desse processo as espécies e prescrevia a elas uma permanência ontológica »criada« de uma vez para sempre, uma autorreprodução mecânica, estável que se repete, hoje não é mais que um fato da história da ciência à qual ninguém retorna para esclarecer esses fenômenos. Desde Darwin e seus precursores, o processo irreversível do surgir e passar das espécies são fatos dos quais ninguém duvida.

Mais complicada, à primeira vista, parece a situação na esfera do ser social. Apesar de as teorias da historicidade terem surgido no século 19, precisamente em oposição polêmica às leis da natureza presumidas como eternamente repetíveis, os complexos de representação (*Vorstellungskomplexe*) do »coisal«, da »eternidade« e mesmo da reversibilidade dos processos sócio-históricos permaneceram ainda válidos nas tentativas de determinação do ser social. Eles parecem aos seres humanos, através das experiências da vida cotidiana e como resultado de algumas necessidades ideológicas, fundadas pela práxis. Nem sequer mencionamos o conceito cristão da salvação (beatitude no paraíso), onde trata-se de uma fixação definitiva dos resultados processuais, portanto, uma tentativa puramente ideológica de descrever determinados postulados de

102 {Nota da tradução} Scarponi (p.105) fez aqui uma alteração: no lugar de »interpretações teórico-científicas« (»wissenschaftstheoretischen Auslegungen«), colocou »interpretazione epistemologiche«. Esta expressão não se encontra no manuscrito (p.107) de Lukács. No que foi de perto seguido por Vaisman (p.142) (»explicação epistemológica«) e por Monville (p.149) (»interprétations épistémologiques«).

Entwicklungsstufe der menschlichen (gesellschaftlichen) Persönlichkeit als etwas Seiendes, ja als das echte, als das endgültige Sein darzustellen. Mehr Realität scheinen jene Erlebnisse des Alltagslebens zu haben, in denen — allerdings bloß auf der niedrigsten, unmittelbarsten Stufe der Dinghaftigkeit —, solche Reversibilitäten als durch die Erfahrung bestätigt erscheinen. Um ein ganz einfaches Beispiel zu wählen; um einen Gast richtig zu empfangen, rücke ich einen Stuhl von seinem gewohnten Platz weg; wenn der Gast fort ist, stelle ich diesen wieder zurück. Hier hat sich in der Tat eine Reversion des Prozesses abgespielt, allerdings auf einer ganz primitiven Stufe des Alltagslebens. Wo dieser Prozeß nur etwas komplizierter wird, hebt sich der Schein dieser Reversibilität notwendig von selbst auf. Scheinbar wird zwar bei jeder Reparatur (etwa Schleifen eines nicht mehr gut funktionierenden Messers) ebenfalls der irreversible Prozeß der Abnutzung rückgängig gemacht. Dieser Schein bezieht sich jedoch auf isolierte Einzelmomente eines an sich irreversiblen Prozesses; in diesem Fall darauf, daß ein Messer doch in einer kürzeren oder längeren Zeitspanne in irreparabler Weise abgenutzt werden muß. Die einzelnen Reparaturen können diesen Prozeß verlängern, annullieren können sie ihn nicht.(Ich spreche dabei gar nicht über den gesellschaftlich zumindest ebenso wichtigen moralischen Verschleiß.) Ob dieses unmittelbar praktische Aufhalten der Irreversibilität des Prozesses für lange oder kurze Zeitspannen wirksam bleiben kann, spielt für unser Zentralproblem keine Rolle, auch nicht, ob solche scheinbar die Reversibilität bezeugenden Teilprozesse genauer betrachtet wirklich einen reversiblen Charakter haben. Ob die Lebensdauer eines primitiven Lebewesens nur einige Stunden in Anspruch nimmt oder ob diese Zeitspanne bei einem Himmelskörper Billionen von Jahren ist, kann praktisch höchst wichtig werden und wird es auch oft in der realen Praxis. Das Problem der Irreversibilität selbst wird aber von Länge oder Kürze der verschiedenen Einzelprozesse ontologisch überhaupt nicht berührt.

Irrtümer dieser Art wären völlig bedeutungslos, wenn die ihnen zugrunde liegenden Anschauungen über das Sein keine Rolle in der ideologischen Entwicklung innerhalb des gesellschaftlichen Seins spielen würden. Aber gerade hier kommt ihnen innerhalb der Entwicklungsprozesse der Gesellschaft ideologisch wie praktisch-politisch eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu. Um gar nicht davon zu reden, wie oft Erneuerungsbewegungen mit den ideologischen Forderungen der Wiederherstellung eines alten Zustandes arbeiteten (es genügt an die Jakobiner zu erinnern), war die Parole der Restauration, d. h. die Rückkehr zu einem Zustand vor der eben abgelaufenen revolutionären Umwälzung ein wichtiges Moment auch der Geschichte der letzten Jahrhunderte. Was war aber ihr realer sozialer Gehalt? Die allereinfachsten, mechanisch dingähnlichsten

um estágio da personalidade humana (social) como algo existente, mesmo como o ser autêntico e definitivo. Parecem ter mais realidade aquelas vivências da vida cotidiana nas quais — ainda que meramente no patamar mais inferior, mais imediato da coisidade — tais irreversibilidades como que aparecem confirmadas pela experiência. Para tomar um exemplo de todo simples, para receber um convidado como é devido, eu afasto uma cadeira de seu lugar habitual; quando o convidado se foi, retorno-a novamente à sua posição. Ocorreu, de fato, uma reversão do processo, ainda que em um estágio totalmente primitivo da vida cotidiana. Onde esse processo se torna um pouco mais complexo, a aparência dessa reversibilidade necessariamente supera a si própria. Aparentemente, a cada conserto (por exemplo, afiar uma faca que não mais funcionava a contento) o irreversível processo do uso parece do mesmo modo anulado. Essa aparência se refere, contudo, a momentos singulares isolados de um processo em si irreversível; nesse caso, que uma faca, em um lapso menor ou maior de tempo, de modo irreparável tem de se tornar gasta. Os consertos singulares podem prolongar esse processo, não o podem anular. (Não falo aqui, absolutamente, do socialmente ao menos tão importante, desgaste moral.) Que esse retardar prático imediato da irreversibilidade dos processos possa permanecer operante por um lapso de tempo longo ou curto, não desempenha para o nosso problema central nenhum papel, também não se tal aparência de reversibilidade evidenciada em processos parciais, observada mais de perto, tenha realmente um caráter reversível. Se a duração da vida de um ser vivo primitivo demanda apenas algumas horas e se este lapso de tempo em um corpo celeste é de bilhões de anos, pode ser na prática muito importante e também o é com frequência na práxis real. O problema da irreversibilidade enquanto tal não é, todavia, tocado pela maior ou menor duração dos diferentes processos ontológicos singulares.

Erros deste tipo seriam completamente insignificantes se as concepções tomadas por suas bases não desempenhassem nenhum papel no desenvolvimento ideológico no interior do ser social. Todavia, precisamente aqui, no interior do processo de desenvolvimento da sociedade, eles assumem um significado tanto ideológico, quanto político-prático, a não ser subestimado. Para absolutamente não se falar em quão frequentes nos movimentos de renovação que trabalharam com exigências de restauração de uma situação passada (é suficiente relembrar aos jacobinos), a palavra de ordem de restauração, *i.e.*, o retorno a uma situação anterior ao levante revolucionário que acabou de se produzir, foi um importante momento até mesmo na história do último século. Qual, todavia, era o seu teor social real? As circunstâncias mais simples, mecanicamente mais similares a coisas,

Verhältnisse konnte man zwar mit einem Beschluß, wenigstens teilweise, rückgängig machen, man konnte z. B. vielen aristokratischen Grundbesitzern ihre alten Güter wieder zurückgeben. Konnte aber damit, auch bei Wiederinkraftsetzen mancher gesellschaftlich-geschichtlich überholten Gesetze, wirklich der soziale Zustand vor 1789 mit seinen Menschen wiederhergestellt werden? Konnte man den seitherigen gesellschaftlichen Prozeß reversibel machen? Balzac zeigt, wie in der an der Restauration am stärksten interessierten Klasse, im grundbesitzenden Hochadel selbst die Restauration bereits menschlich unmöglich wurde. Wer die alte Lebensweise wirklich aufrechterhalten wollte, wurde in seiner eigenen Gesellschaft zu einem Komödienhelden von der Art des Don Quijote. Die Klasse selbst hat sich jedoch der neuen kapitalistischen Gesellschaft auch menschlich angepaßt und damit die Irreversibilität des Revolutionsprozesses faktisch anerkannt. »Seid ihr denn närrisch hier«, sagt in seinem Roman »Das Antiquitätenkabinett« die Herzogin von Maufrigneuse zu solchen in eine Sackgasse geratenen alten Adeligen, »Liebe Kinder, es gibt keinen Adel mehr, es gibt nur noch Aristokratie ... Ihr werdet weit adeliger sein, als ihr es seid, wenn ihr Geld habt.«[103]

Natürlich würde man den Charakter dieser Irreversibilität total verfehlen, wenn man sie nicht bloß als allgemeine, gesellschaftlich notwendige, an sich völlig wertindifferente Prozeßhaftigkeit auffassen würde. Die »Jakobiner« von 1844 waren in nicht geringerem Maße Karikaturen eines einst realen Seins, wie die eben verhöhnten Altadeligen im Roman Balzacs. Die Irreversibilität der Prozesse hat also weder mit Ideologien wie der »Unwiderstehlichkeit des Fortschrittes«, noch mit jenen, die um die notwendigen Folgen des Prozesses zu vertuschen, von einem »Ende der Geschichte«, von Geschichte als Kreislauf etc. mit mehr oder weniger offen eingestandener Rückkehr zur Vergangenheit sprechen, etwas zu tun. Die Gesellschaft entwickelt, wie wir dies schon in der organischen Natur haben sehen können, die inneren, immanenten Möglichkeiten einer Seinsweise zum wirklichen Sein. Ob aber daraus eine Sackgasse (man denke an sogenannte Tiergesellschaften wie die Bienen) oder eine objektiv echte Höherentwicklung entsteht, entscheiden die gerade vorhandenen Richtungen, Tendenzen, Seinsbestimmungen etc. der jeweils aktuellen Stufe des permanenten Übergangs. Freilich erst im gesellschaftlichen Sein können die menschlichen Reaktionen auf einen Entwicklungsübergang sich zu einem »subjektiven Faktor« der Umwälzungen synthetisieren; müssen es aber nicht in allen Fällen tun. Darum sind die irreversiblen Prozesse, auch auf ihren bisher erreichten höchsten Stufen nur Tendenzen, die bestimmten Entwicklungsmöglichkeiten können diese fördern

103 {42a}H. de Balzac: Œuvre Complètes, tome VII., Les Provemerant à Paris. Le Cabinet des Antiques, Paris, 1869, S. 128.

podiam-se reverter, ao menos em parte, com uma resolução; podia-se, p. ex., devolver a muitos latifundiários aristocratas suas antigas propriedades. Poder-se-ia com isso, todavia, mesmo com o restabelecimento de algumas leis histórico-socialmente ultrapassadas, restaurar a situação anterior a 1789, com seus seres humanos? Poder-se-ia tornar reversível o processo social deste então? Balzac mostra como uma classe intensamente interessada na própria propriedade imobiliária da nobreza já tornava humanamente impossível a Restauração. Quem quisesse, realmente, manter o antigo modo de vida tornava-se em sua própria sociedade um herói de comédia do tipo de Don Quixote. A própria classe, contudo, humanamente se ajustou à nova sociedade capitalista e, com isso, de fato reconheceu a irreversibilidade do processo revolucionário. »Estão todos loucos aqui?«, diz em seu romance »O gabinete das antiguidades«, a duquesa de Maufrigneuse a alguns desses velhos aristocratas que entraram num beco sem saída. »Meus caros filhos, não há mais nobres; o que há agora é apenas aristocracia. (...) Fica-se muito mais nobre do que se é, quando se tem dinheiro.«[104]

Naturalmente, perder-se-ia totalmente o caráter dessa irreversibilidade se esta não fosse meramente apreendida como processualidade geral, socialmente necessária, em si completamente indiferente ao valor. Os »jacobinos« de 1848, em não pequena medida, eram caricaturas de um ser outrora real, tal como os velhos aristocratas zombados no romance de Balzac. A irreversibilidade dos processos nada tem a ver, portanto, com ideologias como a da »irresistibilidade do progresso«, nem com as que, para velar as necessárias consequências do progresso, falam de um »fim da história«, da história como um ciclo, etc., com um mais ou menos aberto retorno ao passado. Como já pudemos ver na natureza orgânica, a sociedade desenvolve em ser real as possibilidades internas, imanentes, de seu modo de ser. Se daí surge um beco sem saída (pense-se nas assim ditas sociedades animais, como a das abelhas) ou um autêntico desenvolvimento objetivo ascendente, decidem precisamente as direções, tendências, determinações ontológicas, etc., existentes do estágio atual da permanente transição. Admissivelmente, apenas no ser social podem as reações humanas a uma transição no desenvolvimento se sintetizar em um »fator subjetivo« dos levantes; mas isso não tem de ocorrer em todos os casos. Por isso, os processos irreversíveis são, mesmo até nos patamares mais elevados alcançados, apenas tendências, as possibilidades de desenvolvimento determinadas podem promovê-las

104 {42a} Balzac: A comédia humana, vol. 6, p.533, Editora Biblioteca Azul, São Paulo, 2013.

oder hemmen, zuweilen geradezu ausschließen, nie aber in einer mechanischen Weise zwangsläufig hervorbringen.

Damit wird die alte Konzeption einer unbedingten Notwendigkeit praktisch bestritten. Ganz allgemein gesprochen, mit vollem Recht. Eine absolute Notwendigkeit existiert überhaupt nicht. Seinsmäßig ist sie immer an bestimmte Voraussetzungen gebunden. Wenn diese in ausreichender Wirkungskraft vorhanden sind, gibt es nicht wenige Fälle, in denen diese als »Wenn-dann« bestimmten Prozesse ausnahmslos und unbedingt funktionieren. Unsere bisherigen Betrachtungen drängen aber in die Richtung, dieses »Wenn« nicht, oder wenigstens in den typischen, in mit der realen Umwelt real verflochtenen Fällen ebenfalls nicht in vereinzelter »Dinghaftigkeit« zu betrachten, vielmehr auch im »Wenn« eine bewegte Vielfältigkeiten wirksam werden. In solchen Fällen ist die einen Prozeß konkret auslösende Ursache, das jeweils konkrete »Wenn« bereits selbst ein aus verschiedenen und verschieden wirksamen Komponenten synthetisierter Prozeß, in welchem deshalb naturgemäß jener Tendenzcharakter, den wir als Seinsgrundlage der statistischen Gesetzmäßigkeit kennengelernt haben, zur herrschenden Bestimmung wird. Wenn aber in der Wirklichkeit ein Verursachungsprozeß, der früher in kausaler Absolutheit gedanklich bestimmt wurde, sich nunmehr als eine Tendenz von statistischer Wahrscheinlichkeit erweist, so hat sich zwar der Charakter der bewegten Zusammenhänge in ihrer jeweiligen Konkretheit gründlich geändert, keineswegs jedoch jene Objektivität selbst, die der Prozeß innerhalb der gesamten Wirklichkeit einnimmt. Und dies um so mehr, als in vielen und höchst wichtigen Fällen, z. B. gerade in der Astronomie die real wahrnehmbare Abweichung des (statistisch erkennbaren) Prozesses der irreversiblen Tendetizhaftigkeit von dem früher »klassisch« kausal gemessenen so minimal ist, daß der Unterschied für die menschliche Praxis überhaupt nicht oder kaum in Frage kommt. Ob etwa das Sonnensystem als irreversibler Prozeß von seiner absoluten Wiederholungsform in Millionen Jahren wahrnehmbar abweicht, kann für die Erkenntnis der spezifischen Seinsbeschaffenheit ausschlaggebend werden, ja unter Umständen Umwälzungen hervorbringen. Für die konkret menschliche Praxis kann sie jedoch völlig irrelevant sein. Ganz hohe statistische Wahrscheinlichkeiten können und werden in der menschlichen Praxis eben wie Notwendigkeiten im alten Sinne behandelt, und diese Umstellungen haben in sehr vielen Fällen überhaupt keine Folgen für die jeweilig konkrete Praxis selbst.

Auf den Komplex jener theoretischen, philosophischen Fragen, die aus dem »Wenn-Dann-Charakter« in der Notwendigkeit, in der Praxis durch einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit folgen, werden wir noch zurückkommen. Hier kommt es zur weiteren Klärung und Konkretisierung des bisher dargelegten

ou retardá-las, por vezes até excluí-las, mas jamais produzi-las de maneira mecânica, inevitável.

Com isso, a velha concepção de uma necessidade incondicionada é contestada na prática. Dito de um modo de todo geral, com todo direito. Uma necessidade absoluta não existe de maneira alguma. Ontologicamente, ela está sempre ligada a determinadas condições. Quanto são existentes com uma força operativa adequada, há não poucos casos nos quais funcionam sem exceção e incondicionalmente como processos determinados »se...então«. Nossas observações até aqui pressionam, todavia, na direção de igualmente considerar este »se«, ou ao menos nos casos típicos realmente imbricados ao mundo real, não em uma »coisidade« isolada, antes considerar também no »se« uma movente e operante multilateralidade. Em tais casos, a causa que concretamente desencadeia um processo, o sempre concreto »se«, já é ele mesmo um processo sintetizado de diferentes e diferentemente operantes componentes, nos quais, por isso, pela sua natureza, aquele caráter de tendência que vimos a conhecer como base ontológica da legalidade estatística pode se tornar determinação dominante. Se, todavia, um processo de causação, que anteriormente foi definido no pensamento em absolutidade causal, demonstra-se a partir de agora como uma tendência de probabilidade estatística, então o caráter das conexões movidas em sua respectiva concretude se alterou fundamentalmente mas, de maneira alguma, aquela própria objetividade, a qual mantém o processo no interior da realidade como um todo. E isto tanto mais quanto em muitos e altamente importantes casos, p. ex., precisamente na astronomia, é tão mínimo o real e perceptível desvio (estatiscamente reconhecível) do processo da tendencialidade irreversível do anteriormente mensurável »classicamente« causal, que a diferença não, ou quase nunca, converte-se em questão para a práxis humana. Se, digamos, o sistema solar como processo irreversível se desvia perceptivelmente de sua absoluta forma de repetição em milhões de anos, isso pode ser crucial para o conhecimento da específica qualidade ontológica e, até mesmo, sob circunstâncias, produzir revolvimentos. Para a práxis humana concreta, todavia, pode ser completamente irrelevante. Probabilidades estatístcas muito elevadas podem e são tratadas na práxis humana como necessidades no sentido antigo e este ajuste não tem, em muitíssimos casos, absolutamente nenhuma consequência para a própria prática concreta respectiva.

Ainda voltaremos ao complexo daquelas questões teóricas, filosóficas do »caráter-se-então« na necessidade, decorrentes, na práxis através de um alto grau de probabilidade. Aqui importa, para um esclarecimento e concretização mais amplos do que até aqui apresentado,

darauf an, die objektiven Seinsgrundlagen im realen Vorherrschen der irreversiblen Prozesse von einem neuen Aspekt etwas näher und genauer zu betrachten. Die Feststellung, daß das seinshafte »Wenn« in den »Wenn-Dann-Zusammenhängen«, die uns als notwendig erscheinen und die in Wirklichkeit bloß Tendenzen von sehr hoher Wahrscheinlichkeit sind, selbst einen prozeßhaften Charakter zeigt, weist auf eine höchst wichtige Beschaffenheit des Seins selbst hin, deren Geltendwerden im menschlichen Denken, infolge des dinghaften und gedankliche Verdinglichungen hervorrufenden Charakters des Alltagslebens, in vielen äußerst einflußreich gewordenen Ideologien, weitgehend theoretisch verdeckt war und oft noch verdeckt geblieben ist. Wir können hier eine in mancher Hinsicht ähnliche Entwicklung beobachten wie in dem allmählichen Sichdurchsetzen der Prozeßartigkeit des statisch gedachten Seins selbst. Die allgemeinen Theorien bewahren sich mit großer Zähigkeit, während zugleich in Einzelforschungen das Richtige sich immer vielfältiger, wenn auch oft mit falschen Begründungen, durchsetzt. So besteht im gegenwärtigen Fall ein großer Unterschied zum früheren: die Beschaffenheit der einzelnen Phänomene hat in der organischen Natur eine derart unmittelbar evidente Totalität (Komplexhaftigkeit), daß auch das anfänglichste Denken daran unmöglich ganz achtlos vorbeigehen konnte. Das hatte verständlicherweise zur Folge, daß solche Komplexe, deren »Zweckmäßigkeit« als unmittelbar evident erschien, nun um so leichter in eine teleologisch »geschaffene« Welt, als Produkte bewußter Setzungen transzendenter Schöpfersubjekte eingeordnet werden konnten. Man mußte später »bloß« den Schöpfer theoretisch ausstreichen, um zu einer Welt der aktiven und passiven Wechselwirkungen von Komplexen zu gelangen. So wichtig dies mittelbar auch sein mag, spielt es in der konkreten menschlichen Praxis eine minimale oder gar keine Rolle. Noch einleuchtender erschien stets eine solche Auffassung des gesellschaftlichen Seins. Jedoch bereits die altberühmte Fabel von Menenius Agrippa zeigt, wie leicht diese unmittelbar gewonnene Anschauung ins willkürlich und reaktionär Ideologische umschlagen kann. Es war in den Ideologien der herrschenden Klassen der vorkapitalistischen Gesellschaften, sogar in jenen, die, wie die absolute Monarchie, diese unmittelbar vorbereiteten, eine allgemein verbreitete Grund Auffassung, daß Wesen und Formen der jeweils gerade existierenden Gesellschaft, wenn nicht unmittelbar göttlichen Ursprungs sei, doch jedenfalls auf »von oben« inspirierten Eingebungen von Heroen, als ihren schöpferischen Begründern, beruhen. Beobachtungen oder Feststellungen der komplexhaften Beschaffenheit der Gesellschaft selbst wurden deshalb den von hier abgeleiteten transzendentteleologischen Gedankengängen untergeordnet. So kann die Feststellung der Komplexartigkeit als seinshafte Struktur des gesellschaftlichen Seins sehr leicht in

considerar mais de perto e mais precisamente, de um novo aspecto, as bases ontológicas objetivas na real predominância dos processos irreversíveis. A constatação de que, nas »conexões-se-então« que nos aparecem como necessárias e que, em realidade, são apenas tendências de probabilidade muito alta, o ontológico »se« mostra ele próprio um caráter processual, indica uma importantíssima qualidade do próprio ser, cujo tornar-se válido no pensamento humano, devido ao predominante caráter coisal e intelectualmente coisificador da vida cotidiana, em várias e extremamente influentes ideologias foi amplamente velada teoricamente e com frequência ainda permanece velada. Podemos aqui observar, em muitos sentidos, desenvolvimento similar como no gradual afirmar-se da processualidade do próprio ser estaticamente considerado. As teorias gerais preservaram-se com grande tenacidade, enquanto, ao mesmo tempo, nas pesquisas singulares, o correto se impõe cada vez mais diversificadamente, mesmo se, com frequência, com fundamentos falsos. Assim, no caso presente, há uma grande diferença para com os anteriores: a qualidade dos fenômenos singulares tem na natureza orgânica uma totalidade (complexidade) de tal modo imediatamente evidente que mesmo o pensamento mais iniciante não tem a possibilidade de descuidadamente deixá-la de todo de lado. Isto teve compreensivelmente por consequência que tais complexos, cuja »finalidade« aparece como imediatamente evidente, podem ser agora facilmente ordenados em um mundo teleologicamente »criado« como o produto de posições conscientes de transcendentes sujeitos criadores. Mais tarde, »meramente« se teve de suprimir teoricamente o criador para se alcançar um mundo de ativas e passivas interações de complexos. Todavia, por mais importante que isto indiretamente possa também ser, desempenha um papel mínimo, ou mesmo nenhum papel, na prática humana concreta. Ainda mais convincente sempre pareceu uma tal visão do ser social. Já a fábula há muito renomada de Menenius Agrippa mostra quão facilmente essa concepção, imediatamente conquistada, pode se converter em uma ideologia arbitrária e reacionária. Nas ideologias das classes dominantes das sociedades pré-capitalistas e, mesmo naquelas, como a monarquia absolutista, que a imediatamente prepararam, existiu uma visão básica, disseminada em geral, de que a essência e as formas das sociedades então precisamente existentes, se não fossem de origem divina, ao menos seriam intuições inspiradas »de cima« aos heróis, enquanto seus criativos fundadores. Observações e constatações acerca da qualidade de complexo da própria sociedade foram, por isso, subordinadas às linhas de pensamento teleológico-transcendentes daqui deduzidas. Assim, a constatação da complexidade como estrutura ontológica do ser social pode facilmente ser

den Dienst transzendent fundierter, politisch-sozial reaktionärer ideologischer Bestrebungen gestellt werden. Man muß bloß an die sogenannten organischen Staatstheorien der Romantik denken, die darauf eingestellt waren, jede auch nur diskontinuierlich scheinende, fern an eine Revolution erinnernde Umformung als dem Wesen des gesellschaftlichen Seins — seines »organischen« Charakters — widersprechend, als gegen die Natur der Dinge verstoßend a limine zu verwerfen.

Die Beispiele ließen sich schrankenlos vermehren. Aber bereits aus den wenigen hier angedeuteten tritt deutlich hervor, wie leicht selbst die das Sein im allgemeinen betreffende richtige Beobachtung vom primären Komplexcharakter biologischer und sozialer Phänomengruppen unvermittelt und ausschließlich ins rückständig Ideologische umschlagen kann, daß selbst die Feststellung jede seinshafte Gültigkeit verliert und in beliebige, völlig anders geartete Systeme der Welterklärung eingearbeitet werden kann. Es ist z. B. klar, daß der zuletzt erwähnten »organischen« Staatstheorie gegenüber auch der Mechanische Materialismus, philosophisch betrachtet, im Rechte sein kann. Damit soll freilich nur eine, allerdings extreme, jedoch häufig wirksam gewordene Möglichkeit bezeichnet werden. Natürlich gibt es auch mehrfach gedankliche Versuche, den Komplexgedanken richtig zu erfassen, die gar nichts mit solchen ideologischen Entstellungen zu tun haben, die freilich sehr oft beim bloßen Feststellen des Tatbestandes stehen geblieben sind und nur indirekt die Tendenzen zu einer universelleren Entwicklungslehre gefördert haben. Man denke etwa an die Versuche einer vergleichenden Anatomie im XVIII. Jahrhundert, wo oft sehr energisch der ontologische Charakter solcher Zusammenhänge betont wurde. So sagt z. B. Goethe: »Man wird nicht behaupten, einem Stier seien die Hörner gegeben, daß er stoße, sondern man wird untersuchen, wie er Hörner haben könne, um zu stoßen.«.... »Das Tier wird durch Umstände zu Umständen gebildet; daher seine innere Vollkommenheit und seine Selbstmäßigkeit nach außen.«[105] Es sei dabei nur als Beispiel bemerkt, daß hier bereits die Entwicklung des Organismus, als Komplexes in Wechselwirkungen mit anderen Naturkomplexen die seinhafte Basis des ganzen Zusammenhangs bildet. Der Gegensatz zu den allgemeinen Begründungspostulaten und Ergebnisfolgen der mechanischen Notwendigkeit auf Grundlage der Atomlehren wird jedoch hier überhaupt nicht — auch nicht polemisch — erwähnt. Solche Untersuchungen und ihre Ergebnisse entfalten sich lange Zeiten hindurch neben den ideologisch herrschenden, der transzendent fundierten Teleologie und der sie bekämpfenden Atomlehren. Sie haben also — von seltenen Ausnahmen wie Goethe

105 {43} Goethe: Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie (1791). *In:* Zur Morphologie, 1. Band, 2. Heft.

colocada a serviço de iniciativas ideológicas sócio-políticas reacionárias, fundadas no transcendente. Deve-se apenas pensar nas assim ditas teorias do Estado orgânicas do romantismo preparadas a rejeitar tudo que mesmo apenas parecesse descontinuidade ou uma reformulação que distantemente relembrasse uma revolução, como contraditórias à essência — seu caráter »orgânico« — do ser social, repelindo-as *in limine* como opostas à natureza das coisas.

Os exemplos deixam-se multiplicar ao infinito. Contudo, a partir dos poucos aqui mencionados emerge nitidamente quão facilmente podem se converter direta e imediatamente em uma ideologia retrógrada mesmo observações acerca do ser em geral corretas do caráter primário de complexo de grupos de fenômenos biológicos e sociais, que a própria constatação pode perder toda validade ontológica e ser incorporada a um sistema de esclarecimento do mundo arbitrário, ordenado completamente diferente. É claro, p. ex., que até o materialismo mecânico pode estar correto, filosoficamente considerado, ante a teoria orgânica do Estado por último mencionada. Com isso, indicamos apenas uma possibilidade, certamente extrema, mas que, contudo, com frequência se torna eficaz. Naturalmente, há também repetidas tentativas intelectuais de apreender corretamente a ideia de complexo que nada têm a ver com tais distorções ideológicas que, muitas vezes, permaneceram em meras constatações de tal estado de fato e que, apenas indiretamente, promoveram as tendências a uma teoria universal do desenvolvimento. Pense-se, por exemplo, nas tentativas de uma anatomia comparada no século 18, em que com frequência foi realçado com muita energia o caráter ontológico de tais conexões. Assim diz, p. ex., Goethe: »Não se afirmará que um touro receba chifres para chifrar, mas examinaremos como ele pôde adquirir chifres para chifrar.« (...) »O animal é constituído de circunstância em circunstância; daí sua perfeição interna e sua automoderação em relação ao exterior.«[106] Apenas como exemplo que seja agora comentado que, aqui, o desenvolvimento do organismo como complexo em interações com outros complexos naturais já constitui a base ontológica de toda a conexão. A oposição aos postulados fundantes gerais e aos resultados decorrentes da necessidade mecânica a partir da base da doutrina atomística não serão sequer — nem mesmo polemicamente — mencionados. Tais exames e seus resultados se desdobraram por muito tempo ao lado daqueles ideologicamente dominantes, a teleologia transcendentemente fundada e as doutrinas atomistas que a combatiam. Elas tiveram, portanto — à parte raras exceções, como Goethe

106 {43} Goethe: Erster Entwurf einer Allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie (1791). *In:* Zur Morphologie, Volume 1, Tomo 2. {Nota da tradução} Vaisman (p.148) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.113), em Benseler, em Scarponi (p.110) e em Monville (p.156).

abgesehen — wenig Einfluß auf die Formierung der Weltanschauungen. Auch wo sie — selbst in hochwertigen Formulierungen — auftauchen, stehen sie in isolierter Unvereinbarkeit zu den generellen Aufbauprinzipien der großen Systeme; man denke an Kants geniale Beobachtung und Feststellung bezüglich der »Zweckmäßigkeit ohne Zweck« des Organismus im Zusammenhang mit dem streng Newtonschen Weltbild der »Kritik der reinen Vernunft«.

Um also im verallgemeinerten, im universellen Maßstabe eine Wirkung auf die Seinsauffassungen der Menschen auszuüben, mußte die seinshafte Priorität der wirkenden Komplexe ihrer dinghaften Elementarität gegenüber sich auch in der Erkenntnis der anorganischen Natur durchsetzen. Das ist in der neueren Atomforschung tatsächlich geschehen, ganz unabhängig davon, wie solche Verflechtungen jeweils in den Einzelforschungen — als Einzelfälle oder generalisiert — interpretiert und bewertet werden. Die epochemachende Bedeutung der Ergebnisse und der Methode der Atomforschung besteht, so glauben wir, gerade darin, daß sie diese Seinspriorität des dynamischen Komplexes den eigenen »Elementen« gegenüber an den verschiedensten Phänomenen des materiellen Seins der anorganischen Welt wissenschaftlich festzustellen, sie auch im einzelnen konkret zu demonstrieren im extensiv wie intensiv steigenden Maßstabe imstande war und ist. Theorie wie Praxis zeigen, daß das nur durch die Auffassung des Seins selbst als irreversiblen Prozesses möglich geworden ist.

Das, was viele Jahrtausende hindurch die gedanklich unerschütterbare Grundlage des Seins der Natur und darum auch des richtigen Denkens schien, muß im Lichte einer solchen Umwälzung in der Erkenntnis als ein spezifischer Zustand der Materie, unter den spezifischen Entwicklungsbedingungen unseres Sonnensystems und in ihm unseres Planeten erscheinen. Erst solche Erkenntnisse haben es möglich gemacht, auch die anorganische Natur als wesentlich irreversiblen Prozeß aufzufassen, der sich jedoch konkret in Form von prozessierenden, einander in ihren Prozessen mehr oder weniger beeinflussenden Komplexen verwirklicht. Erst indem auch in der anorganischen Natur die unaufhebbare Koexistenz von der Seinspriorität konkreter Komplexe und der sie konstituierenden irreversiblen Prozesse als Erkenntnisgrundlage des Seins sich durchgesetzt hat, entsteht die Berechtigung, von einer einheitlichen Ontologie eines jeden Seins zu sprechen.

Das radikal Neue an dieser Situation zeigt seine Folgen sogleich in der allgemeinen Methodologie. Die verschiedenen Seinssphären konnten nunmehr infolge der Anerkennung dieser — ihre allgemeine Geltung betreffend — neuen Prinzipien zugleich als ein letzten Endes einheitlich beschaffenes Sein und als ein sich in verschiedene, voneinander qualitativ verschiedene Seinsniveaus differenziertes begriffen werden. Denn solange solche Sphären unmittelbar, — bei allen verwik-

— pequena influência na formação das concepções de mundo. Também onde elas emergem — mesmo em formulações de elevado valor — permanecem em isolada incompatibilidade com os princípios estruturais gerais dos grandes sistemas; pense-se na genial observação e constatação de Kant acerca da »adequabilidade ao propósito sem propósito« dos organismos em conexão com a imagem de mundo estritamente newtoniana da »Crítica da razão pura«.

Portanto, para exercer um efeito generalizado, em escala universal, sobre a visão ontológica dos seres humanos, a prioridade ontológica dos complexos operantes teve de se impor ante a sua elementaridade coisal também no conhecimento da natureza inorgânica. Isto de fato ocorreu na nova pesquisa atômica, de todo independente de como tais entrelaçamentos são então interpretados e avaliados — como casos singulares ou generalizados — em cada pesquisa singular. O significado, que fez época, dos resultados e do método da pesquisa atômica, parece-nos, consiste justamente em que cientificamente revela essa prioridade ontológica dos complexos dinâmicos ante os próprios »elementos« nos diferentes fenômenos do ser material do mundo inorgânico, eles também são capazes, em crescente medida, de o demonstrar no concreto singular, tanto intensiva, quanto extensivamente. A teoria tal como a práxis mostram que isto só se tornou possível através da visão do próprio ser como processo irreversível.

Aquilo que, por muitos milhares de anos, pareceu através da intelectualmente inabalável base de ser da natureza e, por isso, também do pensamento correto, teve de, à luz de um tal revolvimento no conhecimento, aparecer como uma condição específica da matéria sob as condições específicas de desenvolvimento de nosso sistema solar e, nele, de nosso planeta. Apenas tais conhecimentos tornaram possível apreender também a natureza inorgância como um processo essencialmente irreversível, o qual, todavia, realiza-se concretamente na forma de complexos processuais que, em seus processos, mais ou menos se influenciam mutuamente. Apenas na medida em que também na natureza inorgância, a inexorável coexistência da prioridade ontológica de complexos concretos e dos processos irreversíveis que a constituem se impôs como base do conhecimento do ser, surge a legitimidade de se falar de uma ontologia unitária de todo o ser.

A radical novidade dessa situação mostra suas consequências imediatamente na metodologia geral. Como consequência do reconhecimento — concernente à sua validade geral — desses novos princípios, as diferentes esferas do ser puderam ser corretamente concebidas a partir de então como, por último, um ser unitariamente feito e que se diferencia em diferentes, entre si qualitativamente distintos, níveis ontológicos. Pois, enquanto tais esferas forem imediatamente compreendidas — com todas as intrin-

kelten Wechselbeziehungen untereinander — bloß in einem qualitativen Anderssein nebeneinander existierend aufgefaßt werden, kann man weder ihre Einheit, noch ihre Verschiedenheit richtig begreifen. Erst die Erkenntnis der Priorität der Komplexe den sogenannten Elementen gegenüber gibt den Schlüssel zum Verständnis der — einzeln vielfach längst erkannten — Wechselbeziehungen; erst die Seinspriorität der irreversiblen Prozesse macht ihre Seinsverschiedenheit zu einem einheitlichen, natürlich ebenfalls irreversiblen Prozeß des Auseinanderentstehens denkbar. Was in einer »dinghaften« Statik unerklärbar schien, erhält im letzten Endes, bei allen Einzelunterschieden und Einzelgegensätzen, einheitlichen Geschichtsprozeß die einzig mögliche Vereinheitlichung: die Genesis einer jeden Seinsweise aus dem großen irreversiblen Prozeß der Weltgeschichte, der Welt als Geschichte, um diese Einheit der Verschiedenheiten ontologisch zu formulieren. Die Entwicklung des menschlichen Wissens ist so dahin gelangt, den großartigen Jugendgedanken von Marx, von der Geschichte als Grundprinzip eines jeden Seins, im »Woher?« seiner Genesis, im »Was« und »Wie« seines gegenwärtigen Seins, in den Tendenzen seiner Weiterentwicklung, also in seinen Perspektiven gedanklich zu erfassen.

Dieses zentrale Begründungsprinzip der Marxschen Methode konnte bis jetzt noch keine konsequente Methode aller Wissenschaften werden. Nicht einmal im Marxismus selbst. Hier spielt, wie wir im folgenden an einzelnen Problemen sehen werden, auch das nicht völlig überwundene Hegelsche Erbe eine nicht unbeträchtliche Rolle. Hegel war der einzige Philosoph vor Marx, bei dem — besonders in der »Phänomenologie«, in der Engels mit Recht »eine Parallele der Embryologie und Paläontologie des Geistes« erblickt[107] — die neuen Probleme des Weltbegreifens, vor allem die primäre Bedeutung der historischen Prozeßhaftigkeit, der Komplexhaftigkeit der Gegenständlichkeitsformen in deutlicher Weise zum Ausdruck kam. Allerdings in einer oft sehr überspannt idealistischen Form, wobei immer wieder der Versuch gemacht wird, die philosophiegeschichtlich ebenso praktisch überkommenen logischen Kategorien zur geistigen Grundlage der neuen Weltsicht zu machen. Marx, der den Zeitumständen seiner Jugendzeit entsprechend, von Hegels neuen geltenden methodologischen Erwägungen ausging, kritisiert, wie wir gesehen haben, schon in seinen ersten Schriften die Prädominanz des Logischen, worin er, richtigerweise, eine gleichmacherische, statische gedankliche Vergewaltigung des Seins erblickt. Später stellt er in seinen bedeutenden philosophischen Werken der Jugendzeit immer entschiedener die neu entdeckten Seinskategorien den Hegelschen logizistischen Abstraktionen

107 {44} Engels: Ludwig Feuerbach..., WienBerlin 1927, S. 20.

cadas inter-relações uma com a outra — meramente em um ser-outro qualitativo existente lado a lado, não se pode corretamente conceber nem sua unidade, nem sua diferencialidade. Apenas o conhecimento da prioridade dos complexos ante os assim ditos elementos fornece a chave para a compreensão das interações — muitas vezes, há muito reconhecidas individualmente —; apenas a prioridade de ser dos processos irreversíveis torna pensável sua diferencialidade ontológica através de um processo unitário, naturalmente do mesmo modo irreversível, do surgir um do outro. O que parecia inexplicável em uma estática »coisal« adquire, em que pesem todas as diferenças singulares e oposições singulares, a única unificação possível no processo histórico por último unitário: a gênese de cada modo de ser a partir do grande processo irreversível da história mundial, o mundo como história, para formular ontologicamente essa unidade das diferenças. O desenvolvimento do saber humano, desse modo, atingiu o brilhante pensamento juvenil de Marx, de apreender intelectualmente a história como princípio fundamental de todo ser, no »de onde« de sua gênese ao »o quê« e »o como« do seu ser presente, nas tendências do seu desenvolvimento posterior, portanto, em suas perspectivas.

Esse princípio fundante central do método marxiano ainda não pôde até agora se tornar método consistente de todas as ciências. Nem mesmo no próprio marxismo. Como veremos a seguir acerca de problemas singulares, aqui desempenha um papel não insignificante também a herança hegeliana ainda não completamente ultrapassada. Hegel foi o único filósofo antes de Marx, em que — particularmente na »Fenomenologia«, na qual Engels, corretamente, divisa »um paralelo da embriologia e paleontologia do espírito«[108] — vieram a se expressar nitidamente os novos problemas da compreensão do mundo, antes de tudo o significado primário da processualidade histórica, da complexidade das formas de objetividade. Claro, em uma forma idealista com frequência muito hipostasiada, em que é feita repetidamente a tentativa de converter em base espiritual da nova visão de mundo as ultrapassadas, histórico-filosoficamente tal como na prática, categorias lógicas. Marx, em correspondência às circunstâncias prevalecentes da época de sua juventude, partindo das novas válidas considerações metodológicas de Hegel, criticou, como vimos, já em seus primeiros escritos, o predomínio do lógico, em que divisava, corretamente, uma violação niveladora, estática, do ser pelo pensamento. Mais tarde, em suas significativas obras filosóficas de juventude, sempre mais decididamente, opõe as recém-descobertas categorias ontológicas às abstrações logicizantes

108 {44} Engels: Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã, *In* Textos I, Edições Sociais, São Paulo, 1977, p.175.

gegenüber. Wir haben auf solche Gegensätze prinzipieller Art bereits hingewiesen und werden auf die wichtigsten in unseren folgenden Betrachtungen noch wiederholt zurückkommen. Jedoch bei aller Kritik, bei allen Vorbehalten, sieht Marx in Hegel den wichtigsten Vorläufer seines philosophischen Weltbildes. Vor allem darin, daß dieser »das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eignen Arbeit* begreift. Das wirkliche, tätige Verhalten des Menchen zu sich als Gattungswesen oder die Betätigung seiner als eines wirklichen Gattungswesens, d. h. als menschlichen Wesens, ist nur möglich dadurch, daß er wirklich alle seine *Gattungskräfte* — was wieder nur durch das Gesamtwirken der Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte — herausschafft, ...«[109]. Erst damit erhalten jene ökonomischen Erkenntnisse von Marx, deren Anfänge in der klassischen Ökonomie Englands und in den Werken der großen Utopisten sichtbar wurden, jene philosophische Basis, die es möglich machte, die ökonomische Entwicklung als Seinsgrundlage der Genesis und der echten Selbstverwirklichung des Menchen als Gattungswesen zu erfassen.

Für den revolutionären Theoretiker und Massenführer Marx war damit die philosophische Grundlage einer zugleich tagespraktisch wie welthistorisch aktiven Politik geschaffen. Es ist vollkommen falsch und bloß den Interessen eines bürokratisch-taktischen, ideenlosen Praktizismus entsprechend, den »philosophischen« jungen Marx dem späteren, reifen, »ökonomisch« gewordenen gegenüberzustellen. Die Kontinuität von Problemstellung und Methodik ist bei Marx niemals und nicht im geringsten unterbrochen. Die methodologische Möglichkeit der richtigen ökonomischen Fundamentierung eines jeden gesellschaftlichen Phänomens, einer jeden gesellschaftlichen Entwicklung ist im Gegenteil ohne diese ontologischen Errungenschaften des jungen Marx undenkbar. Nur betrachtet er später die Massenverbreitung der Ergebnisse dieser Begründungsarbeit als seine Hauptaufgabe: das Schaffen und das permanente Fördern einer revolutionären Arbeiterbewegung, die Kraft und Reife erlangen soll, dieses Menschwerden des Menchen, dieses Verwirklichen seiner eigenen, in keiner Hinsicht mehr stummen oder verfälschten Gattungsmäßigkeit praktisch zu erlangen; selbstverständlich auf Grundlage konkreter und aktueller Tageskämpfe ökonomischer und politischer Art. Deshalb entsteht bei Marx nach dem »Kommunistischen Manifest« eine in dieser Hinsicht wesentlich neue Darstellungsweise. Die sachlichen Ergebnisse der Frühentwicklung bilden naturgemäß auch jetzt das theoretische Fundament. Sie werden aber konkret so dargelegt, daß die allgemein ontologische

109 {45} MEGA I/3, S. 256.

de Hegel. Referimo-nos já a tais diferenças de princípio, e retornaremos seguidamente às mais importantes em nossas observações a seguir. Apesar de toda crítica, todas as reservas, Marx enxerga em Hegel o mais importante precursor de sua imagem filosófica do mundo. Sobretudo porque »apreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem real, como resultado do seu *próprio trabalho*. O comportamento *real*, *ativo*, do homem para consigo como ser genérico, ou o acionamento do seu ser genérico como um ser genérico real, i. e., como essência humana, só é possível pelo fato de ele realmente evidenciar – todas as suas *forças genéricas* – o que, por sua vez, só é possível pelo operar conjunto dos homens, somente como resultado da história(...)».[110] Apenas com isso os conhecimentos econômicos de Marx, cujos inícios tornaram-se visíveis na economia clássica da Inglaterra e nas obras dos grandes utópicos, obtêm aquela base filósofica que tornou possível compreender o desenvolvimento econômico como base ontológica da gênese e da autêntica autorrealização do ser humano como ser genérico.

Para Marx, o teórico e líder de massa revolucionário, estava criada com isso a base filosófica para uma política ativa tanto cotidiano-prática, quanto histórico-mundial. É inteiramente falso e corresponde meramente ao interesse de um praticismo burocrático-tático, desprovido de ideias, vir a contrapor o jovem Marx »filosófico« ao posterior, maduro, »econômico«. Em Marx, a continuidade da colação dos problemas e da metodologia nunca, nem no mínimo, é interrompida. A possibilidade metodológica da correta fundamentação econômica de cada fenômeno social, de todo desenvolvimento social, é, pelo contrário, impensável sem essas conquistas ontológicas do jovem Marx. Apenas considera ele, mais tarde, a divulgação entre as massas dos resultados desse trabalho de fundamentação como sua tarefa principal: o criar e o permanente promover de um movimento revolucionário de trabalhadores, cuja força e maturidade devem ser atingidas pelo obter na prática desse tornar-se-humano do ser humano, por esse realizar, em nenhum aspecto mais mudo ou falsificado, de sua específica generidade; evidentemente a partir da base concreta e atual das lutas diárias de tipo econômicas e políticas. Por isso, surge em Marx, após o »Manifesto Comunista«, nesse aspecto, um modo de exposição essencialmente novo. Os resultados objetivos do desenvolvimento juvenil constituem naturalmente também agora o fundamento teórico. São, todavia, apresentados concretamente de tal maneira que a

110 {45} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.370. {Nota da tradução} Vaisman (p.151), Monville (p.159). e Scarponi (p.113) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.115) e em Benseler.

Grundlegung darstellerisch nur in höchst sparsamer Weise zum Ausdruck gelangt. Die ursprünglich ontologisch begründete Suprematie des Ökonomischen in der gesellschaftlichen Praxis der Menschen erscheint in selbstverständlicher Weise als notwendige Basis ihres gesellschaftlichen Wirkens und damit als letzthinnige Basis aller menschlichen Aktivitäten, auch ohne weitläufige Begründungen ontologischer Art. Wenn man die ersten Fassungen der Werke von Marx mit ihren späteren, für die Öffentlichkeit endgültig bearbeiteten Formen vergleicht, sieht man deutlich diese Reduktion des Ausdrucks, die freilich der ursprünglichen breiteren Begründung nicht widerspricht. Die Veröffentlichung seines sogenannten »Rohentwurfs« zeigt im Vergleich zu seinen späteren Büchern derselben Thematik diesen Unterschied. Darum ist es für das richtige philosophische Verständnis der Marxschen Lehre eine schwer gutzumachende Versäumnis der Stalinzeit, daß die originalen Vorarbeiten und Fassungen des »Kapitals« bis heute nur höchst fragmenterisch und spärlich veröffentlicht worden sind. Der »Rohentwurf« gibt uns ein Bild darüber, was Marx in den endgültigen Fassungen aus seinen ersten Niederschriften gestrichen hat.

Die Entwicklung der Arbeiterbewegung, ihr Erfassen breitester Massen ist zunächst eine volle Bestätigung für die Richtigkeit dieser Wandlung der Darstellungsweise. Die glänzende Lösung ihrer Schwierigkeiten zeigt sich darin, daß die Schriften von Marx aus dieser Periode eine Massenverbreitung, einen Masseneinfluß erlangten, die—man kann das ruhig sagen — Werke von solchem wissenschaftlichen Niveau nie auch nur annähernd erreicht haben. Allein gerade diese Entwicklung, ihre Wirkungen auf die von ihr erfaßten Menschen, hat Probleme ganz anderer Art in den jeweils aktuellen Vordergrund gerückt. Für Massenbewegungen entsteht immer wieder der Zwang, sich mit ihrer Umwelt ideologisch auseinandersetzen zu müssen, teils infolge von abweichenden Meinungen innerhalb der Bewegung selbst, gleichviel, ob es sich um Zweifel, Polemik etc. von rechts oder von links handelt, teils infolge von Kontroversen politischer, wissenschaftlicher, ja auch weltanschaulicher Art mit gewichtigen Richtungen in der bürgerlichen Welt. Damit ist aber, für die Weiterentwicklung des Marxismus als Philosophie, als theoretische Anleitung zur Praxis und darum auch als Ideologie eine weitere Änderung der Darstellungsweise aktuell geworden; jede Polemik, sei sie mehr nach außen oder nach innen gerichtet, ist notwendigerweise auch von Standpunkt, Methode etc. des Gegners mehr oder weniger mitbestimmt. Und dieses Bestimmtsein von außen nimmt noch dadurch zu, wessen Neuüberzeugen oder Wiederüberzeugen den Diskussionen zur Aufgabe gestellt wird. Es ist klar, daß alle diese — wenn auch unter sich nicht gleicherweise, aber ausnahmslos gesellschaftlich bestimmten — Motive nicht nur den Inhalt jeder Polemik auf ganz

fundamentação ontológica geral alcança expositivamente uma expressão em um modo muitíssimo mais parcimonioso. A supremacia, originalmente ontologicamente fundada, do econômico na práxis dos seres humanos aparece de modo evidente como base necessária de seu agir social e, por isso, como base última de toda atividade humana, mesmo sem extensiva fundamentação de tipo ontológico. Se se compara as primeiras versões das obras de Marx com suas ulteriores, definitivamente elaboradas para o público, vê-se nitidamente essa redução da expressão que, claro, não contradiz a argumentação originária mais ampla. A publicação do seu assim denominado »Rohentwurfs« mostra, em comparação com seus livros ulteriores de mesma temática, essa diferença. É por isso que, para a compreensão filosófica correta da teoria marxiana, é uma dificilmente recuperável omissão da época de Stalin que os trabalhos preparatórios e versões de »O Capital« até hoje tenham sido publicados muitíssimo fragmentária e raramente. O »*Rohentwurfs*« nos fornece um quadro do que Marx, nas versões definitivas, eliminou de suas primeiras minutas.

O desenvolvimento do movimento dos trabalhadores, sua conquista das mais amplas massas, já é uma plena comprovação da correção dessa mudança do modo de exposição. A brilhante solução de suas dificuldades se mostra em que os escritos de Marx daquele período atingiram uma difusão entre as massas, uma influência sobre as massas que — pode-se dizer tranquilamente — trabalhos de tal nível científico jamais sequer se aproximaram. Tão somente esse desenvolvimento, seus efeitos sobre os seres humanos por ele abrangidos, já trouxe ao então atual primeiro plano problemas de um tipo totalmente outro. Para os movimentos de massa repetidamente emerge o impulso de ter de se confrontar ideologicamente com seu mundo ambiente, em parte como consequência de opiniões divergentes no interior do próprio movimento, independentemente se tal dúvida, polêmica, etc., é tratada pela direita ou pela esquerda, em parte como consequência de controvérsias políticas, científicas, até mesmo de tipo de concepção de mundo com pesados direcionamentos no mundo burguês. É por isto, todavia, que para o desenvolvimento posterior do marxismo como filosofia, como orientação teórica para a práxis e por isso também como ideologia, tornou-se atual uma mais ampla alteração do modo de exposição; toda polêmica, seja dirigida mais ao interior ou ao exterior, é de modo necessário mais ou menos co-determinado pelo ponto de vista, método, etc., dos oponentes. E, esse ser-determinado do exterior se intensifica àquele a quem é posta a tarefa de, na discussão, convencer do novo ou convencer novamente. É claro que todos esses motivos — mesmo que entre si não do mesmo modo, mas, sem exceção, socialmente determinados — não apenas concentram o conteúdo de cada polêmica em

bestimmte Fragen der Gegenwart (die sich von der Entstehungszeit des Marxismus immer weiter entfernt haben) konzentrierten, sondern auch ihre Methoden, ihre unmittelbaren Themen etc. von der ursprünglichen Thematik und Methode des Marxismus sich stark abgehoben haben. In dieser Bewegung bleibt jedoch, lange Zeit, ein entscheidend wichtiges bestimmtes Moment lebendig. Marx ist es eben gelungen, in seinen späten Hauptwerken die Kritik der Klassengesellschaften, die Perspektiven ihrer sozialistischen Bekämpfung und Umwälzung so darzustellen, daß darin sowohl der politische Realismus einer auf ökonomische Erkenntnis wissenschaftlich aufgebauten Politik wie die große weltgeschichtliche sozialistische Perspektive des Menschwerdens des in den Klassengesellschaften sich selbst entfremdeten Menschen in einer mitreißend realistischen Pathetik zum Ausdruck kam. Die Ausbeutungsart im Kapitalismus des XIX. Jahrhunderts sorgte dafür, daß die Wirkung von Methode und Perspektive auch bei den eben geschilderten Weisen der gedanklichen Kontroversen keine Abschwächung erfuhr.

Natürlich vor allem in den unmittelbaren Wirkungen von Marx selbst. Ist es ja ein höchst wichtiger Unterschied, daß Marx selbst von großen philosophischen Prinzipienfragen ausgehend zur exakten wissenschaftlichen Bearbeitung der Tageskämpfe (mit ihren welthistorischen Perspektiven) gelangt ist, während für die überwältigende Mehrheit der Anhänger seiner Lehre gerade diese Tatsachen und ihre verstehbar gewordenen Zusammenhänge unmittelbar ausschlaggebend wurden, und die großen Fragen der welthistorischen Genesis und Perspektive, der daraus entstehenden kämpferischen Stellungnahmen bloß einen (eventuell) nachträglich erarbeiteten Hintergrund zu diesen die Praxis fundierenden Erkenntnissen bilden konnten. Bei dieser veränderten Grundlage war es natürlich, daß vor allem Tagesgegensätze verschiedenster Art zu Gegenständen der Diskussionen wurden, in denen die praktischen Folgen der Grundlagen des Marxismus für seine Anhänger als selbstverständlich bejaht, für seine Gegner als ebenso selbstverständlich verneint galten. Soweit nun solche Kontroversen auch die Weltanschauungen berührenden Fragen betrafen, schien ein Zurückgehen auf die ursprünglich von Marx ausgearbeiteten Prinzipien nicht unbedingt, nicht in jedem Fall nötig. Etwa bei einem Bestreiten der objektiv materiellen Existenz der Naturphänomene schienen die alten Argumente der Materialismusdebatten ausreichend, bei einer Auflehnung gegen die Priorität der Ökonomie in gesellschaftlicher Existenz und Entwicklung »soziologische« Beweise usw.

Diese allmähliche Verschiebung von Thematik und Methode erhielt erst eine wirksame Bedeutung für das Verständnis des Marxismus, als ihre gesellschaftlichen Grundlagen einen entscheidenden Einfluß auf die gesamte Praxis der Arbeiterbewegungen zu erlangen begannen. Die Arbeiterbewegung ist zu einer

questões de todo determinadas do presente (que se afastaram seguidamente do período da origem do marxismo), como ainda seus métodos, seus temas imediatos, etc., contrastam-se intensamente da temática e do método originais do marxismo. Nesse movimento, contudo, por muito tempo permanece vivo um importante momento determinado. Marx, em suas obras principais posteriores de crítica da sociedade de classe, descreveu com tal sucesso as perspectivas de sua luta e levante socialistas que, nelas, tanto o realismo político de uma política cientificamente alicerçada em um conhecimento da economia, quanto as grandes perspectivas socialistas histórico-mundiais do tornar-se-humano dos seres humanos que alienam a si mesmos nas sociedades de classe, vêm à expressão em um *pathos* apaixonante e realista. O tipo de exploração no capitalismo do século 19 assegurou que o efeito do método e da perspectiva não experimentasse, mesmo nos modos das controvérsias intelectuais que acabamos de descrever, qualquer enfraquecimento.

Naturalmente, antes de tudo, nos impactos imediatos do próprio Marx. Há uma diferença altamente importante, a de que o próprio Marx, partindo das grandes questões filosóficas de princípio, alcançou o tratamento científico exato das lutas do dia (com suas perspectivas histórico-mundiais), enquanto, para a enorme maioria dos seguidores de seus ensinamentos, precisamente esses fatos e suas conexões tornadas compreensíveis tornaram-se imediatamente decisivas, e as grandes questões da gênese e perspectiva histórico-mundiais das posições de luta aqui tomadas puderam formar apenas um (eventual) elaborado pano de fundo suplementar para esses conhecimentos que fundamentavam a práxis. Com essa base alterada era natural que todas as oposições dos dias se tornassem objetos de discussões nas quais as consequências práticas confirmavam como evidente as bases do marxismo para seus seguidores e, para seus opositores, de modo igualmente evidente, negavam-nas. Na medida em que, então, tais controvérsias também tocavam questões que concerniam às concepções de mundo, pareceu não necessário, incondicional em cada caso, um retorno aos princípios originariamente elaborados por Marx. Por exemplo, frente à contestação da existência material objetiva dos fenômenos naturais, pareceram suficientes os velhos argumentos dos debates sobre o materialismo; em face da resistência contra a prioridade do econômico na existência e desenvolvimento sociais, provas »sociológicas« e assim por diante.

Esse gradual deslocamento da temática e do método apenas adquiriu um significado efetivo para a compreensão do marxismo quando suas bases sociais começaram a ganhar influência decisiva sobre a práxis como um todo dos movimentos dos trabalhadores. O movimento dos trabalhadores se tornou um

realen gesellschaftlichen Macht geworden in einer Zeit, als, zumindest in den ökonomisch entwickeltesten Ländern die sozialistische Revolution für breite Massen und für wichtige Führerschichten den Charakter eines fernen, nicht tagesaktuellen »Endziels« aufzunehmen begann. Nicht daß dadurch das Erkämpfen von Reformen im Mittelpunkt der konkreten Praxis stand, brachte die ideologische Wendung hervor. Marx selbst verfolgte stets die wichtigen Reformen (Erkämpfen einer Herabsetzung der Arbeitszeit etc.) mit dem leidenschaftlichen Interesse; diese betrachtete er jedoch als jeweiligen konkret gewordenen Fortschritt, als einen gleichzeitigen, simultan unabtrennbaren Schritt auf dem Wege zur vollen Umwälzung. Indem dieser letztere, vereinheitlichende Zug in den konkreten Bewegungen zu verblassen, ja in breiten und einflußreichen Schichten gänzlich zu verschwinden begann, entstand, auf den eben geschilderten theoretischen Verschiebungen fußend, die Herabsetzung des Marxismus zur ideologischen Begründung des »realpolitischen« Realismus von einflußreichen Reformparteien. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, diese Bewegung, die in Bernstein ihren ersten und bedeutendsten Theoretiker fand und die heute zur völligen Loslösung vom Marxismus in den sogenannten sozialistischen Parteien geführt hat, zu schildern. Festzustellen ist bloß, daß in diesem politisch-sozialen Prozeß die ursprüngliche Ontologie von Marx so gut wie völlig aus dem Bewußtsein der Beteiligten, Verteidiger wie Gegner, verschwunden ist.

Niemand wird die Versuche, diese Entwicklung aufzuhalten, sie auf den Weg des Marxismus zurückzuführen, leugnen. Insbesondere nicht die scharfsinnigen, zugleich diplomatisch verständnisvollen und hartnäckigen, zuweilen heroischen Anstrengungen von Engels, in systematischen und historischen Werken sowie in Briefen zur Lebzeit von Marx und auch, vielleicht vor allem, nach seinem Tode. Es ist aber eine Frage, die erst in der Zukunft endgültig geklärt werden kann: wie weit er in den methodologisch letzthin entscheidenden Fragen überall und konsequent die ontologische Umwälzung des Weltbilds, die Marx vollzog, sich ganz konsequent zu eigen machte und wie weit er sich mit einem »materialistisch auf die Füßestellen« Hegels begnügte. In seinen theoretischen Schriften, auf die detailliert einzugehen über die Zielsetzung dieser Gedankengänge hinausgehen würde, kann man — allgemein gesprochen — beide Tendenzen finden: teils theoretische und historische Darlegungen, die sich auf der Linie der Marxschen Ontologie bewegen, teils solche, die zuweilen in der Rezeption der aktuellen Geltung der Hegelschen Dialektik viel weiter gehen, als Marx im allgemeinen für theoretisch gestattet hielt. Natürlich soll damit das hohe Niveau, die relative historische Berechtigung auch dieses Teile der Ausführungen von Engels nicht gänzlich bestritten werden. In einer Zeit, in der die Marxisten das Eindringen des

poder social real em uma época na qual, ao menos nos países economicamente mais desenvolvidos, a revolução socialista começava a assumir, para amplas massas e para importantes camadas dirigentes, o caráter de um distante, fora da ordem do dia, »objetivo final«. Não que, por se colocar no ponto central da práxis concreta as lutas por reformas, produziu-se essa virada ideológica. O próprio Marx sempre acompanhou as importantes reformas (lutas por uma redução do tempo de trabalho, etc.) com apaixonado interesse; contudo, considerava-os como relevante progresso concretamente dado, como, ao mesmo tempo, passos simultâneos e inseparáveis no caminho para o completo revolvimento. Na medida que esse último traço unificador empalideceu nos movimentos concretos e mesmo começou a desaparecer completamente em amplos e influentes estratos, surgiu, baseado no deslocamento já descrito, a redução do marxismo a fundamento ideológico do realismo da »Realpolitk« dos influentes partidos reformistas. Não é aqui nossa tarefa descrever este movimento, que encontrou em Bernstein seu primeiro e mais significativo teórico, e que conduziu à hoje completa ruptura com o marxismo nos assim denominados partidos socialistas. É apenas constatado que, nesse processo sociopolítico, a ontologia originária de Marx desapareceu quase inteiramente da consciência dos participantes, defensores ou adversários.

Ninguém nega as tentativas de conter esse desenvolvimento, de reconduzi-lo ao caminho do marxismo. Em especial, os esforços perspicazes, ao mesmo tempo diplomaticamente plenamente compreensíveis e persistentes, por vezes heroicos, de Engels, em obras sistemáticas e históricas, bem como em correspondência no tempo em que Marx vivia e ainda, sobretudo, após a sua morte. É, todavia, uma questão que apenas no futuro poderá ser esclarecida indubitavelmente: o quão amplamente, nas questões por último decisivas metodologicamente, o revolvimento geral e consequente da imagem de mundo que Marx realizou foi por ele apossada com consequência, e o quanto se satisfez com um »colocar materialisticamente de pé« a Hegel. Em seus escritos teóricos, cuja abordagem detalhada está para além da posição de finalidade dessa linha de raciocínio, pode-se — falando em geral — encontrar duas tendências: em parte exposições teóricas e históricas que se movem na linha da ontologia marxiana e, em parte, aquelas que, por vezes, na recepção da validade atual da dialética hegeliana, foram muito além daquilo que Marx mantinha como teoricamente admissível em geral. Naturalmente, não se deve, com isso, absolutamente constestar o elevado nível, a relativa justificação histórica dessas partes dos comentários de Engels. Em uma época em que os marxistas tinham de rejeitar a penetração do

Neukantianismus, des Positivismus etc. in den Aufbau ihres Weltbildes abzuwehren hatten und nur recht partiell abgewehrt haben, kommt als ideologische Hilfe gegen solche Tendenzen selbst dieser bloß »auf die Füße gestellte« und nicht—wie bei Marx — radikal kritisierte Hegel als Verbündeter in der Abwehr von Idealismus und Mechanisierung vielfach auch positiv in Betracht. Die theoretische Entwicklung in der Arbeiterbewegung, die die Kapitulation der Sozialdemokratie im ersten imperialistischen Krieg herbeiführte, spitzt die bisherigen Gegensätze innerhalb des Marxismus in gedoppelter Weise zu: einerseits erreicht auch die theoretisch konsequente Verbürgerlichung des Marxismus einen vorläufigen Höhepunkt, andererseits erneuert der von Lenin geführte Bolschewismus vor allem praktisch, aber auch in vielen wichtigen theoretischen Aspekten die fundamental und generell historischen Grundtendenzen des Marxismus, vor allem als Konkretisieren und Aktualisieren der Tendenzen zu der echten Menschwerdung der Menschengattung. Die zwanziger Jahre zeigen deshalb auch Ansätze zu einer theoretischen Weiterbildung dieser Bestrebungen (Gramsci etc.). Mit der Alleinherrschaft der taktizistisch-bürokratischen Entstellung des Marxismus durch Stalin erfahren solche Anläufe und ihre Wirkungen jedoch ein frühzeitiges Ende.

Dieser Exkurs mußte gemacht werden, um zu zeigen, daß die heutige Aufgabe der Marxisten nur sein kann: die echte Methode, die echte Ontologie von Marx wieder zum Leben zu erwecken, vor allem um mit ihrer Hilfe nicht nur eine historisch getreue Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung seit Marx' Tod, die heute noch so gut wie völlig fehlt, wissenschaftlich möglich zu machen, sondern auch um das gesamte Sein, im Sinne von Marx, als in seinen Grundlagen historischen (irreversiblen) Prozeß zu begreifen und darzustellen. Das ist der einzige theoretisch gangbare Weg, den Prozeß des Menschwerdens des Menchen, das Werden des Menchengeschlechts ohne jede Transzendenz, ohne jede Utopie gedanklich darzustellen. Nur so kann diese Theorie jenes stets irdisch-immanent bleibende praktische Pathos wiedererhalten, das sie bei Marx selbst hatte und das später — teilweise vom Leninschen Zwischenspiel abgesehen — theoretisch wie praktisch weitgehendst verloren ging. Unsere Betrachtungen hatten schon bis jetzt diese Zielsetzung gehabt. Jedoch erst die Erkenntnis, die Anerkennung dessen, daß die »dinghafte« Auffassung des Seins von der ontologischen Priorität des Seins der Komplexe, die einfache kausale Erklärung der dynamischen Prozesse von der Erkenntnis ihrer tendenzartigen Irreversibilität abgelöst zu werden begann, versetzt uns in die Lage, die Kategorienprobleme des Seins, vor allem natürlich des gesellschaftlichen in echt marxistischer Weise zu erkennen und darzustellen. Das setzt naturgemäß erstens eine eingehende Kritik jeder heute einflußreichen bürgerlichen Ideologie voraus, die im Kapitalismus mit den neopositivistischen

neokantismo, do positivismo, etc., na estrutura da sua imagem de mundo e apenas o fizeram parcialmente, veio como ajuda ideológica contra tais tendências até mesmo esse simples »por sobre os pés« e não, — como em Marx — Hegel criticado radicalmente o qual era, em muitos casos, também positivamente considerado como aliado na defesa contra o idealismo e a mecanização. O desenvolvimento teórico no movimento dos trabalhadores, que levou à capitulação da socialdemocracia na primeira guerra imperialista, exarcebou duplamente as até então oposições no interior do marxismo: por um lado, também o consequente aburguesamento teórico do marxismo atinge um ápice provisório, por outro lado, o bolchevismo conduzido por Lenin renova, acima de tudo praticamente, mas também em muitos aspectos teóricos importantes, as históricas tendências fundamentais gerais do marxismo, sobretudo como concretização e atualização das tendências ao autêntico devir-humano do gênero humano. Por isso, os anos vinte também exibiram os primeiros sinais de um desenvolvimento posterior destes esforços (Gramsci, etc.). Com o domínio geral da distorção burocrático-tática do marxismo através de Stálin, tais tentativas e seus efeitos experimentaram um fim prematuro.

Esse excurso teve de ser feito para mostrar que a tarefa atual dos marxistas apenas pode ser: trazer de volta à vida o método autêntico, a autêntica ontologia de Marx, antes de tudo e com a sua ajuda, tornar possível cientificamente não apenas uma análise historicamente fiel do desenvolvimento social desde a morte de Marx, que hoje falta quase completamente, mas também conceber e expor em suas bases o ser como um todo, no sentido de Marx, como processo histórico (irreversível). Esse é o único caminho teoricamente viável para descrever intelectualmente o tornar-se-humano do ser humano, o devir da humanidade, sem qualquer transcendência e sem qualquer utopia. Apenas assim essa teoria pode retomar aquele *pathos* sempre imanente-terreno, permanentemente prático, que tinha no próprio Marx e que mais tarde — parcialmente excetuando o interlúdio leninista —, teoricamente bem como na prática, perdeu-se extensamente. Nossas observações tiveram até agora essa posição de finalidade. Todavia, apenas o conhecimento, o reconhecimento de que a visão »coisal« do ser começa a dar lugar à prioridade ontológica do ser dos complexos, de que a simples explicação causal dos processos dinâmicos começa a dar lugar ao conhecimento de sua irreversibilidade tendencial, coloca-nos em situação para compreender e expor os problemas categoriais do ser, antes de tudo naturalmente o social, em um autêntico modo marxista. O que naturalmente pressupõe, primeiro, uma detalhada crítica de toda ideologia burguesa hoje influente que, no capitalismo, alcançou seu ponto mais elevado com as tendências neopositivistas

Tendenzen einer sogenannten »Entideol ogisierung« unserer Erkenntnisse über die Welt ihren Gipfelpunkt erreicht hat, um das gegenwärtige System der ökonomisch-sozial manipulierten Ordnung als »letzte« Vollendung des menschlich Möglichen darzustellen und so zu einer Konzeption des »Endes der Geschichte« zu gelangen, die sich heute faktisch bereits im Anfangsstadium der Selbstauflösung befindet. Zweitens setzt jedes solche Bestreben eine prinzipielle Kritik der »Neuerungen und Errungenschaften« der Stalinschen Periode in der Interpretation des Marxismus voraus. Ohne klar zu sehen, daß die von Stalin eingeführte Priorität der Taktik in der gesellschaftlichen Praxis die Grundprinzipien des Marxismus ausmerzt und an ihre Stelle Augenblickserwägungen setzt, ist das unmöglich. Soll also die Marxsche Methode wieder ihre ursprüngliche Position und Funktion erlangen, muß dieser sein ganzer — hier natürlich nur im Telegrammstil geschilderter — Entstellungsprozeß kritisch bekämpft, ja möglichst außer Verkehr gesetzt werden.

Hier kann nur von einigen Zentralfragen die Rede sein, vor allem von solchen, die gewichtigerweise — einerlei ob und wieweit direkt oder vermittelt — die Eigenart der Kategorienprobleme in der Marxschen Methode berühren. Wenn, wie hier, von wichtigen Prinzipienfragen die Rede ist, scheint es unvermeidlich, vor allem das Hegelsche Erbe im Marxismus zu untersuchen, denn die nicht völlig zuendegedachten und kritisch gereinigten Elemente der Hegelschen Methode haben an wichtigen Punkten das Weltbild des Marxismus von seiner ursprünglichen Marxschen Konzeption abgelenkt. Dabei möchte ich vor allem auf die berühmte Negation der Negation hinweisen. Bei Marx selbst taucht sie so gut wie überhaupt nicht auf. Die einzige bedeutsamere Berufung auf dieses Moment der Hegelschen Methode findet sich im »Kapital«, in den abschließenden Bemerkungen zur Analyse der »ursprünglichen Akkumulation«. Marx gibt dort genaue, rein ökonomische Darlegungen dessen, wie die wirtschaftliche Entwicklung des Kapitalismus zur Expropriation des »individuellen, auf eigene Arbeit gegründeten Privateigentums« geführt hat und wie die Perspektive der »Expropriation der Expropriateure« keineswegs eine Wiederherstellung des Privateigentums überhaupt in Aussicht stellt, wohl aber »das individuelle Eigentum auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ära«. Marx nennt nun hier diesen zweiten Prozeß: »Negation der Negation«. Die Anführung dieser Hegelschen Kategorie hat aber mit der wesentlichen ökonomischen Argumentation von Marx sachlich nichts zu tun.[111] Sie ist, könnte man sagen, etwas stilistisch Dekoratives. Hier gilt

111 {46}Marx: Kapital I, S. 728/729.

de uma assim dita »desideologização« de nosso conhecimento acerca do mundo, para apresentar o atual sistema da ordem econômico-social manipulada como a completação »última« do humanamente possível e, então, alcançar uma concepção do »fim da história« que, hoje, de fato, já se encontra nos estágios iniciais de sua autodissolução. Segundo, tais esforços pressupõem uma crítica de princípio das »inovações e aquisições« do período stalinista na interpretação do marxismo. Sem se ver claramente que a prioridade da tática introduzida por Stalin na práxis social erradica os princípios fundamentais do marxismo e, em seu lugar, coloca considerações momentâneas — isso é impossível. Deva, portanto, o método de Marx recuperar sua posição e função originárias, todo esse processo de deformação em seu todo — aqui, naturalmente, apenas descrito telegraficamente — tem de ser combatido criticamente e, tanto quanto possível, ser posto fora de circulação.

Aqui, apenas pode ser falado de algumas questões centrais, antes de tudo daquelas que de modo importante — não importa se direta ou mediadamente — tocam a especificidade do problema categorial no método de Marx. Quando, como aqui, fala-se de importantes questões de princípio, parece inevitável examinar, antes de tudo, a herança de Hegel no marxismo, pois os elementos do método de Hegel que não foram completamente refletidos até o fim e depurados criticamente afastaram em pontos importantes a imagem de mundo do marxismo de sua concepção marxiana originária. Sobre isso quero, antes de tudo, levantar a conhecida negação da negação. Pelo próprio Marx ela quase não é levantada.A única referência importante a esse momento do método de Hegel se encontra em »O Capital«, nos comentários conclusivos de sua análise da »acumulação primitiva«. Marx nos dá ali uma precisa, puramente econômica, exposição de como o desenvolvimento econômico do capitalismo conduziu à expropriação da »propriedade privada individual, fundada no próprio trabalho« e como a perspectiva da »expropriação dos expropriadores« de maneira alguma coloca em vista a restauração da propriedade privada em geral, mas apenas a »propriedade individual sobre o fundamento do conquistado na era capitalista«. Marx então denomina aqui este segundo processo: »negação da negação«. A citação desta categoria hegeliana não tem, contudo, de fato, nada a ver com o essencial da argumentação econômica de Marx[112]. Ela é, pode-se dizer, algo estilisticamente decorativo. Aqui vale,

112 {46} Marx: O Capital, Livro I, Tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.381.

höchst wahrscheinlich die Bemerkung von Marx im Vorwort zur 2. Auflage dieses Werks, daß er bei Feststellung, seine dialektische Methode sei das »direkte Gegenteil« der Hegelschen, »hier und da im Kapitel über die Werttheorie mit der ihm eigentümlichen Ausdrucksweise« »kokettierte«.[113] Wesentlich anders ist die Stellungnahme von Engels zu dieser Frage. Wenn er die oben angeführte Marxsche Stelle gegen den Angriff von Dühring verteidigt, so stellt er vor allem — ebenso wie wir — klar, daß Marx seine These konkret, ökonomisch-historisch bewiesen habe. Erst nach dem Abschluß der wissenschaftlichen Begründung folgt der oben zitierte, von Dühring angegriffene Hinweis auf Hegel.[114] Dabei bleibt allerdings Engels nicht stehen. Er hält nämlich selbst die Negation der Negation für »eine sehr einfache, überall und täglich sich vollziehende Prozedur« und illustriert diesen Gedanken im Folgenden an den verschiedensten Beispielen aus Natur, Gesellschaft, Ideologie. Und in seinen Vorarbeiten zur Naturdialektik befindet sich ein ganzes Kapitel, das der allgemeinen Charakteristik der dialektischen Methode gewidmet ist. Als eines der drei Hauptprinzipien behandelt er hier gleichfalls die Negation der Negation.[115] So taucht nun für uns selbstverständlich die Frage auf: mit welchem Recht?

Wird diese Frage in bezug auf die von Marx entworfene Dialektik des Seins gestellt, so lautet unsere Antwort: mit gar keinem. Wird die Frage dagegen so gewendet: was für eine Rolle spielt sie im Aufbau des Hegelschen Systems, der Hegelschen dialektischen Methode, so lautet sie: eine sehr bedeutsame. Bekanntlich war es gerade Hegel, der als erster sowohl die Komplexartigkeit der Phänomene wie die Prozeßhaftigkeit ihres Wesens, ihrer Zusammenhänge geahnt und in den Mittelpunkt des methodologischen Aufbaus einer jeden Philosophie gestellt hat. Er tat es aber — und wir haben auf diese Seite seines Philosophierens gerade im Zusammenhang mit jener scharfen Kritik, die Marx schon in den ersten Anfängen seiner Tätigkeit daran ausübte, hingewiesen — indem er den heroischunlösbaren Versuch machte, die Kategorien der Logik als zugleich ontologische und logische in ihrer Selbstbewegung vom einfachen ungegenständlichen, prädikatlosen Sein ausgehend bis zum vollendeten System der gesamten Welt in diesem ihren Prozeß verständlich zu machen. Die Unlösbarkeit setzt gleich am Anfang ein. Das Sein, Hegels Ausgangspunkt, soll ja zwar einerseits diese allerallgemeinste Form sein, andererseits hätte es die Funktion, seine sämtlichen konkreten

113 {47} Ebd., S. XVII/XVIII.
114 {48} MEGA, Anti-Dühring, S. 133/138.
115 {49} Ebd., S. 500 ff.

muito provavelmente o comentário de Marx no prefácio à segunda edição dessa obra, que ele, pela constatação de que seu método dialético seria o »oposto direto« do hegeliano, »aqui e ali no capítulo sobre a teoria do valor, com seu próprio modo de exposição« »namorou«[116] com ele. Essencialmente outra é a tomada de posição de Engels sobre esta questão. Ao defender a posição de Marx, acima mencionada, contra o ataque de Dühring, coloca antes de tudo — tal como fizemos — claramente que Marx provou concretamente, econômico-historicamente, sua tese. Apenas após a conclusão da argumentação científica segue a acima citada, por Dühring atacada, referência a Hegel.[117] No entanto, Engels não se detém aqui. Ele sustenta, com efeito, a própria negação da negação como »um procedimento muito simples, que se realiza por toda parte diariamente« e ilustra esse pensamento na sequência com diferentes exemplos da natureza, da sociedade e da ideologia. E nos seus trabalhos preparatórios à *Dialética da Natureza*, encontra-se todo um capítulo dedicado às características gerais do método dialético. Como um dos três princípios principais aqui trata ele igualmente a negação da negação[118]. Portanto, obviamente, a questão se coloca para nós: com que direito?

Fosse esta pergunta posta em referência à dialética do ser delineada por Marx, assim soaria nossa resposta: com nenhum, absolutamente. Fosse a pergunta, contudo, virada ao contráio: que papel ela desempenha na estrutura do sistema hegeliano, do metódo dialético hegeliano, ela assim soaria: um muito significativo. É conhecido que foi precisamente Hegel o primeiro a antever tanto a complexidade dos fenômenos, como a da processualidade de sua essência, de suas conexões e a colocou no ponto central da estrutura metodológica de toda a filosofia. Mas o fez — e já apontamos esse aspecto de seu filosofar precisamente em conexão com a aguda crítica realizada por Marx já nos primeiros momentos de sua atividade — como tentativas heroicamente insolúveis de fazer as categorias da lógica, nesse seu processo, compreensíveis como simultaneamente ontológicas e lógicas em seu automovimento de um ser simples, não objetivo, sem predicados, a um sistema pleno do mundo como um todo. A impossibilidade de solução (*Unlösbarkeit*) se põe já no início. O ser, ponto de partida de Hegel, deve, por um lado, ser essa forma a mais geral, por outro lado, tem a função de desenvolver todas as suas determinações concretas

116 {47} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.140.
117 {48} Engels: Anti-Dühring. Ed. Boitempo, São Paulo, 2015, p.172-179.
118 {49} MEGA, Anti-Dühring, p.500 ff. {Nota da tradução} Parte do material preparatório para a »Dialética da natureza«, não incluído na edição brasileira do *Anti-Dühring*.}

Bestimmungen aus der Dialektik, aus dieser »Ungegebenheit« zu entwickeln. Das Sein soll also, um die Funktion eines solchen logisch-ontologischen, voraussetzungslosen Ausgangspunkts leisten zu können, gleichzeitig etwas über das bloße Gedachtsein Hinausgehendes und doch zugleich etwas noch Bestimmungsloses (bestimmungslos Gedachtes) sein. Hier jedoch — bevor Hegels Ableitungsarbeit noch eingesetzt hätte — muß die Frage entstehen: kann das Sein auch als Sein überhaupt, wenn es wirkliches Sein bleiben soll, und wenn es ohne objektives Bestimmtsein aufgefaßt wird, noch seiend sein? Marx beantwortet diese Frage schon sehr früh in radikal verneinendem Sinn. Er spricht allerdings — und keineswegs zufällig oder unbedacht — über Gegenständlichkeit, nicht über Sein schlechthin, d. h. darüber, daß das Sein, worin er den Ausgangspunkt erblickt, sämtliche Bestimmungen seines Seins bereits enthält; diese werden nicht allmählich aus seinem abstrakten Begriff »entwickelt«, sondern gehören a limine zum Sein des Seins selbst. Darum kann Marx zusammenfassend sagen: »Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Unwesen*«[119], d. h. ein bestimmungsloses Sein ist überhaupt kein Sein. Das schließt natürlich nicht aus, daß das Denken in logischen Operationen von den Bestimmungen des Seins abstrahieren und den *Begriff* eines bestimmungslosen Seins setzen könne. Darum mögen unter Umständen vernünftige Gedankenoperationen entstehen, deren vermittelte Ergebnisse sogar zum Erhellen des Seins selbst beitragen können. Nur eines ist unmöglich: aus dem logisch entleerten Begriff des Seins ein wirkliches Sein vermittelst eines gedanklichen Rückgängigmachens des oben erwähnten Abstraktionsprozesses zu entwikkeln.

Gerade das ist aber das Programm Hegels im ersten Teil seiner »Logik«. Gerade dazu dient ihm die Negation als Instrument. Negation ist ihrem wirklichen Sinne nach eine rein gedankliche, logische Operation. Wir können und müssen gedanklich eine falsche Behauptung (2 x 2 = 5) negieren; wir können und müssen das ebenfalls tun, wenn einem nicht (eventuell: unmöglich) Seienden ein Sein zugesprochen wird (es gibt siebenköpfige Drachen). Damit bleiben wir jedoch vollständig innerhalb des Gebiets des Denkens. Auch die von Hegel und vielen anderen oft zitierte Feststellung Spinozas: Omnis determinatio est negatio, ist zwar der ursprünglichen Intention nach ebenfalls zugleich logisch und ontologisch. Spinoza sagt: »In Bezug darauf, daß die Gestalt eine Verneinung und nichts Bejahendes ist, erhellt, daß der ganze Stoff, an sich betrachtet, keine Gestalt haben kann und daß die Gestalt nur bei endlichen und begrenzten Körpern Platz greift.

119 {50} MEGA I/3, S. 161.

a partir da dialética, a partir desta »não-dadidade«. O ser, portanto, para poder cumprir a função de um tal lógico-ontológico ponto de partida privado de pressupostos, simultaneamente deve ir além do mero ser pensado e ao mesmo tempo ser algo ainda indeterminado (o pensado indeterminado). Aqui, contudo — ainda, antes que tenha início o trabalho de dedução de Hegel — tem de emergir a questão: pode o ser, mesmo enquanto ser em geral, se deve permanecer um ser real e se é apreendido como sem qualquer ser determinado objetivo, ainda ser existente? Marx respondeu a essa questão muito cedo em um sentido radicalmente negativo. Ele fala, contudo — de maneira alguma casualmente ou impensadamente — sobre objetividade, não sobre o ser simplesmente, *i.e.*, o ser no qual divisa o ponto de partida já contém as completas determinações do seu ser; este não se tornam »desenvolvidas« gradualmente a partir de seu conceito abstrato, ao contrário, pertencem *in limine* ao ser do próprio ser. Por isso, sumariando, Marx pode dizer: »Um ser não objetivo é um *não-ser*«[120], isto é, um ser sem determinações não é absolutamente nenhum ser. Disto, naturalmente, não se conclui que o pensamento, em operações lógicas, não possa se abstrair das determinações do ser e não possa colocar o *conceito* de um ser sem determinações. É por isso que, em certas circunstâncias, podem surgir operações do pensamento cujos resultados obtidos podem até mesmo contribuir para o esclarecimento do próprio ser. Só uma coisa é impossível: a partir do conceito do ser logicamente vazio, desenvolver um ser real mediado por uma reversão no pensamento do acima mencionano processo de abstração.

É precisamente este, todavia, o programa de Hegel para a primeira parte de sua »Lógica«. Exatamente para isso, a negação lhe serve como instrumento. A negação, em seu sentido real, é uma operação lógica puramente intelectual. Podemos e devemos negar intelectualmente uma asserção falsa (2 x 2 = 5); devemos e podemos igualmente o fazer se a um não existente (eventualmente: impossível) é atribuido um ser (há dragões de sete cabeças). Com isso, todavia, permanecemos completamente no interior da esfera do pensamento. Também a citada por Hegel, e com frequência por muitos outros, constatação de Espinosa: *Omnis determinatio est negatio*, é, de acordo com as intenções originais, do mesmo modo e ao mesmo tempo, lógica e ontológica. Diz Espinosa: »No que concerne ao problema da figura, digo que não é algo positivo, mas uma negação, esclarece que a matéria como um todo, considerada em si, não pode ter qualquer figura e que a figura apenas em corpos finitos e limitados é efetiva.

120 {14} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.376.

Denn wer sich eine Gestalt vorstellt, sagt damit nur, daß er sich einen bestimmten Gegenstand und die Art, wie er bestimmt ist, vorstelle. Daher gehört diese Bestimmung nicht zu dem Sein des Gegenstandes, sondern sie ist vielmehr sein Nicht-Sein. Da sonach die Gestalt nur eine Begrenzung und die Begrenzung nur eine Verneinung ist, so kann jene, wie gesagt, nur eine Verneinung sein.«[121] Man sieht: noch entschiedener als bei Hegel wird auch von Spinoza das Denken zum Attribut der Substanz gemacht. Da jedoch Spinoza die seiende Substanz (Sein als das Universum) selbst als jenseits jeder Konkretheit, jedes Prozesses, faßt, tauchen bei ihm jene Widersprüche der — allgemein weitergehenden — Hegelschen Philosophie nicht auf. Wenn das Spinozische Universum die reale Totalität alles konkret Seienden bildet, kann die Frage auftauchen, ob diese Totalität als solche die konkreten Seinsbestimmungen (Gestalt) der einzelnen Seienden noch überhaupt besitzt. Unter dieser ontologischen Voraussetzung kann die Gestalt (die Seinsform der Einzelheit) irgendwie als Negation aufgefaßt werden. Es ist zwar gleichfalls einem Logisieren der Totalität jede Gestalt abzusprechen (wenn wir auch möglicherweise diese nie werden konkret erkennen können), aber die Negation als Bestimmungsmoment der Gestalt von allem Endlichen drückt doch das Verhältnis eines jeden einzelnen Seins zum Anderssein der anderen Seienden gegenüber in einer Form aus, die innerhalb des Denkens in keinerlei Hinsicht problematisch werden muß. Spinoza formuliert auch seine These in bezug auf die logische Operation des Bestimmens, ohne daraus — dem Wesen seines Systems entsprechend — weitergehende logische oder ontologische Folgerungen zu ziehen. Es ist wahrscheinlich auch kein Zufall, daß die berühmte und einflußreiche Bestimmung nicht in den systematischen Darlegungen, sondern in einem diese erläuternden Brief seine gedankliche Fassung erhielt. Für Spinoza schien dieser Zusammenhang aber als selbstverständlich evident. Die Wirkung des Satzes ist also im Rahmen der Logik als richtige dialektische Fassung des gedanklichen Bestimmens der Gegenstände geblieben. So gebraucht ihn Marx etwa bei der gedanklichen Abgrenzung der produktiven Konsumtion von der eigentlichen Produktion und Konsumtion,[122] indem er ihr Anderssein innerhalb des ganz verallgemeinerten Begriffs von Produktion und Konsumtion aufzeigt.

In der Hegelschen Logik handelt es sich um ein völlig anderes Problem. Nicht die Eigenart von bestimmten Seienden soll (selbst mit der Substanz als Untergrund) bestimmt werden, sondern aus dem bestimmungslosen (also: nicht seienden, bloß

121 {15}Spinoza Werke II, Leipzig 1907, S. 176. {Nota da tradução} Aqui Scarponi introduziu um novo parágrafo, que não se encontra em Benseler nem no manuscrito (p.344, onde há o adendo à p.123 do manuscrito). Vaisman (p.160) seguiu Scarponi, Moville (p.168) seguiu Benseler.

122 {52} Rohentwurf, S. 12

Pois, quem imagina uma figura diz com isso apenas que imagina uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Esta determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa, mas indica o seu não-ser. Portanto, a figura é apenas a limitação e a limitação apenas é uma negação e, assim, dizemos, ela pode ser só uma negação.«[123] Vê-se: ainda mais resolutamente que em Hegel, também em Espinosa o pensamento é feito um atributo da substância. Já que, todavia, como Espinosa compreende a própria substância existente (ser como o universo) como para além de toda concretude, de todo processo, compreende-se, nele não emergem aquelas contradições da filosofia de Hegel — extensivamente gerais. Se o universo de Espinosa constitui a totalidade real de todos os existentes concretos, pode emergir a questão de se esta totalidade enquanto tal ainda possui em geral as concretas determinações de ser (figura) dos existentes singulares. Sob este pressuposto ontológico, a figura (a forma de ser da singularidade) pode ser, de algum modo, compreendida como negação. É, de fato, igualmente um logicizar da totalidade o privá-la de toda figura (mesmo que, possivelmente, jamais a possamos reconhecer concretamente), contudo, a negação, como momento de determinação da figura de todo finito, expressa a relação de cada ser singular ante o ser-outro dos outros existentes em uma forma que, no interior do pensamento, em nenhum sentido tem de se tornar problemática. Espinosa formula também sua tese concernente à operação lógica da determinação sem dela — correspondendo à essência do seu sistema — retirar conclusões lógicas ou ontológicas mais amplas. Não é, provavelmente, também um acaso que a célebre e influente determinação tenha recebido sua versão intelectual não na apresentação sistemática, mas em uma das correspondências explicativas. Para Espinosa, contudo, parecia essa conexão como perfeitamente evidente. O efeito da proposição permaneceu, portanto, na moldura da lógica como correta versão dialética da determinação dos objetos pelo pensamento. Assim a usava Marx, por exemplo, na delimitação intelectual do consumo produtivo da produção real e consumo,[124] ao assinalar o seu ser-outro no interior do conceito o mais generalizado de produção e consumo.[125]

Na lógica hegeliana, trata-se de um problema completamente outro. Não é a especificidade de existentes determinados (mesmo tendo a substância por alicerce) que deve ser determinada, mas a partir de um ser sem determinação (portanto, não existente, simplesmente

123 {15} Spinoza Werke II. Meiner, Dürr, Leipzig, 1907, p.176.

124 {16} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.44-5.

125 {Nota da tradução} Vaisman (p.160) não assinala esta quebra de parágrafo, presente no manuscrito (p.124), em Benseler, em Scarponi (p.123 e em Monville (p.169)

gedanklich abstraktiv gewonnenen) Sein sollen alle Seinsbestimmungen des Seins im realen Prozeß seiner Selbstbewegung seinsmäßig, prozeßhaft entwickelt werden. Die bahnbrechende, umwälzende Weltvision Hegels, der Versuch, Dinghaftes in Prozeßartigkeit zu verwandeln, wird damit vor eine unlösbare Aufgabe gestellt. Nicht als ob das Problem, in den Dingen ihre Prozeßhaftigkeit zu erkennen und darzulegen, an sich unlösbar wäre; Marx hat ja gerade seine Lösbarkeit, sogar als einzig richtige Lösung gezeigt. Unlösbar ist bloß, aus dem bloß als Denkprodukt möglichen, bestimmungslosen Sein jene Bestimmungen immanent zu entwickeln, die Bestimmungen, Kategorien des wirklichen Seins sind. Auf der Suche nach einem — logisch wie ontologisch — überzeugenden Weg ist Hegel auf die Konzeption der Negation der Negation gestoßen. Es kam darauf an, im Sein selbst das Moment der Negation als Seinsbestimmung zu entdecken. Wir haben dagegen zu zeigen versucht, daß die Negation, soweit sie als Denkbestimmung sinnvoll ist, bloß eine Denkbestimmung und nichts anderes sein kann.

In einem rein praktisch determinierten Sinn ist allerdings das gesellschaftliche Sein selbst, vor allem das Alltagsleben, voll von Tatsachen, Prozessen, Zusammenhängen etc., in denen die Negation in einem viel breiteren, aber sachlich ganz uneigentlichen Sinn gebraucht wird. Da jedem Moment in der Praxis eine Alternativentscheidung vorangeht, in der ihre Vorbereitung sich so abspielt, daß der handelnde Mensch aus der jeweiligen Situation, in der er sich befindet, eine sein zukünftiges Handeln bestimmende »Frage« herausanalysieren muß, auf die er nun seinerseits eine »Antwort« zu geben versucht. Die Beschaffenheit des Alltagslebens und die sie bewußtmachende Sprache haben zur Folge, daß diese »Antwort« zumeist auch als Bejahung beziehungsweise Verneinung der Frage zum Ausdruck gelangt. Diese Auffassungs- und Ausdrucksweise, in der unendlich scheinenden, äußerst heterogen beschaffenen Entscheidungsmasse, scheint sich oft in eine Dualität von »Ja« und »Nein« zu kristallisieren, wodurch der Anschein entsteht, als ob sie eine Basis zur ontologischen Erweiterung der logischen Dualität von Determination und Negation, von »Positivität« und »Negativität« zu bilden imstande wäre.

Das ist aber ein bloßer Schein. Logische Bestimmung und Negation haben mit der Veränderung der Wirklichkeit durch die Praxis des Menchen direkt nichts zu tun, obwohl sie — und zwar gerade deshalb — zu ihren entscheidenden unentbehrlichen Voraussetzungen gehören. Soll ein Stein geschliffen oder selbst bloß, so wie er eben ist, für eine bestimmte Verrichtung verwendet werden, so erfordert dies eine gewisse Kenntnis seiner ansichseienden wahren Beschaffenheit. Schon die anfänglichste Arbeit wäre unmöglich ohne Erkenntnis (Bestimmung und Verneinung):

obtido abstratamente pelo pensamento) devem se desenvolver todas as determinações ontológicas do ser no processo real de seu automovimento, ontológico, processual. A pioneira, revolucionária visão de mundo de Hegel, a tentativa de transformar coisidade em processualidade está, com isso, posta ante uma tarefa insolúvel. Não como se o problema de reconhecer e descrever nas coisas sua processualidade seria, em si, insolúvel; Marx já mostrou tanto sua resolutibilidade, quanto a única solução apropriada. Insolúvel é simplesmente desenvolver a partir de um ser sem determinações, apenas possível como mero produto do pensamento, aquelas determinações que são imanentes, categorias, do ser real. Na busca de um caminho convincente — lógica como ontologicamente — foi que Hegel se deparou com o conceito da negação da negação. Importava descobrir no próprio ser o momento da negação como determinação de ser. Em oposição, tentamos mostrar como a negação, enquanto determinação do pensamento é plena de sentido, é apenas uma determinação do pensamento e não pode ser outra coisa.

Contudo, em um sentido determinado, puramente prático, é no próprio ser social, antes de tudo na vida cotidiana, plena de fatos, processos, conexões, etc., onde a negação vem empregada em um sentido muito amplo, mas de fato de todo impróprio. Pois todo momento da práxis é precedido por uma decisão alternativa em cuja preparação tem lugar que o ser humano que age tem de retirar, pela análise, a partir da respectiva situação em que se encontra, uma »pergunta« que determina sua futura ação e à qual ele, de sua parte, tenta então dar uma »resposta«. A qualidade da vida cotidiana e da linguagem que a faz consciente tem por consequência que esta »resposta« na maior parte das vezes alcança expressão tanto como afirmação, quanto como negação da pergunta. Esse modo de visão e de expressão, na aparentemente infindável, extrema e heterogeamente feita, massa de decisões, parece com frequência cristalizar-se numa dualidade de »sim« e »não«, pela qual emerge a aparência de que seria capaz de constituir uma base para a ampliação ontológica da dualidade lógica de determinação e negação, de »positividade« e »negatividade«.

Todavia, isto é mera aparência. A determinação e negação lógicas não têm, diretamente, nada a ver com a alteração da realidade pela práxis do ser humano, ainda que — e exatamente por isso — pertençam ao seus pressupostos indispensáveis decisivos. Deva, para uma determinada tarefa, uma pedra ser polida ou mesmo meramente ser utilizada tal como está, isto requer um conhecimento seguro de sua verdadeira qualidade em-si-existente. Já o trabalho mais primordial seria impossível sem conhecimento (determinação e negação):

der Stein ist hart, der Stein ist nicht weich, nicht biegsam etc. Dasselbe bezieht sich auch auf den Prozeß der Arbeit selbst, wo die Erkenntnis, mit welchen Mitteln, mit welchem Verfahren etc. der Stein geschliffen werden könne, ebenso unentbehrlich ist. Rein vom Standpunkt der Beziehung von erkenntnismäßiger Vorbereitung und praktischer Durchführung besteht demzufolge weder ontologisch noch logisch ein prinzipieller Unterschied zwischen den — sicher höchst primitiven — Erwägungen der erst werdenden[126] Menschen am Anfang ihrer Arbeitsperiode und dem raffiniertesten »team work« einer modernen großen Fabrik, so unüberbrückbar die konkreten Gegensätze zwischen ihnen sonst erscheinen mögen. Darum konnten wir bereits früher die Haupttypen einer derartigen—für die Praxis unentbehrlichen, jedoch von ihr dem Wesen nach unterschiedenen — logischen Negation in abstrakt-verallgemeinerten Typen zum Ausdruck bringen.

Das »Ja« und »Nein« der generellen Praxis ist jedoch anders beschaffen. Sie werden immer mit einer konkreten Beschaffenheit des Seins — sei es Natur oder Gesellschaft oder eine Wechselbeziehung beider — konfrontiert. Je nach der Entwicklungsstufe sich auf eine mehr oder weniger adäquate Erkenntnis des Seins stützend, handelt es sich hier um die Frage: wie verhalten wir uns zu dem Geradesosein eben dieses Seins? Und dieses praktische Verhalten zum Sein, als jeweiligem Objekt der konkreten Praxis, wie wir es bei der Analyse der Arbeit ausführlich gezeigt haben, ist untrennbar mit dem Akt des Wertens verbunden. Das ist im vorurteilslos betrachteten Alltagsleben überall feststellbar und entwikkelt sich, ohne die Beziehung zu dieser Basis bei allen entscheidend wichtigen, formellen wie inhaltlichen Umwälzungen je vollständig zu verlieren, bis zu den höchsten Formen der menschlichen Praxis. Hier können wir diesen Problemkomplex nur in der allgemeinsten Weise berühren. Der entscheidende Unterschied zu den früher behandelten Fällen ist, daß es sich hier nur um die Vorbereitung des Verhältnisses von (richtiger) Affirmation und Negation (der falschen) handelt, vor allem um das Bejahen oder Verneinen dessen, wie ein gegebenes Geradesosein in den Augen der Vollstrecker der jeweiligen Altenativentscheidungen in naher oder weiter Zukunft beschaffen sein soll: Ob ein Vater darüber zu entscheiden hat, ob er seinen Sohn bestrafen soll oder nicht, ob eine Partei sich berät, ob im Staat diese oder jene Institution (eventuell die gesamte Staatsform) beibehalten, modifiziert oder abgeschafft werden soll, zeigt das entscheidende Verhalten zur Wirklichkeit vor allem darin, daß das Ja oder Nein sich entscheidend nicht auf die allgemeine Beschaffenheit des Seins überhaupt, auf seine Objektivität im allgemeinen Sinn beziehen, sondern auf das Seinsollen oder Nichtseinsollen (mit allen Zwischenstufen) eines jeweils konkreten — durch Praxis zu schaffenden — Geradesoseins. Darin ist selbstredend vorausgesetzt, daß einerseits dieses Geradesosein als Sein irgend

126 {Nota da tradução} Grifado segundo um traço no manuscrito (p.125) que parece indicar um grifo. Em Scarponi (p.124) e em Benseler esse grifo não aparece, assim com em Monville (p.170) e Vaisman (162).

a pedra é dura, a pedra não é macia, nem flexível, etc. O mesmo se aplica também ao próprio processo de trabalho, onde o conhecimento, com quais meios, com quais procedimentos, etc., a pedra pode ser polida, é igualmente imprescindível. Puramente do ponto de vista da relação da preparação cognoscitiva e da implementação prática, não se interpõe uma diferença de princípio quer ontológica, quer lógica, entre as considerações — certamente muito primitivas — dos primeiros que se tornaram humanos no início do seu período do trabalho, e o mais refinado »*team work*« de uma grande fábrica moderna, por mais insuperáveis que possam, ademais, aparentar as concretas oposições entre eles. É por isso que já pudemos anteriormente exprimir os principais tipos de uma tal negação lógica em tipos universalizados-abstratos – indispensáveis para a práxis, todavia dela distinta na essência.

O »sim« e o »não« da práxis geral é, todavia, feito de outra maneira. São sempre confrontados com uma qualidade concreta do ser — seja natureza, sociedade ou uma inter-relação entre elas. De acordo com o patamar de desenvolvimento que se apoia em um conhecimento mais ou menos adequado do ser, trata-se aqui da questão: como nos comportamos para com o ser-precisamente-assim justamente desse ser? E este comportamento prático para com o ser, enquanto objeto respectivo da práxis concreta, como pela análise do trabalho mostramos detalhadamente, é inseparavelmente combinado ao ato do valorar. Isto, para um considerar sem preconceitos da vida cotidiana, é constatável por todos os lugares e se desenvolve até as formas mais elevadas da práxis humana, sem perder completamente a relação com esta base, em que pesem todos os revolvimentos, por mais decisivamente importantes, formais bem como de conteúdo. Aqui apenas podemos tocar nesse complexo de problemas do modo o mais geral. A diferença decisiva para com os casos anteriormente tratados é que se trata aqui apenas da preparação da relação da (correta) afirmação e negação (do falso), sobretudo, a aprovação ou reprovação acerca de como um dado ser-precisamente-assim, aos olhos de quem executa as decisões alternativas, deve ser feito num futuro próximo ou distante: se um pai tem que decidir se deve ou não punir seu filho, se um partido discute se deve manter, modificar ou abolir esta ou aquela instituição do Estado (eventualmente, a forma Estado como um todo), mostra-se o comportamento decisivo para com a realidade, sobretudo quando o sim ou não não se refere decisivamente à qualidade geral do ser, à sua objetividade em sentido geral, mas ao dever-ser ou não-dever-ser (com todos os patamares intermediários) de cada ser-precisamente-assim concreto — a criar-se através da práxis. Pressupõe-se aí, evidentemente, que, de um lado, este ser-precisamente-assim, enquanto ser,

wie vorhanden ist, andererseits, wie der Mensch sich dazu, den seienden Charakter immer zur Kenntnis nehmend, zu verhalten hat. Daraus folgt weiter, daß keineswegs eine Entscheidung darüber gefällt wird, ob etwas zum Seienden Erklärtes wirklich ein Seiendes ist (unser Beispiel: es gibt siebenköpfige Drachen oder es gibt sie nicht), sondern über das Verhalten des Menchen in seiner Praxis zu etwas Geradesoseiendem, dessen nicht bezweifeltes Sein die seinshafte Voraussetzung einer jeden normalen Alternativentscheidung darüber, ob es sein soll, bildet. Allgemein gesprochen bedeutet das soviel: wenn die Praxis etwa auf die Vernichtung eines Nichtseinsollendes gerichtet ist, so ist in diesem Setzen gerade das Sein des betreffenden Gegenstandes bejaht. Ein Republikaner leugnet nicht das Sein der Monarchie, sondern deren Seinsollen; ohne eine Anerkennung ihres Seins, wäre sein ganzes praktisches Verhalten sinnlos. Ob nun solche Akte (oder die Mittel ihrer Durchsetzung) real sind, ist gleichfalls nicht ausschlaggebend, wenn nur der Akt der Verneinung eine gesellschaftliche Wirklichkeit besitzt. Magie wie Utopie wollen real nicht seiende Gegenständlichkeiten setzen; jedoch nur ihre gesamte Haltung muß eine — den jeweiligen Verhältnissen entsprechende — gesellschaftliche Realität besitzen. Da jedoch in diesen praktischen Entscheidungen von konkret bestimmten Erscheinungsformen des Seins die Rede ist, da also die jeweilige Entscheidung jeweils bloß ein Moment eines konkreten Prozesses der Praxis sein kann, erscheinen »Bejahen« und »Verneinen« nie in ihren eigentlich logischen, vereinfacht-abstrakten Formen, sondern als konkrete Momente eines konkret-vielseitigen Prozesses. Die Skala der »Negation« reicht also von einfacher, eventuell stiller Abneigung über ein gleichgültiges Dulden bis zum Wollen der totalen Vernichtung des betreffenden Geradesoseins. Und jede solche Stellungnahme ist nie in logisch abgeklärter Abstraktion das, was sie ist, sondern entspricht ihrer Rolle als Moment des Gesamtprozesses. Reduziert man sie auf ein abstraktes Bejahen oder Verneinen, so verfälscht man gerade ihre konkret seiende Beschaffenheit. Denn man vergesse nicht: die Ausdrücke Bejahen und Verneinen, die in wirklich logischen Zusammenhängen das wirkliche Sein der jeweiligen Aussagen verkörpern, sind auf diesem Gebiet einfache, zuweilen bloß gefühlsmäßige, sprachliche Ausdrücke, die zwar unter Umständen einiges, sogar Wichtiges aus der Erkenntnisgrundlage der betreffenden Entscheidung offenbaren können, die aber in dem uns hier interessierenden Sinne der logisch notwendigen Eindeutigkeit einfach unerheblich, ja umkehrbar sind. Wenn ich sage: »Ich will nicht stehlen«, so besagt das ebensoviel, wie wenn ich sage: »Ich will den geltenden Gesetzen gehorchen.« Die sprachliche (gedankliche) Form der Negation hat also mit dem Akt der Alternativentscheidung keinen Zusammenhang; weder logisch noch seinsmäßig. Jede Alternativentscheidung kann, ohne wesentliche Änderung

de algum modo é existente e, de outro, como o ser humano tem de se comportar para com ele, tomando sempre conhecimento do caráter existente. Disto não se segue, de modo algum, que uma decisão tenha sido tomada acerca de se algo proclamado como existente é realmente um existente (no nosso exemplo: há dragões de sete cabeças ou ele não existe), mas sobre o comportamento do ser humano em sua práxis para com o ser-precisamente-assim, cujo ser não dubitável constitui o pressuposto ontológico de toda decisão alternativa normal sobre se ele deve ser.[127] Dito em geral, isto significa: quando a práxis é dirigida, por exemplo, para a negação de um não-deve-ser, neste pôr afirma-se exatamente o ser do objeto concernente. Um republicano não nega o ser da monarquia, mas o seu dever-ser; sem um reconhecimento do seu ser, todo o seu comportamento prático seria sem sentido. Se, então, tais atos (ou os meios para sua execução) são reais, é igualmente não decisivo se o ato de negação possui uma realidade social. A magia tal como a utopia aspiram a pôr objetividades realmente não existentes; todavia, apenas a sua postura como um todo — correspondente às respectivas situações — tem de possuir uma realidade social. No entanto, já que nestas decisões práticas é falado de formas fenomênicas concretamente determinadas do ser, já que, portanto, sempre a respectiva decisão só pode ser um momento de um processo concreto da práxis, o »afirmar« e o »negar« jamais aparecem em suas formas lógicas próprias, abstrato-simplificadas, mas como momentos concretos de um processo multifacetado-concreto. A escala da »negação« alcança, portanto, da simples, eventualmente silenciosa, aversão, de uma indiferente tolerância até o desejo de total aniquilação do ser-precisamente-assim concernente. Cada uma de tais tomadas de posição não é jamais aquilo que é na abstração logicamente clarificada, mas corresponde seu papel ao momento do processo como um todo. Ao reduzí-las a uma afirmação ou negação abstratas, falsifica-se precisamente sua concreta qualidade existente. Pois, que não se esqueça: as expressões afirmar e negar, que corporificam em reais conexões lógicas o ser real das respectivas declarações, nesta esfera são simples, ocasionalmente meramente emotivas, expressões linguísticas que, sob circunstâncias, podem até revelar algo de importante sobre a base do conhecimento da decisão concernente, mas que, no sentido que aqui nos interessa da logicamente necessária inequivocabilidade, são simplesmente insignificantes, mesmo reversíveis. Se eu digo: »Não quero roubar« digo o mesmo de quando eu digo: »Quero obedecer às leis em vigor«. A forma linguística (intelectual) da negação não tem, portanto, nenhuma conexão com o ato da decisão alternativa; nem lógica, nem ontologicamente. Toda decisão alternativa pode vir expressa em forma afirmativa ou negativa sem alteração

127 {Nota da tradução} A transcrição por Benseler desta sentença, tanto quanto pudemos dizer, está correta (manuscrito, p.126). As traduções seguiram alternativas um pouco distintas. Scarponi (p.125): »Ne segue inoltre che non viene in nessun modo stabilito se qualcosa che è stato dichiarato essente sia realmente un essente (per esempio: esistono i draghi a sette teste oppure non esistono), ma [si ha] invece il rapportarsi dell'uomo nella sua prassi a qualcosa che-è-proprio-così e il cui essere, non mes so in dubbio, rappresenta il presupposto ontologico di ogni nor male decisione alternativa circa la questione se esso debba es sere.« Vaisman (p.163): »Daí resulta, ainda, que não se decide se algo declarado existente realmente seja um existente (nosso exemplo: há ou não há dragões de sete cabeças), mas decidimos sobre a postura do ser humano em sua práxis com algo propriamente-assim-existente, cujo ser, não sujeito a dúvidas, representa a pressuposição ontológica de cada decisão alternativa normal sobre se deve ou não ser assim.« Monville (p.171-2): »Il en résulte que la décision ne porte absolument pas sur une question d'existence (comme dans notre exemple, les dragons à sept têtes existent-ils ou non) mais sur l'attitude de l'homme, dans sa praxis, face un donné spécifique dont l'existence inquestionnnée constitue le présupposé ontologique de toute décision alternative nornale sur le fait de savor s'il doit (*soll*) ou non exister.«

ihres Gehaltes in bejahender oder in verneinender Form ausgedrückt werden. So sehr also in der Unmittelbarkeit des Alltagslebens die Gefühlsakzente des »Ja« und des »Nein« höchst charakteristisch zu werden pflegen, so wenig ist der praktische Sinn einer Aussage an ihre bejahende oder verneinende Ausdrucksweise gebunden. Und damit wird das Gegensatzpaar von Bejahung und Verneinung hier aus einer wirklichen gegensätzlichen Bestimmung eine Metapher oft bloß gefühlsmäßiger Stellungnahmen. Dem entspricht, daß, während im Logischen »Ja« und »Nein« eine höchst genau bestimmte Eindeutigkeit des Sinnes haben müssen, hier in allen Fällen eine unübersehbar große Skala von Gefühlsnuancen entsteht, etwa im Bejahen vom Dulden bis zur Begeisterung, im Verneinen von Abneigung, die oft die Gleichgültigkeit streift, bis zum Vernichtungswillen. Das ist jedoch keineswegs bloß eine Ungenauigkeit des sprachlichen Ausdrucks im Alltagsleben. Im Gegenteil. In der Mehrzahl der Fälle entscheiden die Nuancen solcher »Metapher« darüber, ob und wie die jeweiligen Alternativentscheidungen der Praxis gefällt werden.

Hegel war dieser Charakter des Phänomens keineswegs völlig verborgen. Wenn er z. B. in der »Rechtsphilosophie« die Strafe als Verwirklichung der Negation der Negation darstellt, geht er von der »Nichtigkeit« des Verbrechers aus. »Das Nichtige ist das, das Recht als Recht aufgehoben zu haben.« Darum ist »die Tat des Verbrechers ... nicht ein Erstes, Positives, zu welchem die Strafe als Negation käme, sondern ein Negatives, so daß die Strafe nur Negation der Negation ist«.[128] Nun ist nichtig in der Tat, besonders wie bei Hegel, mit der Absolutheit von Recht und Staat kontrastiert, eine bestimmte, freilich dem Wesen nach schwache Form der Negation im strikt juristischen Sinn. In der gesellschaftlichen Wirklichkeit bezeichnet jedoch das gegengesetzliche Handeln keineswegs die reale, allgemeine Form des Gesetzesüberschreitens. Marx charakterisiert z. B. das Verhalten des Bourgeois zu den eigenen Gesetzen seiner Gesellschaft so: »Der Bourgeois verhält sich zu den Institutionen seines Regimes wie der Jude zum Gesetz; er umgeht sie, sooft es tunlich ist, in jedem einzelnen Fall, aber er will, daß alle anderen sie halten sollen.«[129] Ist das nun Bejahung oder Negation der geltenden Gesetze? Obwohl es sicher dem Durchschnitt des gesellschaftlichen Seins im Kapitalismus entspricht.[130]Aus der Feststellung der Nichtigkeit wurde in der Praxis der Regel nach ein gleichgültiges Unbeachtetlassen; keineswegs ergaben sich die notwendigen von Hegel beschriebenen Reaktionsfolgen. (Sogar auf rechtlichem Gebiet: minima

128 {53} Hegel: Rechtsphilosophie, § 97. Zusatz.

129 {54} MEGA I/5, S. 162.

130 {Nota da tradução} A passagem assinalada com sublinhado faz parte de uma anotação separada que Lukács indicou que deveria ser acrescida à página 128 do manuscrito. Contudo, não há no manuscrito qualquer indicação de onde deveria ocorrer esta inserção. Scarponi fez a mesma escolha de local para a inserção. É razoável supor que Benseler seguiu, aqui, Scarponi.

essencial de seu conteúdo. Tanto mais, portanto, na imediaticidade da vida cotidiana, os acentos emotivos do »sim« e do »não« costumam ser altamente característicos, tanto menos o sentido prático de uma proposição está ligado à sua forma de expressão afirmativa ou negativa. E assim, o par de opostos de afirmação e negação aqui se converte, de real determinação opositiva, em uma metáfora de tomada de posição com frequência meramente afetiva. Correspondentemente, enquanto nos »sim« e »não« lógicos tem de haver uma altamente precisa inequivocabilidade de sentido, aqui surge, em todos os casos, uma vasta, incalculável, escala de nuanças afetivas, que se estende, por exemplo, na afirmação, da tolerância ao entusiasmo e, na negação, da aversão que muitas vezes toca à intolerância, até o desejo de destruição. Isto, todavia, de maneira alguma é uma mera imprecisão da expressão verbal na vida cotidiana. Ao contrário. Na maior parte dos casos as nuances de tal »metáfora« decidem se e como serão tomadas as respectivas decisões alternativas da práxis.

Para Hegel, este caráter do fenômeno não era de modo algum completamente oculto. Quando, p.ex., na »Filosofia do Direito«, descreve a pena como realização da negação da negação, parte da »nulidade« do criminoso. »O nulo é ter superado o Direito como Direiro.« Por isso, »o ato do criminoso (...) não é algo primeiro, positivo, ao qual sobrevém a pena como negação, mas algo negativo, de modo que a pena é apenas negação da negação«[131]. Então é trivial na ação, especialmente como em Hegel, com a absolutidade no contrastar de Direito e Estado, uma forma determinada, admissivelmente fraca por essência, da negação em sentido jurídico estrito. Na realidade social, contudo, o ato contrário à lei não descreve de maneira alguma a forma real, geral de violar a lei. Marx, por exemplo, caracteriza o comportamento do burguês para com as próprias leis da sua sociedade, deste modo: »O burguês comporta-se com as instituições de seu regime como o judeu com a lei; ele a contorna, sempre que isso é possível, em todos os casos singulares, mas quer que todos os demais a cumpram.«[132] É isso uma afirmação ou negação das leis vigentes? E, todavia, corresponde seguramente à média do ser social no capitalismo.[133] Da constatação da nulidade vem a ser na práxis usualmente um indiferente ignorar; de maneira alguma se dão as necessárias reações consequentes descritas por Hegel. (Mesmo na esfera legal: *minima*

131 {53} Hegel: Rechtsphilosophie, § 97. Zusatz. {Nota da tradução} Na edição brasileira (Hegel: Princípios da filosofia do direito. Martins Fontes, São Paulo, 1997) não há o Adendo em que se encontra a citação.

132 {54} Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p.181.

133 {Nota da tradução} Cf. nota 130, ao lado.

non curat praeter.) Ob also die Strafe als Reaktion auf das Verbrechen auf diese Weise wirklich erklärt werden kann, bleibt auch nach ihrer Hegelschen Ableitung als Negation der Negation ganz im Dunkel.

Der Natur der Sache entsprechend zeigt sich dies in noch krasserer Weise in der »Logik« selbst, wo gerade die Negation der Negation jenes ontologisch-logische Wundermittel sein soll, mit deren Hilfe aus einem bestimmungslosen Sein, das also eigentlich gar kein Sein ist (bei Hegel selbst: Sein = Nichts[134]) das bestimmungsmäßig vollentfaltete echte Sein (bei Hegel Wirklichkeit) hervorgezaubert werden soll. Das ist, wenn man einmal die idealistische, das Sein ununterbrochen logisierende Auffassung Hegels akzeptiert, eine sogar faszinierende Systemkonzeption. Aber aus der Sache selbst folgt, daß ihre konkreten Demonstrationen keine Überzeugungskraft besitzen können. So wird, als wichtige Station auf dem Wege dieser Ableitung erklärt: »Das Etwas ist die *erste Negation der Negation*.« Um jedoch zu zeigen, daß es sich hier nicht einfach um die »Omnis determinatio est negatio« handelt, sondern wirklich darüber real prozeßhaft hinausführend, um die Negation der Negation, ist Hegel gezwungen, bei dem Versuch einer Ableitung des noch sehr abstrakten, wenig inhaltsvollen Etwas bereits die aus ihm auf diesem Wege »später« »entwickelten« (?) konkreteren Daseinsformen als Beweise anzuführen: »Dasein, Leben, Denken u. s. f. bestimmt sich wesentlich zum *Daseienden, Lebendigen, Denkenden* (Ich) u. s. f. Diese Bestimmung ist von der höchsten Wichtigkeit, um nicht bei dem Dasein, Leben, Denken u. s. f. auch nicht bei der Gottheit (statt Gottes), als Allgemeinheiten stehen zu bleiben.«[135] Um also den Prozeß, wie aus dem als Abstraktion noch nicht Seienden sich die bestimmten Seinsweisen dialektisch entwickeln, zu erklären, wird der Prozeß selbst, obwohl er noch keineswegs abgeleitet ist, als »Beweis« seiner selbst angeführt. »Das Negative des Negativen ist als *Etwas* nur der Anfang des Subjekts; — das Insichsein nur erst ganz unbestimmt. Es bestimmt sich fernerhin zunächst als Fürsichseiendes und so fort bis es erst im Begriff die konkrete Intensität des Subjekts erhält. Allein diesen Bestimmungen liegt die negative Einheit mit sich zu Grunde. Aber dabei ist die Negation als *erste,* als Negation *überhaupt* wohl zu unterscheiden von der zweiten, der Negation der Negation, welche die konkrete, absolute Negativität, wie jene erste dagegen nur die abstrakte Negativität ist.«[136] Hier ist die Doppelseitigkeit der Hegelschen Philosophie klar sichtbar. Es ist seine Genialität, daß er die Welt der Gegenständlichkeit als einen

134 {Nota da tradução} No manuscrito (p.128), lê-se »Sein=Nicht«. Benseler editou como »Sein/Nichts«. Scarponi leu o oposto (p.127): »essere ≠ nulla«. Vaisman (p.165) seguiu Benseler, o mesmo fez Monville (p.174).

135 {55} Hegel Werke, Bd. 3, Berlin 1841, S. 114.

136 {56} Ebd.

non curat praetor.) Portanto, se a pena como uma reação ao crime pode, desse modo, ser realmente esclarecida, permance de todo no escuro mesmo após a sua dedução hegeliana como negação da negação.

A natureza da coisa correspondentemente mostra-se de modo ainda mais crasso na própria »*Lógica*«, onde precisamente a negação da negação deve ser aquele milagre lógico-ontológico com a ajuda do qual, de um ser sem determinações, portanto que nem é verdadeiramente um ser (pelo próprio Hegel: ser = nada), deve ser conjurado o autêntico ser determinado plenamente desdobrado (para Hegel, a realidade). Uma vez que se aceite a visão idealista de Hegel, ininterruptamente logicizante do ser, isto até mesmo é uma fascinante concepção de sistema. Contudo, segue da própria coisa, que suas demonstrações concretas não podem possuir qualquer força de persuasão. Assim, como etapa importante no percurso dessa dedução, esclarece: »O algo é *a primeira negação da negação*«. E contudo, para mostrar que aqui não se trata simplesmente do »*Omnis determinatio est negatio*«, mas processos verdadeiramente reais que conduzem para além dela, em sua tentativa de uma dedução a partir de algo ainda muito abstrato, de pouco conteúdo, para a negação da negação, Hegel é forçado a citar como provas as formas de existência concretas que, neste percurso, »desenvolveram-se« (?) »mais tardiamente«: »Ser-aí, vida, pensar, etc., determinam-se essencialmente para *aquilo que é aí, o que vivem, o pensante* (o Eu), etc. Essa determinação é de importância suprema, para não permanecer no ser-ai, na vida, no pensar, etc., não permanecer também na divindade (em vez de Deus), como universalidades.«[137] E, portanto, para esclarecer como se desenvolvem dialeticamente modos de ser determinados partindo da abstração ainda não existente, o próprio processo, que todavia de maneira alguma foi deduzido, é citado como sua própria »prova«. »O negativo do negativo é, como *algo*, apenas o início do sujeito; — o ser dentro de si, ainda no começo inteiramente indeterminado. Ele se determina ulteriormente, em primeiro lugar, como aquilo que é para si, e assim por diante, até ele receber apenas no conceito a intensidade concreta do sujeito. Todas essas determinações têm como fundamento a unidade negativa consigo. Mas, nisso, a negação como *primeira,* como negação *em geral,* precisa ser diferenciada da segunda, da negação da negação que é negatividade concreta, *absoluta*, como aquela primeira é, ao contrário, apenas a negatividade abstrata.«[138] Aqui, é claramente visível a duplicidade da filosofia hegeliana. É sua genialidade a de tentar compreender o mundo da objetividade como um

137 {55} Hegel: Ciência da Lógica, 1. A doutrina do ser, Vozes, Petrópolis, 2016, p.120. {Nota da tradução} Vaisman (p.165) e Scarponi (p.128) e Monville (p.174). introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.129)e em Benseler.

138 {56} Hegel: Ciência da Lógica, 1. A doutrina do ser, Vozes, Petrópolis, 2016, p.120. {Nota da tradução} Vaisman (p.166), Scarponi (p.128) e Monville (p.175). introduziram aqui uma segunda quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.129) e em Benseler.

Prozeß aufzufassen versucht, in welchem die höheren Formen (kraft seiner Irreversibilität) sich aus den niedrigeren notwendig entwickeln und nicht von vornherein gegeben sind. Da er jedoch den Prozeß dieser Genesis dem Wesen nach als eine logische Ableitung des Konkreten aus dem Abstrakten auffaßt, muß er an den echten Entwicklungskategorien des prozessierenden Seins achtlos vorbeigehen, die Entwicklung damit auf den Kopf stellen und die — immer nur post festum eintretende — logische Ableitung des Konkreten aus dem Abstrakten als den Prozeß selbst auffassen. Hegel übersieht dabei, daß selbst logisch das Abstrakte nur aus dem Konkreten entwickelt werden kann und nicht umgekehrt wie bei ihm. Es ist verständlich, daß er dabei — Spinoza »dialektisch« machend — auf die Negation der Negation als Motor des Prozesses verfallen ist. Es ist aber ebenso verständlich, daß diese Methode im ganzen wie im einzelnen versagen mußte.

Schwerer verständlich ist, daß der im allgemeinen so hellsichtige und der Realität hingegebene Engels hier keine prinzipiell vernichtende Kritik an Hegel geübt, sondern sich damit begnügt hat, die idealistische Konstruktion der Negation der Negation materialistisch »auf die Füße zu stellen«, das heißt nachzuweisen, »daß die Negation der Negation in den beiden Reichen der organischen Welt *wirklich vorkommt*«. Als solcher Beweis dient das Gerstenkorn: »Findet solch ein Gerstenkorn die für es normalen Bedingungen vor, fällt es auf günstigen Boden, so geht unter dem Einfluß der Wärme und der Feuchtigkeit eine eigene Veränderung mit ihm vor, es keimt; das Korn vergeht als solches, wird negiert, an seine Stelle tritt die aus ihm entstandene Pflanze, die Negation des Korns.«[139] Was Engels hier beschreibt, ist ein normaler Entwicklungsprozeß im Bereich des organischen Seins, wobei vielfach Formenwechsel der Gegenstände in verschiedenen Weisen, als Momente ihrer Reproduktionsprozesse vorkommen können, zumeist allmählich, in einzelnen Fällen als rapide Formenwechsel. Wo ist aber dabei eine Negation (und gar eine Negation der Negation) im Sein selbst auffindbar? Wenn wir der Übertragung der logischen Negation auf Umwandlungsprozesse des Seins die äußersten Konzessionen machen, so kann höchstens der Tod, als Abschluß eines jeden Reproduktionsprozesses im Organismus als Negation des Lebens aufgefaßt werden, da hier sein gesamter Komplex zu funktionieren aufhört und damit simultan alle seine materiellen Bestandteile nur mehr zu Stoffen etc. in der anorganischen Natur werden. Es gibt keinen vernünftigen Grund, derartige Formenwechsel des normalen Reproduktionsprozesses (etwa Welken und Abfall-

139 {57} Anti-Dühring, MEGA, S. 139.

processo no qual as formas mais elevadas (em virtude de sua irreversibilidade) se desensonvolvem necessariamente a partir das inferiores e não são dadas de antemão. Mas, já que ele concebe esta gênese, segundo a essência, como uma derivação lógica do concreto a partir do abstrato, tem de necessariamente passar descuidadamente ao largo das autênticas categorias de desenvolvimento do ser processual, o desenvolvimento é com isso colocado de cabeça para baixo e a dedução lógica do concreto, a partir do abstrato — que sempre apenas ocorre *post festum* —, é compreendida como o próprio processo. Hegel aqui desconsidera que, até mesmo logicamente, o abstrato apenas pode se desenvolver do concreto e não o reverso, como nele. É compreensível que ele — ao tornar Espinosa »dialético« — tenha se deparado com a negação da negação como motor do processo. Mas é do mesmo modo compreensível que esse método tinha de falhar no todo bem como em suas partes.

Mais difícil de compreender é que, o em geral tão lúcido e fiel à realidade, Engels, não tenha exercido aqui nenhuma aniquiladora crítica de princípio a Hegel, e que tenha se satisfeito em »colocar« materialisticamente »sobre os pés« a construção idealista da negação da negação, ou seja, em detectar que »a negação da negação pode ser *realmente encontrada* nos dois reinos do mundo orgânico.« O grão de cevada serve como evidência: »Porém, se um desses grãos de cevada encontra as condições que lhe são normais, ao cair em solo propício, ocorre com ele, sob a influência do calor e da umidade, uma mudança bem própria: ele germina; o grão desaparece como tal, é negado, e seu lugar é tomado pela planta que dele surgiu, que é a negação do grão.«[140] O que Engels aqui descreve é um processo normal de desenvolvimento na esfera do ser orgânico no qual podem encontrar-se, de diversas maneiras, múltiplas mudanças de forma dos objetos como momentos de seu processo reprodutivo, na maior parte das vezes gradualmente, em alguns casos singulares como rápida mudança de formas. Contudo, no próprio ser, onde é encontrável uma negação (e, ainda mais, uma negação da negação)? Quando fazemos a extrema concessão da transferência da negação lógica ao processo de transformação do ser, no máximo pode-se conceber a morte, enquanto conclusão de todo processo de reprodução no organismo, como negação da vida, já que aqui seu complexo como um todo cessa de funcionar e, simultaneamente, todos os seus componentes materiais (*materiellen*) tornam-se meros materiais (*Stoffen*) na natureza inorgânica. Não há absolutamente nenhum fundamento racional para se compreender tais mudanças de forma do processo reprodutivo normal (por exemplo, o murchar e cair

140 {57} Engels: Anti-Dühring. Ed. Boitempo, São Paulo, 2015, p.165.

len der Blätter im Herbst, Wiederwachsen im Frühling) als Negation und Negation der Negation von irgend etwas aufzufassen. Dazu bewährt sich dieses zweigliedrige Schema nur in ganz bestimmten Fällen eines solchen Falles im Reproduktionsprozeß. Die Geburt der Säugetiere zeigt nichts, nicht einmal analogisch ähnliches. Und wenn Engels, um diese »allgemeine Gesetzlichkeit« zu illustrieren, sich auf die Schmetterlinge beruft, so ist er gezwungen hinzuzufügen: »Daß bei anderen Pflanzen und Tieren der Vorgang nicht in dieser Einfachheit sich erledigt, daß sie nicht nur einmal, sondern mehrmal Samen, Eier oder Junge produzieren, ehe sie absterben, geht uns hier noch nichts an; wir haben hier nur nachzuweisen, daß die Negation der Negation in den beiden Reichen der organischen Welt *wirklich vorkommt*.«[141] Damit ist aber gerade die angeblich gesetzmäßige Struktur der Negation der Negation zerstört und widerlegt. Bei Annahme eines allgemeinen Formenwechsels im Reproduktionsprozeß kann ihre Zahl als gleichgültig betrachtet werden; nicht so, wenn sich darin die Negation der Negation verwirklichen soll. Wenn wir aber den realen Prozeß der Reproduktion der Schmetterlinge betrachten, so handelt es sich nicht um das zuerst negierende, dann negierte Ei im Laufe des Entstehens neuer Schmetterlinge, sondern um die Reihe: Ei — Raupe — Puppe — Schmetterling, also nicht um eine Negation der Negation, sondern um die Negation der Negation der Negation. Die Anwendung des Hegelschen Schemas auf die Natur wird von den Tatsachen in eine Karikatur ihres Selbst verwandelt. Und diese Annahme ist um so überflüssiger, als der Prozeß auf Grund des koordinierten Kategorienpaares, Kontinuität und Diskontinuität, über welches später ausführlich die Rede sein wird, leicht verständlich wird.

Nicht viel besser steht die Sache mit den anderen Beispielen. Man muß kein Fachmann in der Methodologie der Mathematik sein, um zu bestreiten, daß -a die Verneinung von +a wäre. Man nehme die so häufige und methodologisch so wichtige und fruchtbare Anwendung der Negativität wie die Koordinatensysteme. Das + ist hier ebensowenig eine Bejahung wie das - eine Verneinung. Man könnte, ohne am Wesen des Verfahrens, der Ergebnisse das Geringste zu ändern, die Zeichen + und - einfach umkehren, so wenig haben sie an sich einen »positiven« oder »negativen« Inhalt, was natürlich an ihrer Brauchbarkeit als Verhältnisbezeichnungen nichts ändert. Weiter: für Engels ist der Vollzug der Negation der Negation die Multiplikation von -a mit -a, was $+a^2$ und damit angeblich die Negation der Negation ergibt. Das Beispiel ist mathematisch vollkommen richtig, enthält aber nicht den Schatten eines Hinweises auf irgendei-

141 {58} Ebd.

das folhas no outono, o novo crescimento na primavera) como negação e negação da negação de qualquer coisa. Além disso, esse esquema binário apenas se confirma em casos bem determinados em alguns de tais casos do processo de reprodução. O nascimento dos mamíferos não mostra nada, nem sequer uma vez, analogamente similar. E quando Engels, para ilustrar essa »lei geral«, refere-se às borboletas, é compelido a agregar: »Que nas outras plantas e animais o processo não se consuma com essa simplicidade, que eles, produzem sementes, ovos ou filhotes não só uma vez mas várias, antes de morrer, não nos preocupa ainda aqui; só devemos comprovar que a negação da negação *realmente acontece* nos dois reinos do mundo orgânico«[142]. Com isso, contudo, é destruída e refutada a presumida estrutura legal da negação da negação. Pela aceitação de uma mudança geral da forma no processo de reprodução, seu número pode ser considerado sem importância; não, todavia, quando nela deve se realizar a negação da negação. Quando observamos o processo real de reprodução das borboletas, não se trata de primeiro uma negação que nega o ovo em curso do surgimento de novas borboletas, mas da série: ovo-larva-crisálida-borboleta, não uma negação da negação, portanto, mas uma negação da negação da negação. A aplicação do esquema hegeliano à natureza se transforma, pelos fatos, em uma caricatura de si mesmo. E essa aceitação é ainda mais supérflua na medida em que o processo torna-se mais facilmente compreensível com base no par categorial coordenado continuidade e descontinuidade, sobre o qual será falado em detalhes mais tarde.

As coisas não são melhores com os outros exemplos. Não se tem de ser especialista em metodologia matemárica para contestar que -a seja a negação de +a. Tome-se a tão frequente e metodologicamente tão importante e rica aplicação da negatividde como no sistema de coordenadas. O + é aqui tanto uma afirmação quanto, o - uma negação. Pode-se, sem na essência alterar o mínimo do procedimento ou do resultado, simplesmente inverter os sinais + e -, tampouco têm eles em si o conteúdo de um »positivo« ou »negativo«, o que naturalmente não altera em nada sua utilidade como signo de uma relação. Ainda mais: para Engels, a multiplicação de -a com -a é a consumação da negação da negação, $+a^2$, e isto supostamente prova a negação da negação. O exemplo é matematicamente perfeitamente correto, não contém, todavia, sombra de uma referência a qual-

142 {58} Engels: Anti-Dühring. Ed. Boitempo, São Paulo, 2015, p.166. {Nota da tradução} Vaisman (p.167) e Scarponi (p.130) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.130), em Benseler e em Monville (p.177).

ne Seinsfrage; nämlich warum gerade in der Multiplikation und nicht in der Addition die »Negation« dessen, daß — a die Negation von +a ist, zum Ausdruck kommen mußte. Die Multiplikation zeigt dazu allerdings eine rein formell brauchbar scheinende Analogie und erhält ausschließlich daraus ihre bevorzugte Stelle.

Der Problematik in der Anwendung dieses Schemas auf alle Gebiete und Prozesse des Seins ist Engels selbst nicht entgangen. Er sagt, fast selbstironisch in den abschließenden Bemerkungen über diese Problemkomplexe, daß er über den jeweiligen »*besonderen* Entwicklungsprozeß«, den er als Beispiel anführt, gar nichts sagt: »Wenn ich von allen diesen Prozessen sage, sie sind Negation der Negation, so fasse ich sie allesamt unter dies eine Bewegungsgesetz zusammen, und lasse eben deswegen die Besonderheiten jedes einzelnen Spezialprozesses unbeachtet.«[143] Diese kritisch richtige Einschränkung weist aber gerade auf die methodologische Schwäche der ganzen Konstruktion hin. Wenn nämlich eine Abstraktion aus der Verallgemeinerung realer Prozesse gewonnen wurde, so mag bei gewissen allgemeinen Darlegungen das Besondere außerhalb der Betrachtung bleiben, das Erinnern daran führt jedoch nie zu grotesken Absurditäten. Die allgemeine Feststellung etwa des »Kommunistischen Manifestes«, »die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen«, ist eine aus dem realen Prozeß gewonnene Abstraktion, im echten Sinne der Verallgemeinerung. Allerdings haben die Autoren von Anfang an ihr Gelten auf eine bestimmte Phase des Prozesses beschränkt, damit andeutend, daß die Zukunft (der Kommunismus) eine Nichtmehrgeltendbleiben dieser Verallgemeinerung herbeiführen könne. Und Engels selbst hat 1890 mit dem Hinweis, daß diese Verallgemeinerung auch einen realen Anfang in der wirklichen Geschichte des Menchengeschlechts hat, den Geltungsbereich dieser Abstraktion noch genauer seinsgemäß umgrenzt. Wenn also von dieser Verallgemeinerung ausgehend gesagt wird, der Spartacusaufstand, der von Thomas Münzer, die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals, die Bewegung der Maschinenstürmer, die Pariser Kommune seien Klassenkämpfe gewesen, so müssen wir zwar auf ihre besonderen Züge nicht immer konkret eingehen, diese würden jedoch, wenn aus irgendeinem Grunde angeführt, keine absurde Seite der Verallgemeinerung ans Licht bringen.[144]

Gerade das befürchtet jedoch Engels in seinen oben zitierten Bemerkungen. Daß die Entwicklung der Gerste ebenso ein Prozeß der Negation der Negation sei wie die Integralrechnung, muß nur ausgesprochen werden, um ihre absurden Seiten

143 {59}Ebd. S. 544.

144 {Nota da tradução} No manuscrito (p.131), finda-se aqui um parágrafo. Benseler não o indicou, o mesmo fez Scarponi (p.132). Vaisman (p.169) e Monville (p.178), possivelmente, seguiram a Benseler.

quer questão ontológica; para ser exato, porque justamente na multiplicação e não na adição tem de se exprimir a »negação« pela qual -a é a negação de +a? A multiplicação mostra, de fato, uma aparente analogia puramente formalmente útil e recebe, exclusivamente por isso, seu lugar privilegiado.

O problemático da aplicação desses esquemas a todas as esferas e processos do ser não escapou ao próprio Engels. Diz ele, quase autoironicamente, nas observações conclusivas sobre este complexo de problemas que os exemplos citados não dizem absolutamente nada sobre cada »processo de desenvolvimento *particular*«: »Se digo de todos esses processos que são negação da negação, é porque os reúno todos sob essa única lei de movimento, e por isso ignoro as particularidades de cada processo singular especial.«[145] Essa correta qualificação crítica aponta, contudo, justamente à debilidade teórica de toda a construção. A saber, quando se conquista uma abstração pela generalização do processo real, pode permancer fora da consideração de certas exposições gerais o particular, cujo relembrar, contudo, jamais conduz a absurdidades grotescas. A constatação geral, por exemplo, do »Manifesto Comunista«, »a história de toda a sociedade até aqui, é a história das lutas de classes«, é uma abstração conquistada do processo real, no autêntico sentido da generalização. Contudo, os autores limitaram, desde o início, a sua validade a uma fase determinada do processo, com isso indicando que o futuro (o comunismo) poderia conduzir a um não-mais-permanecer-válido desta generalização. E o próprio Engels, em 1890, com a referência de que esta generalização também tinha um início real (*realen*) na história real (*wirklichen*) da humanidade, ontologicamente definiu de modo ainda mais preciso a esfera de validade desta abstração. Se, partindo dessa generalização, for dito que a revolta de Espártaco, a de Thomas Münzer, a acumulação primitiva do capital, o movimento luddista, a Comuna de Paris, foram lutas de classe, não temos de sempre nos deter concretamente em seus traços particulares; estes, contudo, se mencionados por alguma razão, não trazem à luz nenhum aspecto absurdo da generalização.[146]

É exatamente isso, todavia, que Engels teme em suas observações acima citadas. Que o desenvolvimento da cevada seja igualmente um processo de negação de negação como o cálculo integral, tem de apenas ser enunciado para que mostre seus

145 {59} Engels: Anti-Dühring. Ed. Boitempo, São Paulo, 2015, p. 170-1, com modificação.

146 {Nota da tradução} Esta quebra de par[agrafo não aparece em Vaisman (p.169), em Monville (p.178). e em Scarponi (p.132). Está presente em Benseler e no manuscrito (p.131).

zu zeigen. Das ist bei Verallgemeinerungen, die wirklich aus dem Sein selbst gewonnen wurden, nicht der Fall. Klassenkampf ist eine solche, wie Marx zu sagen pflegt, »vernünftige« Abstraktion. Wenn ich nun den Spartacusaufstand und die ursprüngliche Akkumulation unter dem allgemeinen Begriff des Klassenkampfes zusammenfasse, muß ich zwar von sehr vielen konkreten Besonderheiten absehen, beide Prozesse besitzen aber gerade jene besonderen Seinsbestimmungen, die diese Verallgemeinerung rechtfertigen. Tue ich das gleiche mit Gerstenkorn und Integralrechnung, so tritt, auch nach Engels, eine deutliche Absurdität zutage. Man sage nicht: es handle sich im Falle der Negation der Negation um eine höhere, allgemeinere Form der Gesetzmäßigkeit. Auch das stimmt nicht. Denn ich kann, ohne das Gebiet der Absurdität auch nur zu streifen, behaupten: die Geologie zeigt die Irreversibilität von Naturprozessen ebenso deutlich wie die Geschichte Frankreichs die der geschichtlichen. Auch hier haben die konkreten besonderen Momente der beiden Phänomengruppen nichts miteinander zu tun; die Irreversibilität des Prozesses selbst bildet jedoch hier wie dort die reale Grundlage der jeweiligen Besonderheiten. Das ist aber, wie Engels selbst richtig fühlt, bei der Anwendung des »Gesetzes« von der Negation der Negation auf Gerstenkorn und Integralrechnung nicht möglich, ohne in den Bereich der Absurditäten zu geraten, weil eben dieses »allgemeine Gesetz« nicht aus Entwicklungen des Seins selbst gewonnen wurde, sondern »von außen«, aus völlig anderen Gebieten auf jedes beliebige Sein willkürlich angewendet wurde.

Hier zeigt sich, wie entscheidend wichtig eine ontologische Kritik logischer, erkenntnistheoretischer, methodologischer etc. Gedankenkonstruktionen ist. Hegel hat das, weil er eben generell die Seinsprobleme logisiert hat, aus Gründen der Fundierung und Abrundung seiner Systemkonstruktion versäumt. Und da Engels in seiner Hegel-Kritik hier nicht wirklich radikal bis an die Wurzeln ging, wie Marx schon am allerersten Anfang seiner Tätigkeit, hat er die notwendige Kritik der Logisierung von Seinszusammenhängen nicht nur versäumt, sondern sogar den notwendig vergeblichen Versuch unternommen, die Hegelsche Konstruktion durch Beispiele aus Natur, Gesellschaft und Philosophie plausibel zu machen. Es ist, historisch betrachtet, verständlich, daß eine philosophische Zusammenfassung aller Entwicklungszusammenhänge in einem Zeitalter, in welchem die Marxsche Arbeiterbewegung einem bornierten und seelenlosen Empirismus und Eklektizismus im bürgerlichen Lager gegenüberstand, die Lehre von der Negation der Negation auf viele faszinierend wirken konnte, als weltgeschichtliche, ja universalphilosophische Zusammenfassung der Unvermeidlichkeit der sozialistischen Problemlösungen. Heute scheint es uns nicht mehr notwendig, auf die konkreten Quellen von Engels› Irrtum näher einzuge-

lados absurdos. Esta não é o caso das generalizações que foram realmente obtidas a partir do próprio ser. Luta de classes é uma das tais abstrações »razoáveis«, como Marx costumava dizer. Quando sumarizo a revolta de Espártaco e a acumulação primitiva sob o conceito geral de luta de classes, tenho, de fato, de abandonar muitíssimas particularidades concretas, mas ambos os processos possuem precisamente aquelas determinações ontológicas que justificam tal generalização. Se faço o mesmo com o grão de cevada e o cálculo integral, emerge, mesmo segundo Engels, uma evidente absurdidade. Que não se diga: trata-se aqui de um caso de negação de negação de uma forma mais elevada, mais geral, da legalidade. Também isto não é correto. Pois, sem sequer me aproximar da esfera do absurdo, posso arguir: a geologia mostra a irreversibilidade dos processos naturais tão claramente quanto, a história da França, a dos processos históricos. Também aqui os momentos específicos concretos de ambos os fenômenos nada têm a ver uns com os outros; a própria irreversibilidade dos processos constitui, contudo, aqui como lá, a base real das respectivas particularidades. É isto, contudo, que não é possível, como o próprio Engels corretamente sente, pela aplicação da »lei« da negação da negação ao grão de cevada e ao cálculo integral, sem cair na esfera das absurdidades, justamente porque essa »lei geral« não foi conquistada dos próprios desenvolvimentos do ser, mas »de fora«, de esferas completamente outras, e aplicada arbitrariamente a qualquer ser.

Vê-se aqui como é decisivamente importante uma crítica ontológica das construções intelectuais lógicas, gnosiológicas, metodológicas, etc. Hegel a negligenciou porque, em geral, justamente logicizou os problemas ontológicos por razões de fundamentação e polimento da construção de seu sistema. E já que Engels, em sua crítica a Hegel, não foi aqui realmente radical até chegar à raiz, como Marx já no mais inicial de sua atividade, ele não apenas negligenciou a crítica necessária da logicização das conexões ontológicas, como ainda empreendeu a tentativa, necessariamente infrutífera, de tornar plausível a construção hegeliana com exemplos da natureza, da sociedade e da filosofia. É, historicamente considerado, compreensível que uma síntese filosófica de todas as conexões do desenvolvimento, em uma época em que o movimento marxista dos trabalhadores se confrontava com um medíocre e desumano empirismo e ecletismo no campo burguês, que a teoria da negação da negação pudesse vir a ser fascinante para muitos como uma síntese da história mundial, e bem como filosófico-universal da inevitabilidade da solução socialista dos problemas. Parecenos, hoje, não mais necessário examinar as fontes concretas do erro de En-

hen. Es ist ja bezeichnend, daß die historische Konfrontation der revolutionären Arbeiterbewegung mit der wirklichen Revolution bei Feind und Freund jede derartige Faszination ausgelöscht hat. Es ist zum Beispiel charakteristisch, daß Lenin, als ihm der Ausbruch des ersten imperialistischen Krieges die Möglichkeit gab, im Schweizer Exil Hegels »Logik« zu studieren, einen skizzenhaften Entwurf der wesentlichen Momente der Dialektik niederschrieb. Darin kommt, im Gegensatz zu der zentralen Stelle in den großen Werken von Engels, die Negation der Negation nicht als eine der drei Hauptbestimmungen der Dialektik vor, sondern erst als Punkt 14 mit dem Inhalt: »Die scheinbare Rückkehr zum Alten (Negation der Negation).«[147] Lenin bezieht sich also offenkundig ausschließlich auf die von uns angeführte Marx-Stelle und schweigt sich über die ihm schon sehr gut bekannten Darlegungen des »Anti-Dühring« ganz aus. Damit wird die Bedeutung dieses »Elements« auf die von Marx dargelegte konkrete Entwicklungseigentümlichkeit beschränkt. Von einer Aufnahme der philosophischen Verallgemeinerung ist überhaupt keine Rede. Das zeigt auch, wie es die spätere Entwicklung des Marxismus bestätigt, daß diese unkritische Auslegung der Hegelschen Dialektik ihren aktuellen Einfluß weitgehend verloren hat. Daß wir uns mit ihr verhältnismäßig eingehend beschäftigten, hat seinen Grund darin, daß eine konkrete Darlegung der Kategorien in der Marxschen, dem Wesen nach ontologischen, Dialektik rein theoretisch eine auf die Grundfragen zurückgreifende Kritik der Hegelschen Dialektik und ihres Einflusses auf den Marxismus erfordert hat.[148]

Die annähernde Klärung der bisher behandelten Fragen ergibt erst die Grundlage dazu, das Neue in den Kategorienproblemen der Ontologie von Marx etwas genauer ins Auge zu fassen. Als Ausgangspunkt müssen seine schon bis jetzt oft angeführten grundlegenden ontologischen Feststellungen dienen. Vor allem, daß das Sein nur dann als Sein betrachtet werden kann, wenn es ein in jeder Hinsicht objektiv bestimmtes ist. Ein bestimmungsloses Sein ist bloß ein Denkprodukt: eine Abstraktion von allen Bestimmungen, deren Totalität das Sein erst zum Sein macht. Für das denkerische sowie vor allem für das praktische Bewältigen eines bestimmten Seienden kann es unter Umständen in konkreten Fällen nützlich, ja zuweilen unvermeidlich sein, von bestimmten Bestimmungen des Seins abzusehen. Man darf aber bei solchen abstraktiven Operationen nie vergessen, daß durch diese allein das betreffende Sein selbst als Sein keinerlei Änderung erfahren kann. Wenn ich etwa, bei Beurteilung von Kriegsfolgen, von Alter, Geschlecht etc. der Kriegsopfer abstraktiv absehe, um einen Überblick

147 {60} Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, Wien/Berlin 1932, S. 145.

148 {Nota tradução} Aqui finda um parágrafo no manuscrito (p.134) não assinalado em Benseler, mas assinalado em Scarponi (p.133). Monville (p.180) e Vaisman (p.171) seguem a Benseler.

gels. É revelador que o confronto histórico do movimento revolucionário dos trabalhadores com a revolução real tenha extinto tal fascínio tanto entre inimigos quanto entre amigos. É, por exemplo, característico que Lenin, quando da irrupção da primeira guerra imperialista lhe deu a possibilidade de estudar a »Lógica« de Hegel no exílio na Suíça, anotasse um rascunho de esboço dos momentos essenciais da dialética. Nele, em oposição ao lugar central nas grandes obras de Engels, a negação da negação não aparece como umas das três principais determinações da dialética, mas apenas como Ponto 14, com o conteúdo: »O aparente retorno ao velho (negação da negação)«[149] Lenin, dessa maneira, evidentemente se refere exclusivamente à passagem de Marx por nós citada e silencia completamente sobre as exposições do »anti-Duhring«, por ele muito bem conhecidas. Com isso, o significado desse »elemento« fica limitado à concreta especificidade do desenvolvimento exposta por Marx. Absolutamente não é falado de uma admissão da generalização filosófica. O que também mostra, tal como o desenvolvimento posterior do marxismo confirma, que essa interpretação acrítica da dialética hegeliana perdeu amplamente sua influência atual. Se dela nos ocupamos de modo relativamente detalhado tem seu fundamento em que uma exposição concreta das categorias na dialética marxiana, por essência ontológica, exigiu, puramente teoricamente, uma crítica da dialética hegeliana que retorne às questões fundamentais e de sua influência no marxismo.

O esclarecimento aproximado das questões até aqui tratadas apenas fornece a base para que se torne visível mais precisamente o novo nos problemas categoriais da ontologia de Marx. Como ponto de partida, devem servir as suas, até agora com frequência citadas, observações ontológicas fundamentais. Antes de tudo, que o ser apenas pode ser visto enquanto ser se for objetivamente determinado em todos os sentidos. Um ser sem determinações é um mero produto do pensamento: uma abstração de todas as determinações cuja totalidade apenas faz do ser, ser. Para se abarcar intelectualmente e, sobretudo, na prática, um determinado existente, em circunstâncias pode ser útil e, mesmo, inevitável, prescindir de determinadas determinações do ser. Não se pode, todavia, jamais esquecer que por tais operações abstrativas, que através destas, todavia, o próprio ser concernente não pode experimentar qualquer modificação. Quando, por exemplo, na apreciação das consequências da guerra, prescindo abstrativamente da idade, sexo, etc., das vítimas da guerra para ter uma

149 {60} Lenin: Cadernos sobre a dialética de Hegel, Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2011, p. 185.

über ihre Gesamtheit zu erhalten, habe ich keine einzige konkrete Bestimmung seinsmäßig aufgehoben. Wenn es in bestimmten Experimenten möglich, ja notwendig ist, auch Seinsbestimmungen technisch auszuschalten (freier Fall im luftleeren Raum), geschieht diese abstraktive Ausschaltung natürlich seinsmäßig und kann von der betreffenden Wissenschaft wieder als konkrete Seinsbestimmung eingeführt werden. Das berührt aber das hier gestellte Problem in keiner Weise; ein Sein ohne reale Bestimmungen ist niemals seiend, ist ein bloßes Denkgebilde. Und es führt, wie bei Hegel, zu den größten Verwirrungen, wenn diese fundamentalen Zusammenhänge ignoriert werden.

Die damit engst verbundene weitere, von uns ebenfalls oft angeführte Feststellung von Marx ist, daß die Kategorien Daseinsformen, Existenzbestimmungen sind. Hier ist wieder der radikale Gegensatz zu jeder idealistischen Erkenntnistheorie sichtbar, die meint, die Kategorien seien Produkte unseres Denkens über die Beschaffenheit des Seins, vor allem gerade ihre konkreten Bestimmungen. Unmittelbar sind sie es insofern, als sie gedankliche Reproduktionen dessen sind, was im Bewegungsprozeß des Seins an sich, das heißt als Moment des Seins selbst seiend ist und wirkt. Die Bedeutung dieser Umkehrung des Verhältnisses zwischen Kategorie und Sein im allgemeinen betrifft, wie wir in den folgenden Betrachtungen sehen werden, unser gesamtes praktisches Verhältnis zu unserer Umwelt (im weitesten Sinne genommen), da, wie wir später bei der Behandlung der Arbeit detailliert sehen werden, jede teleologische Setzung die Erkenntnis eines bestimmten (kategoriell bestimmten) Seienden voraussetzt. Hier erwächst also die Frage, ob diese Bestimmungen wirklich bloß Produkte unserer Erkenntnis sind, die auf das jeweilige Sein »angewendet« werden, oder aber im Sein selbst bereits objektiv vollständig vorliegen und vom Denkprozeß nur möglichst entsprechend reproduziert werden. Eine Klarsicht in dieser Frage ist um so wichtiger, als in den verschiedenen Formen der Praxis und in dem ihr entsprechenden Denken notwendig auch Verfahrungsweisen erkannt und angewendet werden, deren Grundlage spezifische Erforderungen der gerade gegebenen Durchführungsbedingungen und nicht die ansichseienden Bestimmungen selbst sind (oder unter Umständen diese sind mehr oder weniger weitgehend modifiziert). Auf Grundlage der bloßen Erkenntnistheorie und erst recht auf der der Methodologie eines spezifischen Gebiets sind diese technischen Verfahrungsweisen von den ansichseienden Bestimmungen schwer zu unterscheiden. Erst eine ontologische Kritik vermag hier die wirkliche Seinsbeschaffenheit aufzudecken. Die sehr weitgehenden Folgen, die solche Akte auf die Beziehungen von Einzelwissenschaften und Philosophie herbeiführen, können wir erst am Abschluß dieser Betrachtungen einigermaßen angemessen würdigen.[150] Das dritte wesentliche Mo-

150 {Nota da tradução} Aqui Scarponi optou por sinalizar o final de um parágrafo (p.135). Benseler não o fez. No manuscrito (p.135) há um parágrafo, com uma marca em tinta verde que indica ser ele a continuação do parágrafo precedente. Vaisman (p.172) e Monville (p.182) seguiram Scarponi.

visão de sua totalidade (*Gesamtheit*), ontologicamente não aboliu (*aufgehoben*) nem sequer uma determinação concreta. Se em determinados experimentos é possível, até mesmo necessário, também eliminar tecnicamente determinações ontológicas (queda livre no vácuo), naturalmente esta exclusão ocorre ontologicamente e a ciência concernente pode introduzi-la como concreta determinação ontológica. Isto não toca, todavia, de modo algum no problema aqui posto; um ser sem determinações reais jamais é existente, é um mero constructo do pensamento. E leva, como ocorre com Hegel, às maiores confusões quando estas conexões fundamentais são ignoradas.

Além do mais, outra constatação de Marx, muito estreitamente ligada a isso, por nós igualmente citada com frequência, é que as categorias são formas de ser, determinações da existência. Aqui é novamente evidente a radical oposição a todas as teorias do conhecimento idealistas que opinam que as categorias são produtos do nosso pensar sobre as qualidades do ser, antes de tudo e em especial de suas determinações concretas. No imediato, elas são isso mesmo, tanto quanto são reproduções intelectuais daquilo que é no processo de movimento do ser em si, quer dizer, como momento existente e ativo do próprio ser. O significado dessa inversão da relação entre categoria e ser em geral concerne, como veremos nas considerações a seguir, à nossa relação prática como um todo com nosso mundo ambiente (tomado no sentido mais amplo), pois, como veremos mais detalhadamente a seguir no tratamento do trabalho, toda posição teleológica pressupõe o conhecimento de um determinado (categorialmente determinado) existente. Aqui emerge, portanto, a questão de se essas determinações são realmente meros produtos do nosso conhecimento e que são »aplicadas« ao respectivo ser, ou se, contudo, já são objetiva e plenamente existentes no próprio ser e apenas reproduzidas pelo processo de pensamento com a maior correspondência possível. Uma visão clara nessa questão é tanto mais importante já que nas diferentes formas de práxis e no pensamento a elas correspondente, necessariamente também são reconhecidos e aplicados modos de proceder cuja base são as exigências específicas das precisamente dadas condições de implementação e, não as próprias determinações em-si-existentes (ou que são mais ou menos amplamente modificadas[151] sob circunstâncias). A partir da base da mera gnosiologia e, com maior razão, da metodologia de uma esfera específica, esses modos de procedimentos técnicos são mais difíceis de distinguir das determinações do em-si-existente. Apenas uma crítica ontológica é capaz de desvelar aqui a real qualidade de ser. As consequências muito amplas que tais atos causam para a relação entre as ciências singulares e a filosofia, poderemos apreciar apropriadamente apenas na conclusão dessas considerações. O terceiro mo-

151 {Nota da tradução} No manuscrito (p. 135) a redação desta palavra está ilegível e há uma anotação a lápis grafite, logo acima: »multipliziert«. A se seguir a sinalização do manuscrito, a frase ficaria: »... amplamente multiplicadas sob circunstâncias«.

ment, das hier behandelt werden muß, ist in unseren bisherigen Analysen ebenfalls vielfach hervorgehoben worden. Nämlich, daß wir allmählich dazu gekommen sind, die Welt nicht dualistisch in der Form von »Dingen« (sowie verdinglichter Gedankengebilde) und »immateriellen« Energien aufzufassen, sondern als Komplexe, deren innere Wechselbeziehungen sowie Bewegungsdialektik irreversible (also historische) Prozesse auslösten.

Wenn wir uns nunmehr den ontologischen Folgen zuwenden, die sich aus dieser Beschaffenheit des Seins selbst ergeben, so stoßen wir sogleich auf wesentlich neue Kategorienprobleme; genauer gesagt: auf wesentlich neue Beziehungen der Kategorien zueinander. Die Zusammenhänge der Welt sind an sich, aber besonders deutlich für die Praxis, in einer derart aufdringlich evidenten Weise gegeben, daß das Problem der Koordination, bzw. Subordination der Kategorien, das Setzen von zusammengehörigen Gruppen und aus diesen eventuell ganzen Systemen als unvermeidlich erscheint. Je unmittelbarer bestimmte kategorielle Zusammenhänge mit der Praxis selbst verbunden sind, desto stärker wirkt sich deren spezifische Dialektik in solchen Systematisierungsversuchen aus; man denke etwa an die sogenannten modalen Kategorien, die, man könnte sagen, seit jeher so behandelt wurden. Da es sich jedoch in solchen Fällen bisher vorwiegend um denkerische Synthesen von Denkbestimmungen gehandelt hat, ergeben auch solche abstraktive Zusammenfassungen oft kein adäquates Bild über die wirkliche kategorielle Beschaffenheit des Seins.

Da Hegel, bei allen seinen unerschütterlichen logistisch-idealistischen Vorurteilen, doch der einzige Denker war, der das Seinsproblem als Prozeß zu erfassen erstrebt hat, tauchen bei ihm notwendigerweise zuweilen Zusammenhänge der Kategorien auf, in denen, trotz seiner vorwiegend logizistischen Betrachtungsweise, doch Ahnungen der realen Seinsverhältnisse zum Ausdruck gelangen. Wir haben uns früher mit seinem von vornherein zum Scheitern verurteilten Versuch, aus dem bestimmungslosen Sein dessen Bestimmungen mit logischen Mitteln und doch zugleich seinsmäßig zu entwickeln, befaßt. Mit welchen illegitimen Mitteln immer, ist aber Hegel dabei doch bei einem Sein mit konkreten Bestimmungen angelangt. Daß er diese »Stufe« des Seins später Wesen nennt, tut nichts zur Sache; letzten Endes wird hier von ihm doch ein durch Bestimmungen charakterisiertes Sein gemeint. Auch ist es dabei sachlich wenig relevant, daß die Kategorie auf dieser Stufe Reflexionsbestimmung genannt wird; dem Wesen der Sache nach handelt es sich hier doch um Kategorien und um ihre Beziehungen zueinander, zum Sein, dessen Bestimmungen sie letzten Endes sind und bleiben. Hegel grenzt sich dabei aufs allerentschiedenste vom subjektiven Idealismus Kants ab. Daraus, daß die Kategorien dem Denker als solchem zukommen, folgt nicht, »daß

mento essencial que aqui tem de ser tratado, tem sido do mesmo modo sublinhado com frequência em nossas análises até agora. A saber, que nós com isso gradualmente viemos a apreender o mundo, não dualisticamente na forma de »coisas« (bem como coisificadas criações do pensamento) e energias »imateriais«, mas como complexos cujas inter-relações internas bem como a dialética de movimento desencadeiam processos irreversíveis (portanto, históricos).

Ao nos voltarmos, a partir de agora, em direção às consequências ontológicas resultantes desta qualidade do próprio ser, deparamo-nos imediatamente com essencialmente novos problemas categoriais; dito mais precisamente: com essencialmente novas relações das categorias entre si. As conexões do mundo, mas com particular nitidez para a práxis, são em si dadas em um modo tão duramente evidente que inevitavelmente aparece o problema da coordenação, ou conforme o caso, da subordinação das categorias, e a partir destes sistemas completos, do pôr dos grupos correspondentes (*zusammengehörigen*). Quanto mais imediatamente ligadas à própria praxis são determinadas conexões categoriais, tanto mais intensamente opera sua dialética específica em tais tentativas de sistematização; pense-se, por exemplo, nas assim chamadas categorias modais, as quais, pode-se dizer, sempre foram assim tratadas. Como, todavia, em tais casos, até aqui, se as tratou prevalecentemente como sínteses (*Synthesen*) intelectuais de determinações do pensamento, também tais sínteses (*Zusammenfassungen*) abstrativantes com frequência não resultaram em uma imagem adequada da real qualidade categorial do ser.

Já que Hegel, apesar de seus preconceitos lógico-idealistas inabaláveis, foi o único pensador que buscou apreender o problema do ser como um processo, de modo necessário, emergem nele, por vezes, conexões das categorias nas quais, apesar de sua abordagem predominantemente lógica, alcançam expressão intuições das reais relações de ser. Já nos preocupamos, anteriormente, com sua tentativa, desde o início condenada ao malogro, de desenvolver, a partir do ser indeterminado, as determinações deste com meios lógicos e, ao mesmo tempo, ontológicos. Por quaisquer que tenham sido os meios ilegítimos, Hegel chegou, contudo, a um ser com determinações concretas. Que, mais tarde, denomine de essência esse »patamar« de ser, nada tem a ver com a questão; ele, por último, tem aqui em mente um ser caracterizado por determinações. Também é factualmente pouco relevante que a categoria desse patamar seja denominada determinação de reflexão; segundo a essência da questão trata-se aqui de que as categorias e as suas relações recíprocas para com o ser são e permanecem, por último, determinações deste. Com isso, Hegel se distingue do mais decisivo do idealismo subjetivo de Kant. De que as categorias venham ao pensador dessa maneira, não se segue »que

dieselben deshalb nur als uns angehörig (als subjektiv) zu betrachten seien«. Daß darin jedoch bloß ein objektiver Idealismus und keine wirkliche Überwindung des Idealismus enthalten ist, zeigt sich in seinen einleitenden Reflexionen. Gegen den Subjektivismus polemisierend sagt er dort: »So viel ist indes richtig, daß die Kategorien in der unmittelbaren Empfindung nicht enthalten sind.«[152] Denn, falls die Kategorien wirklich Daseinsformen, Existenzbestimmungen sind, muß ihr Geradesosein selbst in der primitivsten Reaktion auf die Umwelt, in der Wechselbeziehung der Dinge selbst, erst recht schon in der anfänglichsten Praxis zur Geltung gelangen. Daß ihr Bewußtwerden, ihr Gesetzwerden in der Praxis und Theorie ein bedeutender Schritt über bloße Unmittelbarkeit ist, wird damit natürlich nicht geleugnet. Aber kein Lebewesen könnte seinen Reproduktionsprozeß vollziehen, ohne auf diese Seinsbestimmungen in einer realen, der Wirklichkeit relativ angemessenen Weise zu reagieren. Diese Notwendigkeit haben wir bereits bei der Behandlung der Gesetzmäßigkeit klargelegt. Wenn also Moliere zeigt, daß sein »Bourgeois gentilhomme« sein ganzes Leben lang Prosa gesprochen hat, ohne eine Bewußtheit darüber zu haben, so erfaßt diese Komödienreplik das Wesen der Kategorien adäquater, als Hegel es hier zu tun vermag, obwohl die Prosa nur eine Reproduktionsweise des Seins ist und keine Seinsweise.

Bei allen diesen Schranken sieht Hegel hier eine entscheidende Beschaffenheit der Kategorien in weitgehender Weise klar, nämlich, daß die Kategorien als Seinsformen prozessierender Komplexe und nicht vereinzelt, gewissermaßen auf sich selbst gestützt seiend vorkommen können, sondern bloß ineinander durch die Sache selbst determinierter Weise, als aneinander gebundene, als die Komplexartigkeit ihrer Seinsfundierung zum Ausdruck bringende, untrennbar koordinierte Formen. Dabei löst dieser, vielfach nicht klargewordener, in mancher Hinsicht unbewußt gebliebener Übergang von der isolierten Dinghaftigkeit zum Komplexcharakter des Seins auch ein oft gleichfalls deutlich gewordenes Ahnen der Prozeßhaftigkeit dieser Komplexe aus. Das erhält seinen theoretischen Ausdruck darin, daß die so hervortretenden Kategorien auch als Kategorien, kein unveränderliches Sein verkörpern, sondern selbst — gerade als Kategorien — mit den Wandlungen der Seinsprozesse wesentlichen Veränderungen, gerade auf der Ebene der Kategorialität, unterworfen sein müssen. Man nehme, um bei von Hegel selbst behandelten Fällen zu bleiben und seiner Darstellung zu folgen, die Form als Kategorie. Sie tritt auf als Moment der seinsmäßigen Differenzierung des

152 {61} Hegel: Enzyklopädie, S 42. Zusatz 3.

por isso as categorias tenham que ser consideradas somente como pertencentes a nós (como subjetivas)«. Que, todavia, nisto está contido apenas um idealismo objetivo e não uma real ultrapassagem do idealismo, mostra-se em suas reflexões introdutórias. Polemizando contra o subjetivismo, diz ainda: »uma coisa é correto, que as categorias não estão contidas na sensação imediata«[153]. Pois, sendo as categorias realmente formas de ser, determinações da existência, o seu ser-precisamente-assim tem de alcançar validade, mesmo na reação mais primitiva ao mundo ambiente, na inter-relação das próprias coisas e, ainda mais, já na práxis mais inicial. Com isso, naturalmente, não se nega que o seu tornar-se consciente, o seu tornar-se lei na práxis e na teoria, é um passo significativo para além da mera imediaticidade. Contudo, nenhum ser vivo pode consumar seu processo de reprodução sem reagir a estas determinações de ser em um modo real, relativamente adequado à realidade. Já esclarecemos essa necessidade ao tratarmos da legalidade. Portanto, quando Molière mostra que o seu »Bourgeois gentilhomme« falou em prosa por toda a sua vida sem ter uma conscienciosidade disso, esta réplica cômica apreende a essência das categorias mais adequadamente do que Hegel foi capaz de fazer, apesar de a prosa ser apenas um modo de reprodução do ser, e não um modo de ser.

Apesar de todos estes limites, aqui Hegel vê claramente, de um modo mais amplo, uma decisiva qualidade das categorias, a saber, que as categorias podem ser expressas como formas de ser de complexos processuais e não isoladas, por assim dizer, sendo apoiadas em si mesmas, mas inter-relacionadas pelo próprio modo de se determinar da própria coisa, como interligadas, como a complexidade de sua fundamentação ontológica, como formas inseparavelmente coordenadas. Com isso, esta transição da coisalidade isolada ao caráter complexo do ser, muitas vezes não esclarecida e em muitos aspectos inconsciente, desencadeia também uma intuição com frequência igualmente tornada nítida da processualidade desses complexos. Isso contém sua expressão teórica em que as categorias que assim sobressairam também enquanto categorias não corporificam um ser imutável, ao contrário — precisamente como categorias — com as mudanças dos processos do ser, têm de estar sujeitas a alterações essenciais precisamente no plano da categorialidade. Tome-se, para ficarmos com os casos tratados pelo próprio Hegel e para seguir sua exposição, a forma como categoria. Ela comparece como momento da diferenção ontológica da

153 {61} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, §42, adendo 3, p.113.

Wesens selbst. Sie konkretisiert sich in der weiteren Folge zur doppelseitigen, koordinierten Bestimmung eines jeden Seienden als Kategorienpaar: Form — Materie. Es handelt sich dabei um eine untrennbare und unaufhebbare Wechselbestimmung aller prozessierenden Komplexe: »Die *Materie muß daher formiert* werden, und die Form muß sich *materialisieren*, sich an der Materie die Identität mit sich oder das Bestehen geben.«[154] Man kann nach Hegel diese Zusammengehörigkeit nicht tiefgehend genug auffassen: Dies, »was als *Tätigkeit der Form erscheint*, ist ferner ebenso sehr die *eigene Bewegung der Materie selbst*«.[155] Der Entwicklungsprozeß geht vor sich, aber die Komplexe selbst bleiben erhalten, allerdings nicht auf derselben Stufe des Bestimmtseins; es entsteht vielmehr die weitere und höhere Korrelation von Form und Inhalt, wobei der letztere nur als die Erneuerung der früheren Korrelation, der von Form und Materie entstehen kann; diesem Komplex steht die Form nunmehr korrelativ gegenüber.[156] Und damit sind wir vorerst im Bereich der Natur geblieben. Hegel behandelt hier die Eigenart der (in der Arbeit, in der Praxis) als bewußt-teleologisch setzenden Formen gar nicht, obwohl dabei das, was er eben die Korrelation von Form und Inhalt nannte, als neuer Inhalt ebenfalls dieser setzenden und gesetzten Form korrelativ gegenübersteht, und zwar nicht bloß in der Arbeit und der Tagespraxis, sondern bis hinauf zu den höchsten Lebensäußerungen der Menschheit (Denken, Kunst, Ethik). In diesem Fall ist jedoch die Weiterführung der Hegelschen Ansätze in ihnen selbst im wesentlichsten methodologisch vorgebaut.

Ebenso gelingt es Hegel hier, die Bedeutung der kategoriellen Korrelation vom Ganzen und seinen Teilen zu bestimmen. Hier tritt die Komplexartigkeit des Seins ebenso plastisch wie im vorigen Fall zutage. Hegel geht von dem wechselseitigen Bedingen und Bedingtwerden beider aus und faßt nun diese kategorielle Seite eines jeden prozessierenden Komplexes so zusammen: »Indem so beide Seiten des Verhältnisses gesetzt sind als sich gegenseitig bedingend, ist jede eine unmittelbare Selbständigkeit an ihr selbst, aber ihre Selbständigkeit ist ebenso sehr vermittelt oder gesetzt durch die andere.«[157] Damit verschwindet aus der Kategorienlehre jede Berufung auf eine in sich einheitliche homogene »Dingheit«. Die hier entstehende Einheit des jeweiligen Ganzen ist »die Einheit als einer verschiedenen Mannigfaltigkeit«. Daß etwas darin Teil ist, entsteht daraus, wie diese Momente

154 {62} Hegel Werke, Bd. 4, a. a. 0., S. 81.
155 {63} Ebd., S. 83.
156 {64} Ebd., S. 85/86.
157 {64} Ebd., S. 160.

própria essência. Ela se concretiza na ampla sequência da determinação bilateral, coordenada, de todo existente como par de categorias: forma-matéria. Trata-se, com isso, de uma inter-relação inseparável e inexorável de todos os complexos processuais: »A *matéria, portanto, tem de ser formada* e a forma tem de se *materializar*, tem de se dar, na matéria, a identidade consigo ou o subsistir.«[158]. Segundo Hegel, não se pode apreender essa conexidade com profundidade suficiente: isto »qu*e aparece como atividade da forma* é, além disso, igualmente, *o movimento próprio da matéria* mesma.«[159]. O processo de desenvolvimento se move por si, mas o próprio complexo se mantém, certamente não no mesmo estágio do ser-determinado; surge, ao contrário, a mais ampla e elevada correlação de forma e conteúdo, pela qual o último apenas pode surgir como renovação da correlação precedente de forma e matéria; de agora em diante, a forma se defronta correlativamente com esse complexo.[160] E com isso permanecemos, por enquanto, na esfera da natureza. De maneira alguma Hegel trata aqui da especificidade das formas como as teleológico-conscientemente postas (no trabalho, na práxis), se bem que o que ele há pouco denominou de correlação entre forma e conteúdo correlativamente se defronta igualmente com o novo conteúdo destas formas que põem e postas, e de fato não apenas no trabalho e na práxis cotidiana, mas também até nas mais elevadas manifestações de vida da humanidade (pensamento, arte, ética). Nesse caso, todavia, o prosseguimento da abordagem hegeliana já está, essencialmente, nela metodologidamente construída antecipadamente.

Do mesmo modo, tem aqui Hegel sucesso em determinar o significado da correlação categorial do todo e suas partes. Aqui, a complexidade do ser igualmente emerge plasticamente como no caso precedente. Hegel parte do recíproco determinar e vir a ser determinado de ambos e apreende esse aspecto categorial de todo complexo processual e, então, o sumariza: »Na medida em que os dois lados da relação são postos como mutuamente condicionantes, cada um é uma independência imediata em si mesma, mas sua independência é igualmente mediada ou posta pela outra.«[161] Com isto, desaparece da doutrina das categorias toda referência a uma »coisidade« em si unitariamente homogênea. A unidade que daqui emerge do respectivo todo é »a unidade como uma multiplicidade diversa«. Que algo dela é parte, eleva-se de como esses momentos

158 {62} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência, Vozes, Petrópolis, 2017, p.102.
159 {63} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência, Vozes, Petrópolis, 2017, p.103.
160 {64} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência, Vozes, Petrópolis, 2017, p.104-5.
161 {65} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência, Vozes, Petrópolis, 2017, p.175 (com alteração).

einer heterogenen Mannigfaltigkeit sich aufeinander beziehen.[162] Darin ist implicite, bei Hegel selbst nur von weitem, mit starken logizistischen Abstraktionen die äußerste Relativität der Komplexe in bezug auf ihre selbständige Existenz, auf ihren Zerfall in neue Komplexe doch angedeutet. Dabei kann das als Teil fungierende Moment als Ganzes mit anderen Komplexen in Verbindung treten, kann das Sich-Einfügen eines Ganzen als Teil in die Wechselbeziehung eines umfassenderen Komplexes stattfinden usw. Daß all dies, wenn auch nicht konsequent zu Ende geführt, doch irgendwie mitgedacht ist, zeigt sich darin, daß Hegel den Formen- und Aufbauwechsel in der Korrelation Ganzes-Teile bei dem Übergang von einer Seinsart in die andere bereits klar sieht. So hebt er hervor, daß, die »Teile« eines Organismus als Ganzes betrachtet, sich völlig anders zueinander verhalten als Teil und Ganzes in der anorganischen Welt, da diese Teile das, was sie sind, »nur in ihrer Einheit sind und sich gegen dieselbe keineswegs als gleichgültig verhalten«. Hier sieht Hegel sogar den qualitativen Unterschied zwischen Seinsverhalten und daraus gewonnenem Erkenntnisverhältnis klar, indem er bemerkt, daß das bloße Teilverhältnis nur für die wissenschaftlichen Bearbeiter dieser Seinsweise, bei diesen freilich notwendig, entsteht. Hegel erkennt hier sogar, daß als Gebiet des gesellschaftlichen Seins (er spricht von »geistiger Welt«) eine weitere innere qualitative Änderung innerhalb dieses kategoriellen Verhältnisses entstehen muß.[163]

[164]Diese Klarsicht Hegels ist freilich keineswegs bloß Zufällig, denn die innere Entwicklung des Seins zu immer komplizierteren, höherwertigen Aufbauformen der Gegenständlichkeit gehört letzten Endes ebenso zu den fundamentalen Leitgedanken seines dynamisch-historischen Systemaufbaus, wie die permanente, selten aussetzende Logisierung ontologischer Tatbestände, die, wie wir gesehen haben und noch sehen werden, seine originale große Konzeption oft in philosophische Sackgassen führt.

Am deutlichsten ist das sichtbar in seiner Behandlung eines, gerade für seine Weltkonzeption so ausschlaggebend wichtigen Kategorienpaares, wie Kontinuität und Diskontinuität. Wenn man die Weltgeschichte (im weitesten Sinne des Wortes) als den seinsmäßig angemessensten Ausdruck für Einheit und Synthese jener universellen Prozesse betrachtet, in denen uns Gegenwart und Vergangenheit, soweit wie möglich, als Sein erkennbar werden können, so sind zweifellos Kontinuität und Diskontinuität in ihrer dialektischen Zusammengehörigkeit und

162 {66} Ebd., S. 161.

163 {67} Hegel: Enzyklopädie, S. 135. Zusatz.

164 {Nota tradução} No manuscrito (p.139) a sinalização do início deste parágafo está riscada em vermelho. Scarponi também sinalizou aqui um parágrafo (p.139). Monville (p.186) e Vaisman (p.176) fizeram o mesmo.

se referem reciprocamente como uma multiplicidade heterogênea.[165] Nisto está implícita, no próprio Hegel ainda que longinquamente, com abstrações fortemente logicizadas, a extrema relatividade dos complexos em referência à sua existência independente, que mesmo sugere a sua decomposição em novos complexos. Com isto, a parte que funciona como momento pode entrar como todo em ligação com outros complexos, pode ocorrer o inserir-se de um todo como parte na inter-relação de um complexo mais abrangente e assim por diante. Que tudo isso, mesmo que não conduzido consistentemente até o fim, é de algum modo considerado, mostra-se em que Hegel já enxerga com clareza a mudança de formas e estrutura na correlação todo-parte na transição de um tipo de ser a outro. Assim, ele enfatiza que as »partes« de um organismo considerado como um todo comportam-se enquanto parte e todo de modo completamente outro de uma para com a outra no mundo inorgânico, pois tais partes, o que elas são, »apenas são em sua unidade e não se comportam de maneira alguma com indiferença frente a ela.« Aqui Hegel enxerga com clareza até mesmo a diferença qualitativa entre comportamento ontológico e, a partir dele, a relação de conhecimento obtida, na medida em que nota que a simples relação das partes emerge apenas para os encarregados científicos deste modo de ser mas, entre eles, evidentemente, por necessidade. Hegel até mesmo reconhece, aqui, que como esfera do ser social (ele fala de »mundo espiritual«) uma posterior alteração qualitativa interna tem de surgir no interior destas relações categoriais.[166]

Essa visão clara de Hegel, todavia, não é, de maneira alguma, meramente casual, já que o desenvolvimento interior do ser a formas estruturais de objetividade sempre mais complicadas, de valores mais elevados, pertence, por último, igualmente ao tema central fundamental de sua estrutura sistemática histórico-dinâmica, tal como a permanente, raramente interrompida, logicização de estados de fato ontológicos, que já vimos e ainda veremos, conduz com frequência sua grande concepção original a becos sem saída filosóficos.

Isto é ainda mais nítido em seu tratamento de um par categorial, para sua concepção de mundo tão decisivamente importante, como continuidade e descontinuidade. Quando se observa a história mundial (no sentido mais amplo da palavra) como a manifestação ontológica mais apropriada para a unidade e síntese daqueles processos universais nos quais, o quanto possível, o presente e o passado podem ser reconhecidos como ser, então, sem dúvida, continuidade e descontinuidade, em sua conexidade dialética e

165 {66} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência, Vozes, Petrópolis, 2017, p.175.

166 {67} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 135, complemento, p.256.

zugleich Widersprüchlichkeit jene Kategorien, die die Beschaffenheit dieses Prozesses in unmittelbarster und einleuchtendster Weise charakterisieren. Da die Komplexe, deren Wechselbeziehungen sich in ihrem irreversiblen Prozessieren kundtun, wie wir bereits wissen, an sich heterogene Zusammensetzungen sind, ist es nur selbstverständlich, daß auch diese Prozesse unmöglich eine homogene Gleichartigkeit zeigen können. Eines der entscheidenden Momente, in denen diese Wechselwirkung heterogener Bestandteile, Teilprozesse etc. zum Ausdruck gelangt, ist eben, was wir ganz allgemein als Diskontinuität zu bezeichnen pflegen. Dadurch kann aber niemals das Moment der Kontinuität völlig eliminiert werden; die beiden Kategorien stehen zueinander in einer permanent relativen Weise: es gibt kein Kontinuum ohne Momente der Diskontinuität und kein Moment der Diskontinuität unterbricht in ausnahmslos totaler Weise die Kontinuität. Auch die Gattungsprozesse verlaufen deshalb, normalerweise, in vorwiegend kontinuierlichen Formen; aus dem Begattungsprozeß etwa der Schmetterlinge entstehen ebenfalls Schmetterlinge. Nur insofern handelt es sich eben um Gattungsentwicklung, die als Totalität letzten Endes eine Kontinuität sein muß. Daß aber dieser Prozeß, ebenfalls in normaler Weise, den Weg über Ei, Raupe, und Puppe einschlägt, zeigt in derselben Hinsicht auch eine deutliche Diskontinuität, denn die Verkörperungen dieser untereinander höchst verschiedenen Etappen sind ebenso Bestandteile der Selbstreproduktion der Gattung, wie jene verschiedenen Etappen auf dem Weg zur Verwirklichung sich einander kontinuierlich ablösen müssen. Wir führten hier dieses Beispiel auch darum wieder an, weil es, wie wir gesehen haben, im Hegelschen Versuch, die Negation der Negation als Naturtatsache aufzuweisen, eine gewisse Rolle gespielt hat.

In seiner »Logik« ist Hegel an dieser Grundtatsache der irreversiblen Prozesse so gut wie völlig achtlos vorbeigegangen, um die ihm trotzdem wohlbekannten Tatsachen an letzten Endes logischen Formen deutlich zu machen. Es kommt aber darauf an, diese untrennbare Zusammengehörigkeit widersprechender Momente an dem Ablauf des Prozesses selbst zu demonstrieren. Hegel selbst beschränkt sich indessen darauf, die widerspruchsvolle Zusammengehörigkeit dieser Bestimmungen nur in bezug auf die Quantität zu untersuchen. Diese Analyse vermag zwar die Konstellation in ihren abstrakt grundlegenden Bestimmungen richtig darzustellen: »Ein jedes dieser beiden Momente enthält auch das andere in sich, und es *gibt* somit weder eine bloß kontinuierliche, noch eine bloß diskrete Größe.«[167] Hegel bringt zwar diesen Gegensatz als neue Erscheinungsform der

167 {68} Ebd., § 100. Zusatz.

simultânea contraditoriedade, são aquelas categorias que de modo o mais direto e esclarecedor caracterizam a qualidade desse processo. Pois os complexos cujas inter-relações se anunciam em seu irreversível processar, como já sabemos, são em si conexões heterogêneas, também é nada mais que evidente que a esses processos é impossível mostrar uma igualdade homogênea. Um dos momentos decisivos em que esta inter-relação de componentes heterogêneos, processos parciais, etc., alcança expressão é precisamente ao que usualmente costumamos referir, em toda generalidade, como descontinuidade. Por isso, jamais se pode eliminar completamente o momento da continuidade; ambas as categorias estão uma para a outra em um modo permanentemente relativo: não há *continuum* sem momento de descontinuidade e nenhum momento de descontinuidade quebra em modo totalmente sem exceção a continuidade. Também os processos genéricos procedem, normalmente, em formas prevalecentemente de continuidade; do processo de acasalamento, por exemplo, de borboletas, surgem, do mesmo modo, borboletas. Apenas na medida em que se trata de um desenvolvimento genérico a totalidade tem de ser, por último, uma continuidade. Todavia, como esse processo, igualmente de maneira normal, passa pelo percurso do ovo, lagarta e crisálida, mostra neste aspecto também uma nítida descontinuidade, pois a corporificação dessas etapas, entre si muito diferentes, são igualmente componentes da autorreprodução da espécie, como toda etapa diferente no percurso para a realização deve continuamente substituir uma à outra. Usamos novamente este exemplo aqui porque, como vimos, desempenhou um certo papel na tentativa de Hegel de demonstrar a negação da negação como um fato da natureza.

Em sua »Lógica«, Hegel passou descuidadamente ao largo quase completamente daquele fato fundamental dos processos irreversíveis, apesar de fatos para ele bem conhecidos, para, por último, tornar nítidas as formas lógicas. Contudo, importa sobre isso demonstrar essa inseparável conexidade de momentos contraditórios no desdobramento do próprio processo. O próprio Hegel se limita, apesar de tudo, a investigar a conexidade plenamente contraditória dessas determinações apenas em relação à quantidade. Essa análise é capaz, de fato, de descrever corretamente essa constelação em suas determinações básicas abstratas: »Cada um desses dois momentos também contém em si o outro, e, com isso, não *existe* nem uma grandeza meramente contínua nem simplesmente discreta.«[168] Hegel verbaliza esta contradição como uma nova forma fenomênica

168 {68} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 100, adendo, p.203. {Nota da tradução:} Em física, uma grandeza discreta é não contínua.

ebenfalls zusammengehörigen Gegensätzlichkeit von Attraktion und Repulsion zur Sprache, er wendet ihn auch auf die Antinomien der unendlichen Beschaffenheit von Raum und Zeit an (hier in berechtigter Polemik gegen den subjektiven Idealismus Kants), es fehlt aber in seinen Betrachtungen jeder Hinweis auf das universelle Vorhandensein des Gegensatzes von Kontinuität und Diskretion in jedem realen Prozeß, in seiner Ganzheit ebenso wie in seinen Teilen, unabhängig davon, daß diese nie einfache Erscheinungsweisen der Quantität sind, eine wie große Rolle diese Bestimmung in ihrer Gegenständlichkeit auch spielen mag. Dadurch ist Hegel — und jeder, der ihm hier folgt — gezwungen, den elementar allgemeinen zusammenwirkenden Gegensatz von Kontinuität und Diskontinuität durch ausgeklügelte Konstruktionen zu ersetzen.

Diese Reduktion des Untersuchungsfelds führt bei Hegel zum Problem der Entwicklung des Seins aus seiner sogenannten Unbestimmtheit zu seinem Bestimmungsreichtum zurück. Da das Sein bei ihm erst infolge der Einschaltung der Quantität wirklich zum Sein wird, scheint es naheliegend, diese zentralen Kategorien des Seins als Prozessieren von Komplexen hier etwas näher zu betrachten. Es scheint ebenfalls berechtigt, die widerspruchsvolle Zusammengehörigkeit von Kontinuität und Diskontinuität im Bereich einer so wichtigen Kategorie, wie der Quantität, zu analysieren. Diese Tendenz wird jedoch bis zur Verzerrung der wahren Tatbestände vereinseitigt, indem sie erst auf diesem Niveau überhaupt vorhanden sein soll. Erinnern wir uns an Hegels zitierten Ausspruch, daß die Kategorien zwar keineswegs bloß Produkte des Denkens im subjektiv idealistischen Sinne sein können (wie bei Kant), sondern an die objektiven Gegenständlichkeitsformen unabtrennbar gebunden sind, jedoch auf der Stufe der Empfindung (das heißt bei Hegel auf der Stufe des bloß qualitativen Seins, ohne »Terminologie« ausgedrückt, im Alltagsleben denkender Wesen) in ihrer wahren kategoriellen Bestimmtheit noch nicht hervortreten können.

Hier ist der Gegensatz Marx-Hegel, als radikaler Bruch von Marx mit den Hegelschen logizistischen Anläufen zur neuen Ontologie klar sichtbar. In den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«, gerade dort, wo Marx das Sein gerade als Gegenständlichkeit, also mit seinen Bestimmungen unzertrennlich, simultan existierend darstellt, kommt er auch auf die Beziehung denkender Wesen zu dieser Beschaffenheit des Seins ausführlich zu sprechen. Er sagt: »Daß der Mensch ein *leibliches*, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ist, heißt, daß er *wirkliche*, *sinnliche Gegenstände* zum Gegenstand seines Wesens, seiner Lebensäußerung hat oder daß er nur an wirklichen, sinnlichen Gegenständen sein Leben äußern kann. Gegenständlich, natürlich, sinnlich *sein* und sowohl Gegenstand, Natur, Sinn außer sich haben

da contraditoriedade igualmente correspondente, de atração e repulsão, e emprega também as antinomias da qualidade infinita de espaço e tempo (aqui em polêmica perfeitamente justificada contra o idealismo subjetivo de Kant); falta, contudo, em suas observações a esse respeito, qualquer referência à existência universal da contradição entre continuidade e discrição (*Diskretion*)[169] em todo processo real, em sua totalidade (*Ganzheit*) bem como em suas partes, independentemente de que estas nunca são simples modos fenomênicos da quantidade, e de quão grande papel possa esta determinação desempenhar em sua objetividade. Com isto Hegel — e todos que nisto o sigam — é forçado a substituir por elaboradas construções a elementar oposição geral que atua conjuntamente de continuidade e descontinuidade.

Essa redução do campo de investigação em Hegel conduz de volta ao problema do desenvolvimento do ser de sua assim denominada indeterminabilidade para sua riqueza de determinações. Já que, segundo ele, o ser apenas como devido à introdução da quantidade se torna ser realmente, parece sensato aqui examinar algo mais de perto, esta categoria central do ser como processar de complexos. Do mesmo modo, parece justificado analisar a plena de contradição conexidade de continuidade e descontinuidade na esfera de uma categoria tão importante quanto a da quantidade. Todavia, essa tendência é isolada até a distorção dos verdadeiros estados de fato, na medida em que ela deve ser em geral existente apenas a partir deste nível. Recordemos o comentário já por nós citado de Hegel, de que as categorias de maneira alguma podem ser meros produtos do pensamento no sentido do idealismo subjetivo (como em Kant), mas que são inseparavelmente ligadas às objetivas formas de objetividade, contudo, no patamar da sensação (o que significa, em Hegel, o patamar do mero ser qualitativo, expresso sem »terminologia« na vida cotidiana dos seres pensantes), ainda não poderiam sobressair em sua verdadeira determinabilidade categorial.

Aqui é claramente visível a oposição Marx-Hegel, como ruptura radical de Marx com a abordagem logicizante de Hegel em direção à nova ontologia. Nos »Manuscritos Econômico-filosóficos«, justamente onde Marx descreve o ser precisamente como objetividade, portanto existente inseparável e simultaneamente com suas determinações, ele também vem a falar detalhadamente da relação dos seres pensantes para com essa qualidade do ser. Ele diz: »Que o homem é um ser objetivo sensível, real, vivo, de força natural, *corpóreo*, significa que ele tem *objetos sensíveis*, *reais* por objeto da sua essência, da sua exteriorização de vida ou que 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,

169 {Nota da tradução} Scarponi (p.140), Monville (p.188) e Vaisman (p.178) optaram por »descontinuidade«. Cf. nota da tradução imediatamente acima.

oder selbst Gegenstand, Natur, Sinn für ein drittes sein ist identisch.«[170] Das bedeutet, daß die kategoriellen Bestimmungen der irreversiblen Prozesse, darunter natürlich auch Kontinuität und Diskontinuität, in den Menschen längst faktisch Seinsformen entwickelnd und hervorrufend wirksam waren, bevor das Denken ihren Kategoriencharakter auch nur zu ahnen imstande gewesen wäre. Wenn der Mensch Hunger empfindet oder nicht mehr oder noch nicht empfindet, zeigt sich an ihm als prozessierendem Komplex die widerspruchsvolle Einheit von Kontinuität und Diskontinuität. Und diese »Empfindung« wird, wenn sie durch sehr weitausgreifende erkenntnistheoretische Abstraktionen als bloß »subjektiv« betrachtet wird, dem Wesen nach entstellt. Würden den Menschen nicht in der Außenwelt prozessierende Gegenständlichkeitskomplexe permanent umgeben, in praktischer Wechselwirkung mit welchen er nur fähig sein kann, seinen Hunger jeweils zu stillen, könnten nie idealistische Philosophen entstehen, die in diesem Zusammenhang die Wirksameit der kategoriellen Beschaffenheit leugnen; das Menschengeschlecht wäre längst ausgestorben, bevor solche Denker hätten entstehen können. Die unaufhebbare Gegebenheit der verschiedenen Gegenständlichkeitsweisen (also auch der Kategorien) muß demgemäß längst wirksam geworden sein, bevor ihre bescheidenste denkerische Verallgemeinerung entstehen konnte. Die Hegelsche idealistisch-logizistische Konzeption von der Rolle des Bewußtwerdens der Kategorien verkennt diese ihre echte Vorgeschichte, daß nämlich die objektiv permanente, immer dynamisch-prozessierende Wechselbeziehung der seienden Komplexe, sogleich irgendeine Bewußtheitsform erlangen muß, wenn einer der prozessierenden Komplexe seine Reproduktion mit irgendeiner, noch so niedrigen Form der Bewußtheit zu vollziehen pflegt. Und da die Kategorien objektive, seiende Momente dieser Wechselbeziehungen sind, ist es unvermeidlich, daß auch dies in irgendeiner — wenn auch noch so anfänglicher — Form die Bewußtheit der prozessierenden Komplexe beeinflußt, indem sie in ihren Reaktionen auf die Umwelt zum Ausdruck gelangt. Soll dieser Zusammenhang ontologisch richtig verstanden werden, so sind derartige Rückbeziehungen nicht nur in der anfänglichen Menschengattung, sondern auch in dem Tierreich unvermeidlich. Wir haben bei Behandlung der objektiven, seienden Unzertrennbarkeit von Gattungsmäßigkeit und einzelner Gattungsexemplare auf die weidende Kuh hingewiesen. Diese »kann« auch infolge weitaus primitiverer Bewußtseinszusammenhänge nicht einmal die leiseste Ahnung dieses kategoriellen Zusammenhangs als irgendwie Bewußtes besitzen. Jedoch das Stillen des Hungers,

170 {69} MEGA I/3, S. 160/161.

sentido para um terceiro, é idêntico.«[171] Isto significa que as determinações categoriais dos processos irreversíveis, entre elas naturalmente também a continuidade e a descontinuidade, de fato, eram há muito formas de ser desenvolvidas e operantes nos seres humanos antes que o pensamento fosse sequer capaz de suspeitar de seu caráter de categoria. Quando o ser humano sente fome, ou já não sente ou ainda não sente, mostra-se nele, como complexo processual, a unidade plena de contradição de continuidade e descontinuidade. E esta »sensação« é desfigurada em sua essência se, através das abstrações muito amplas da gnosiologia, se a considera como meramente »subjetiva«. Não fosse o ser humano permanentemente envolto pela complexa objetividade processual do mundo externo e não fosse apenas capaz de satisfazer sua fome sempre em interação prática com ele, não poderia surgir qualquer filósofo idealista que negasse nesta conexão a operatividade da qualidade categorial; a humanidade teria há muito se extinguido, antes que tais filósofos pudessem ter surgido. A inexorável dadidade dos distintos modos de objetividade (também, portanto, das categorias) tem, correspondentemente, de ter se tornado operante por muito tempo antes que pudesse surgir sua mais modesta generalização no pensamento. A concepção lógico-idealista de Hegel do papel do tornar-se consciente das categorias não compreende esta sua autêntica pré-história que, a saber, a inter-relação objetiva, permanente, sempre dinâmico-processual de complexos existentes tem de receber alguma forma de conscienciosidade quando um dos complexos processuais costuma executar sua reprodução com alguma, ainda que pela mais baixa, forma de conscienciosidade. E como as categorias são momentos objetivos, existentes, dessas inter-relações, é inevitável que isto também influa de algum modo — mesmo que muito inicial — na forma de conscienciosidade dos complexos processuais, na medida em que ela alcance expressão em suas reações ao mundo ambiente. Em sendo corretamente compreendida esta conexão ontológica, então são inevitáveis estas retro-relações, não apenas para o gênero humano inicial, mas mesmo para o reino animal. No tratamento da objetiva, existente, inseparabilidade de generidade e exemplares singulares do gênero, apontamos o exemplo da vaca a pastar. Esta, devido a conexões de consciência muito mais primitivas, nem sequer »pode« possuir a mais vaga intuição dessas conexões categoriais como alguma consciência. Todavia, o saciar a fome,

171 {69} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.375. {Nota da tradução} Vaisman (p.179) e Scarponi (p.141) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.141), em Benseler e em Monville (p.189).

das Finden und Vertilgen der Nahrung wäre objektiv seinsmäßig unvollziehbar, ohne eine praktische Sicherheit darüber zu besitzen, daß die einzelnen Grashalme, als zur Gattung Gras gehörig, Gegenstände sind, die sich als eßbar erwiesen haben.

Diese Tatsachen und viele ähnlichen sind selbstredend längst bekannt. Daß sie oft durch den Terminus »Instinkt« teils aus der Betrachtung der objektiven, der seienden Kategorialität einfach ausgeschlossen oder zuweilen zu einer mythologisierten »Unfehlbarkeit« stilisiert wurden, tut wenig zur Sache. Sobald es in der Welt schon des organischen Seins nicht restlos der bloßen Zufälligkeit überlassen wird, mit Hilfe welcher außerhalb des sich reproduzierenden Wesens existierenden Gegenständlichkeiten der Reproduktionsprozeß sich vollziehen kann, muß die am Beispiel der grasenden Kuh illustrierte Konstellation immer wieder und immer wiederholt zur Wirklichkeit werden. Natürlich ist das ein Wirksamwerden der Kategorien innerhalb des Seinskreises einer rein biologisch bestimmten Reproduktion. Es handelt sich also auch hier um einen Naturprozeß, denn selbstredend wirken die verschiedenen Komplexe auch in der anorganischen Natur gemäß ihrer gegenständlichen Beschaffenheit aufeinander, nur daß daraus nichts auch nur entfernt Bewußtseinsähnliches entspringen kann. Das »bewußte«, das »subjektive« Element in der organischen Natur ist seinerseits ebenfalls bloß naturhaft, nunmehr aber von den biologischen Gesetzen der Organismusreproduktionen bestimmt. (Daß darin die anorganischen Bestimmungen in aufgehobener Weise enthalten sind, versteht sich von selbst.) Die durch Reproduktionsprozesse dieser Art bestimmten Wechselwirkungen verschiedener Gegenständlichkeitsweisen bringen demgemäß zuweilen sogar bestimmte Entwicklungen des subjektiven Moments hervor. Seit Darwin wissen wir, welche Rolle die sich hier äußernde Anpassungsfähigkeit in den Reproduktionsprozessen der Gattungen spielt. Und etwa der sogenannte »Tanz« der Bienen bei der Suche nach für das Hervorbringen von Honig geeigneten Blumen zeigt, daß selbst auf diesem Seinsniveau sogar die ersten Anfänge der Mitteilbarkeit innerhalb einer Gattung von dergleichen Momenten des Reproduktionsprozesses in seiner Wechselwirkung mit der umgebenden Welt möglich werden. Freilich zeigt gerade dieses Beispiel die vom organischen Sein bestimmten Entwicklungsgrenzen: diese relativ hohe Stufe der »subjektiven« Reaktion erweist sich in der historischen Kontinuität als Sackgasse, als zur weiteren Entwicklung unfähig.

Die Möglichkeit einer echten Entwicklung erscheint, wie wir wissen, erst in den und infolge der bereits bewußten teleologischen Setzungen, die die Arbeit und ihre Vorstufen (teilweise) mit sich führen. Über die dort entstehenden Probleme wird im Kapitel über die Arbeit ausführlich die Rede sein. Von dort aus wird es

encontrar e ingerir o alimento, seria objetiva, ontologicamente, inexequível, sem possuir uma segurança prática de que os talos de grama singulares, por pertencerem ao gênero grama, são objetos que se comprovaram como comestíveis.

Estes e muitos outros fatos similares são, naturalmente, conhecidos há muito. Que sejam com frequência, através do termo »instinto«, apartados da consideração da categorialidade objetiva, existente, ou por vezes venham estilizados em uma mitológica »infabilidade«, pouco tem a ver com a questão. Tão logo, no mundo já do ser orgânico, não seja completamente deixado à mera casualidade quais as objetividades existentes fora da essência que se reproduz a si mesma, com a ajuda das quais pode se realizar o processo de reprodução, o exemplo da constelação ilustrada pela vaca que pasta tem de, repetida e seguidamente, tornar-se realidade[172]. Naturalmente, isto é um tornar-se ativo das categorias no interior do círculo ontológico de uma reprodução determinada puramente pela biologia. Trata-se portanto, aqui também, de um processo natural, pois evidentemente os diferentes complexos atuam uns sobre os outros também na natureza inorgânica segundo suas qualidades objetivas, só que, daqui, não pode brotar nada sequer remotamente semelhante à consciência. O elemento »consciente«, »subjetivo« na natureza orgânica é, por sua vez, do mesmo modo meramente natural, mas a partir de agora determinado pelas leis biológicas da reprodução do organismo. (Que aqui as determinações inorgânicas estão contidas de modo superado, compreende-se por si próprio.) A qual, através de processos de reprodução deste tipo, determinadas interações de diferentes modos de objetividade produzem, por vezes, correspondentemente, mesmo determinados desenvolvimentos do momento subjetivo. Desde Darwin, sabemos qual o papel que aqui desempenha a extraordinária capacidade de adaptação no processo de reprodução dos gêneros. E, por exemplo, a »dança« das abelhas na procura pelas flores adequadas à criação do mel mostra que, mesmo nesse nível de ser, torna-se possível até o primeiro início da comunicabilidade no interior de um gênero de tais momentos do processo de reprodução em sua interação com o mundo circundante. Admissivelmente, esse exemplo mostra precisamente os limites do desenvolvimento determinados pelo ser orgânico: este patamar relativamente elevado da reação »subjetiva« demonstra-se como um beco sem saída na continuidade histórica, como incapaz de desenvolvimento ulterior.

A possibilidade de um autêntico desenvolvimento aparece, como sabemos, apenas em e como consequência das posições teleológicas já conscientes, que o trabalho e seus patamares preliminares (parcialmente) conduzem consigo. Sobre os problemas que aqui surgem, será falado em detalhe no capítulo sobre o trabalho. Nele tornar-se-á

172 {Nota da tradução} Não há coincidência na tradução desta frase. Scarponi (p.143) optou por: »Ma non appena nel mondo, già dell'essere organico, non resta più affidato esclusivamente al caso quali siano fra gli oggeti esistenti fuori dall'ente che va riproducendosi quelli com il cui ausilio il processo riprodutivo può compiersi, non appena ciò accade, finisce continuamente e ripetutamente poer diventare realtà la constellazione illustrata prendendo como esempio la vacca al pascolo.« Vaisman (p.180): »Mas tão logo, já no mundo do ser orgânico, isso não seja inteiramente entregue à mera casualidade, com a ajuda da qual o processo de reprodução pode se realizar devido a objetividades que existem fora da criatura que se reproduz, a constelação ilustrada no exemplo da vaca que pasta tem de se tornar sempre e repetidamete realidade efetiva.« Monville (p.191): »Mais dès lors que, déjà dans le monde de l'être organique, ne reste plus confié exclusivement à la contingence le soin de déterminer au moyen de quelles objectivités existantes, en dehors de l'être que se reproduit, le processus de reproduction peut s'accomplir, la situation ilustrée par l'example de la vache en trains de paître doit devenir une réalité se renouvelant, se répétant sans cesse.«

sichtbar werden, wie ein Bewußtsein über die Wirksamkeit der Kategorien aus dem neuartigen — gesellschaftlichen — Reproduktionsprozeß des Menchengeschlechts entspringt und sich als Prozeß auf immer höhere Stufen erhebt. Hier mußten wir nur kurz auf diese »Vorgeschichte« des Kategorienbewußtseins hinweisen, wobei schon in diesen stark abkürzenden, abstrakten Vorbemerkungen einerseits darauf hingewiesen werden muß, daß ohne eine solche »Vorgeschichte« sich nie ein Tier je zum Menschen hätte entwickeln können, andererseits darauf, daß selbstredend auch das so entstehende, auf Arbeit basierte Alltagsleben des Menchen nicht fähig war, in seiner Unmittelbarkeit richtig an die Aufdekkung der Kategorienprobleme heranzutreten. Die gesellschaftlichen Vorbedingungen dazu wurden allerdings — im Keim — vom Arbeitsprozeß ins Sein versetzt und gehen dann vielfach weit über die Beschaffenheit der bloßen Arbeit hinaus. Auch dies zu schildern ist nicht hier der Ort. Es mußten nur den idealistischen und damit den historischen Prozeß in seiner Genesis erkenntnistheoretisch vernichtenden Betrachtungen Hegels gegenüber die allerallgemeinsten Prinzipien dieser Genesis angedeutet werden.

Damit haben wir uns scheinbar von unserem konkreten Ausgangspunkt, vom Kategorienverhältnis Kontinuität und Diskontinuität entfernt. Jedoch nur scheinbar. Denn es muß jedem klar sein, daß, wenn diese bloß Bestimmungen der Quantität und nicht des gesamten Seinsprozesses wären, schon die Irreversibilität der Naturprozesse kaum möglich sein könnte. Nun ist es Tatsache, daß obwohl offenbar auch in der anorganischen Natur — zumindest tendenziell — einerseits höchst ähnliche Zusammensetzungsweisen der Materie, andererseits höchst ähnliche allgemeine Bewegungsgesetze etc. walten, doch bereits die größeren Komplexe, die — im kosmischen Maßstabe — einander sehr nahe stehen (Planeten unseres Sonnensystems), sich in außerordentlich verschiedenen Entwicklungstendenzen gezeigt haben. Wir haben gesehen, daß Hegel — ontologisch ganz unrichtig — diese als Vorformen des organischen Lebens auffaßt. Seine Kategorie »geologischer Organismus« drückt kein reales Seinsverhältnis aus, bleibt ein formalistisches und leeres logisches Analogisieren. Daß auf der Erde aus der anorganischen Natur eine organische, aus dieser ein gesellschaftliches Sein sich entfalten konnte, besagt gar nichts über die reale Entwicklung etwa auf Mond, Mars, Venus etc. Die sich überall abspielenden irreversiblen Prozesse haben offenbar überall verschiedene Wege eingeschlagen, die konkret natürlich nur durch konkrete Forschungen (wie Geologie etc.) aufgehellt werden können, aber die — höchst wahrscheinliche — Möglichkeit der qualitativen Verschiedenheit dieser Prozesse auf anderen Himmelskörpern weist bereits darauf hin, daß in den Wechselbeziehungen heterogener Komplexe die Prozesse verschieden verlaufen müssen, d. h. daß die konkreten

visível como uma consciência sobre a operatividade das categorias brota do novo tipo — social — de processo de reprodução da humanidade e se eleva, como processo, a patamares sempre mais elevados. Aqui devemos apenas brevemente assinalar esta »pré-história« da consciência das categorias e, já nestas observações preliminares, intensamente resumidas e abstratas, por um lado tem de ser indicado que, sem tal »pré-história«, nenhum animal poderia ter se desenvolvido até os humanos e, por outro lado, evidentemente, que a assim surgida vida cotidiana do ser humano baseada no trabalho não seria capaz de corretamente se aproximar, em sua imediaticidade, ao desvelamento dos problemas categoriais. Todavia, as precondições sociais para isso foram — em germe — convertidas em ser pelo processo de trabalho e caminharam, em muitos casos, para além da qualidade do mero processo de trabalho. Não é este, também, o lugar para descrever isto. Devem, apenas, ser indicados os princípios os mais gerais desta gênese *vis-à-vis* às observações de Hegel, idealistas e, portanto, gnosiologicamente aniquiladoras, em sua gênese, do processo histórico.

Com isto, aparentemente nos afastamos de nosso ponto de partida concreto, da relação categorial continuidade e descontinuidade. Entretanto, apenas aparentemente. Pois, deve estar claro para todos, que se elas fossem apenas determinações da quantidade e não do processo ontológico como um todo, até mesmo a irreversibilidade dos processos naturais dificilmente poderia ser possível. Ora, é um fato que, mesmo na natureza inorgância — ao menos tendencialmente — prevalecem claramente, por um lado, um modo de composição elevadamente similar da matéria e, por outro lado, leis gerais do movimento da matéria elevadamente similares, etc., em que mesmo os maiores complexos que estão — em escala cósmica — muito próximos entre si (planetas no nosso sistema solar), têm mostrado tendências de desenvolvimento extraordinariamente distintas. Vimos que Hegel — completamente incorreto ontologicamente — apreende-as como formas preliminares da vida orgânica. Sua categoria de »organismo geológico« não expressa qualquer relação real de ser, permanece um analogizar lógico formalístico e vazio. Que sobre da Terra, pôde se desdobrar da natureza inorgância uma orgânica e, desta, um ser social, nada diz sobre o desenvolvimento real, por exemplo, da Lua, Marte ou Vênus, etc. Os processos irreversíveis que ocorrem em todo lugar seguiram, obviamente, por caminhos acima de tudo distintos que, no concreto, podem vir a ser esclarecidos apenas por investigações concretas (como a geologia, etc.), mas a possibilidade — altamente provável — da diversidade qualitativa desses processos em outros corpos celestes já mostra que, nas inter-relações, os complexos heterogêneos do processo devem proceder diferentemente, *i.e.*, que as

Formen, ihre konkrete Reihenfolge etc. in denen sich die Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität zu äußern pflegt, ebenfalls einen verschiedenen Charakter erhalten. Die Ergebnisse der Geologie auf der Erde zeigen die Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität schon in der anorganischen Natur eindeutig auf, und die wenigen Daten, die wir über uns nahe existierende Himmelskörper besitzen, scheinen von diesen Prozessen zwar in den Details mehr oder weniger entschieden abzuweichen, es besteht jedoch vorläufig nicht der geringste Grund anzunehmen, daß der Wechsel von Kontinuität und Diskontinuität in den irreversibel prozessierenden Komplexen hier prinzipiell ausgeschlossen wäre. Und es ist nur selbstverständlich, daß, wenn die Reproduktionsprozesse in der anorganischen Natur sich in so verschiedenen Wirklichkeitsformen abspielen, die Anpassungsprozesse der Organismen eine weitere Steigerung der Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität hervorrufen müssen. Die Berechtigung, dieses Verhältnis als grundlegend für das Prozessieren eines jeden Seins zu betrachten, scheint also unzweifelhaft zu sein.

Das bisher Dargelegte führt zu unserem Grundproblem der kritischen leitenden Rolle der Ontologie in sämtlichen Kategorienfragen zurück, zur Frage, daß Wesen und Wechselbeziehung der Kategorien allein von ontologischen Grundlagen aus richtig begriffen werden können. Gerade die berühmteste und weitgehend durch den Marxismus selbst populär gewordene Frage der Beziehung von Qualität und Quantität zeigt dies in der schlagendsten Weise. Bei Hegel selbst dient sie dazu, aus dem ursprünglich bestimmungslosen »reinen« Sein dessen reale Bestimmungen »herauswachsen« zu lassen, um es damit zu einem wirklichen Sein im eigentlichen Sinne zu machen. Hegels Darlegungen zeigen indessen in gedoppelter Weise die Falschheit seiner programmatischen Voraussetzungen. Einerseits wird es sichtbar, daß derartige »Anreicherungen« eines solchen (leeren) Seins durch konkrete Bestimmungen nur durch ein logisch-erkenntnistheoretisches Analogisieren des bereits Bestimmungen enthaltenden Seins darlegbar sind. Sachlich beweist also die Darlegung gerade das Gegenteil dessen, was sie für den Systematiker Hegel beweisen sollte. Wenn etwa bei ihm das Sein sich zum Etwas »konkretisiert«, so ist offenkundig, daß dieses — gerade als Sein, nicht als davon gedanklich abgeleitetes — das bestimmte Sein bereits voraussetzt: es ist die Erscheinungsform eines bereits Bestimmungen enthaltenden Seins und könnte — seinshaft — nie als eine Selbstkonkretisierung des bestimmungslosen Seins in einer seienden Welt wirklich werden. Andererseits beweisen gerade Hegels Darlegungen, daß Qualität und Quantität als Kategorien — seinshaft — niemals getrennt auftreten können, um sich erst im Maß als ihrer Einheit zum bestimmten Sein zu konstituieren. Denn vor allem kann keine qualitative Seinskategorie als Bestim-

formas concretas, a sua sequência concreta, etc., em que neles costuma se expressar a dialética de continuidade e descontinuidade, conservam igualmente um caráter diferente. Os resultados da geologia da Terra mostram inequivocamente a dialética da continuidade e descontinuidade já na natureza inorgânica, e os escassos dados que possuímos sobre os corpos celestes que existem próximos a nós parecem mais ou menos decisivamente desviar desses processos, mesmo nos detalhes, mas não há, até o momento, o menor fundamento para supor que esta mudança de continuidade e descontinuidade esteja aqui, por princípio, impossibilitada nos complexos irreversivelmente processuais. E é apenas evidente que, se os processos de reprodução na natureza inorgância ocorrem em tantas diferentes formas de realidade, os processos de adaptação dos organismos têm de provocar uma intensificação mais ampla da dialética de continuidade e descontinuidade. Portanto, parece indubitável a legitimidade de se considerar essa relação como fundamental para o processar de todo o ser.

O até aqui exposto nos reconduz ao nosso problema fundamental do papel da ontologia de guia crítico no conjunto das questões categoriais, à questão de que a essência e a inter-relação das categorias apenas podem ser corretamente apreendidas a partir das bases ontológicas. Precisamente a questão mais famosa e difundida, através do próprio marxismo tornada popular, a relação da qualidade e quantidade, mostra-o no modo mais convincente. No próprio Hegel, ela serve para deixar »crescer« a partir do ser »puro«, originalmente sem determinações, as suas determinações reais, com isso, fazendo-o um ser real no sentido autêntico. As exposições de Hegel, apesar de tudo, mostram de modo duplo a falsidade de seus pressupostos programáticos. Por um lado, torna-se visível que tal »enriquecimento« de um tal ser (vazio) através de determinações concretas apenas é explicável através de um analogizar lógico-gnosiológico com o ser que já contém determinações. De fato, a exposição prova precisamente o contrário do que deveria provar para o Hegel sistemático. Quando nele, por exemplo, o ser se »concretiza« em algo, é evidente que este — precisamente como ser, não como deduzido do pensamento — já pressupõe o ser determinado: é a forma fenomênica de um ser que já contém determinações e jamais poderia — ontologicamente — tornar-se um real mundo existente enquanto uma autoconcretização de um ser sem determinações. Por outro lado, as exposições de Hegel comprovam precisamente que qualidade e quantidade, enquanto categorias — ontológicas — não podem jamais surgir separadas, constituem-se como ser determinado tão somente na medida de sua unidade. Pois, antes de tudo, nenhuma categoria ontológica qualitativa enquanto determina-

mung des Seins real fungieren, ohne an sich bereits, wenn auch unausgesprochen, quantitative Bestimmungen zu enthalten. Ob wir das Etwas im Verhältnis zum Anderen betrachten (und das Etwas kann nur als ein Seiendes unter vielen anderen Seienden ein Etwas sein), ob wir sein Sein als Anderssein, als für Anderes-Sein etc. ins Auge fassen, immer gelangen wir selbst bei den primitivsten Seinsformen auf eine Pluralität als Existenzweise, und das daraus, noch bei Behandlung der Qualität, entstehende Fürsich-Sein als Gegenständlichkeitsweise in ihrer Beziehung auf sich selbst wird von Hegel selbst geradezu als »Eins«, also als eine auch quantitative Bestimmung bezeichnet.[173] Das zeigt also, daß Hegel selbst hier seine Linie nicht konsequent durchzuführen imstande war. Und wenn die Quantität nicht in ihrer hochentwickelten Gedankenform als bereits mathematisch Erfaßbares gedacht wird, sondern so wie sie de facto im ursprünglichen Sein figuriert, als Quantum, so zeigt sich diese seinshafte Untrennbarkeit von Quantität und Qualität überall in evidenter Weise. Freilich wird dabei sogleich sichtbar, daß Hegel in seiner logisch-erkenntnistheoretischen, pseudo-ontologischen Ableitung der Bestimmungen des Seins die wirkliche Reihenfolge der Kategorien umkehren muß: seinshaft ist gegeben, daß kein Gegenstand seiend sein kann, dessen Sein sich nicht, sogar in verschiedenen Weisen (Größe, Gewicht etc.) auch als ein bestimmtes Quantum verkörpert. Erst die gedankliche Analyse, erst die damit untrennbar verbundene gedankliche Abstraktion bringt im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung (Arbeit etc.) seine abstrakt verallgemeinerte Form als Begriff der Quantität hervor. Die Entwicklung der Möglichkeit einer solchen gedanklichen Verallgemeinerung bedeutet selbstredend einen ungeheuren Fortschritt in der praktisch-gedanklichen Bewältigung des Seins, im Prozeß, den Marx als Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur bezeichnet. Eine Entwicklung von Arbeit, Arbeitsteilung etc., also von Zivilisation wäre ohne diesen Schritt unmöglich gewesen.

Aber gerade darum muß ontologisch eingesehen werden, daß die unaufhebbar ursprüngliche auch »quantitative« Bestimmtheit jedes seienden Gegenstandes als die Kategorie des konkret-gegenständlichen Quantums auftreten muß und nicht als die daraus denkerisch-abstraktiv gewonnene verallgemeinerte Quantität. Wir haben bereits eingesehen, daß das Sein eines Etwas ohne das Sein eines Anderen ontologisch unmöglich wäre. Das und andere elementare Tatsachen eines jeden Seins haben deshalb zur notwendigen Folge, daß eine seinshafte Wechselbeziehung der Gegenstände, was den objektiv seinshaften Aspekt betrifft, ohne

173 {70} Hegel Werke, Bd. 3: a. a. O., S. 179.

ção de ser pode realmente funcionar sem em si já conter, mesmo que não ditas, determinações quantitativas. Se considerarmos o algo em relação ao outro (e um algo apenas enquanto um existente entre muitos outros existentes pode ser algo), quer o contemplemos como ser-outro, como ser para-outro, etc., sempre alcançaremos mesmo das formas mais primitivas de ser a partir de uma pluralidade como modos de existência e, disso, ainda no tratamento da qualidade, o ser-para-si surgido como modo de objetividade em sua relação consigo mesmo é denominado pelo próprio Hegel precisamente como »Uno«, portanto, como uma determinação também quantitativa.[174] O que mostra, portanto, que o próprio Hegel mesmo aqui não foi capaz de levar consistentemente avante seu percurso. E quando a quantidade vem pensada, não na sua forma de pensamento altamente desenvolvida já como concebível matematicamente, mas de modo que figure *de facto* no ser originário, como *quantum*, mostra-se, então, por todo lado evidente, essa indivisibilidade ontológica da quantidade e qualidade. Certamente, imediatamente fica claro que Hegel, em sua dedução gnosiológico-lógica, pseudo-ontológica das determinações do ser, teve de inverter a sequência real: ontologicamente, é dado que nenhum objeto pode ser existente cujo ser não se corporifica, ainda que em modos diversos (grandeza, peso, etc.), também como um determinado *quantum*. Apenas a análise intelectual, apenas a, com isso inseparavelmente ligada, abstração intelectual, produz no curso do desenvolvimento social (trabalho, etc.) sua forma abstrata generalizada como conceito de quantidade. O desenvolvimento da possibilidade de uma tal generalização intelectual significa, naturalmente, um imenso progresso no domínio intelectual-prático do ser, no processo que Marx denominou como metabolismo da sociedade com a natureza. Um desenvolvimento do trabalho, da divisão do trabalho, etc., portanto, da civilização, teria sido impossível sem este passo.

Mas, exatamente por isso, tem de ser ontologicamente reconhecido que a determinabilidade insuperável originária e, também, »quantitativa«, de todo objeto existente tem de se apresentar como *quanta* objetivo-concretos, e não como a, daqui abstrato-intelectualmente obtida, quantidade generalizada. Já vimos que o ser de algo seria ontologicamente impossível sem o ser de um outro. Este e outros fatos elementares de todo ser têm, por isso, por necessária consequência que, uma inter-relação ontológica dos objetos que concerne o aspecto ontológico objetivo, seria impossível sem

174 {70} Hegel: Ciência da Lógica, 1. A doutrina do ser, Vozes, Petrópolis, 2016, p.170.

simultanes Wirksamwerden dieses Moments (des Quantums) unmöglich wäre. Niemand kann daran zweifeln, daß sowohl in der anorganischen wie in der organischen Natur die die Gegenständlichkeit bestimmende Beschaffenheit des Quantums für jede reale Wechselbeziehung seiender Gegenstände ebenso unentbehrlich ist wie ihre qualitativen Momente, daß diese im Sein überall simultan, voneinander untrennbar wirksam werden müssen. Konkretes Quantum und die konkret-realen Qualitäten eines Gegenstandes sind also — im Gegensatz zur Hegelschen logizistischen Systematisation — ebenso ursprüngliche, koordiniert auftretende Reflexionsbestimmungen wie Form und Inhalt, Ganzes und Teile etc. Diese originäre Beschaffenheit und Wechselbeziehung der Kategorienpaare zeigt sich also bereits in den rein objektiven, ohne jedes Bewußtsein ablaufenden Prozessen der anorganischen Natur, wo das Quantum der jeweils beteiligten »Dinge«, »Kräfte« etc., das Geradesosein von Prozeß und Ergebnis unaufhebbar mitdeterminiert. Da in dieser Hinsicht bei den Prozessen des Selbstreproduzierens der Organismen eine weitere Steigerung der seinsdeterminierenden Rolle des real-konkreten Quantums eintreten muß — es kann keine Pflanze oder Tier geben, wo dieses Quantum die Selbstreproduktion nicht entscheidend mitbestimmen würde —, muß dieses kategorielle Verhältnis, ebenso wie wir dies für die Gattungsmäßigkeit seinerzeit gezeigt haben, auch als Bestandteil des als biologisches Epiphänomen auftretenden Bewußtseins seine Spuren zeigen. Wir haben seinerzeit die grasende Kuh als Beispiel angeführt. Wenn nur deren Reaktion auf die störende Fliege ganz anders geartet ist als auf die Drohung des Wolfs, so wäre es lächerlich zu behaupten, daß dabei das jeweilige Quantum in der Gegenständlichkeit des »störenden Faktors« keinerlei Rolle spielen würde. Gesteigert erscheint diese Konstellation in den allerersten Anfängen menschlicher Zivilisation. Der Mensch ist praktisch imstande, quantitative Gegebenheiten weitgehend genau zu bewältigen, ohne auch nur die Spur ihres quantitativen Charakters bewußtseinsmäßig besitzen zu müssen. Jeder Hirte wird nicht nur genau Kalb und Rind dem Quantum nach voneinander unterscheiden, er wird auch ein derart quantitatives Verhältnis wie Größe, Komplettheit der Herde praktisch richtig einschätzen, wird aus der genauen Kenntnis der qualitativen Beschaffenheit eines jeden Tieres (worin natürlich das Quantum mitenthalten ist) wissen, welches Exemplar gegebenenfalls als fehlend, als vermißt betrachtet werden soll, auch wenn er noch weit davon entfernt ist, die Herde zu zählen und die fehlenden Exemplare von der Gesamtsumme abzuziehen. Und es ist charakteristisch, daß selbst in unserer Gegenwart in einer Periode hochentwickelter und allgemein angewandter Mathematik solche Reaktionen im Alltagsleben häufiger sind, als man vielfach anzunehmen geneigt ist.

simultaneamente se tornar ativo este momento (este *quantum*). Ninguém pode duvidar que tanto na natureza inorgânica, quanto na natureza orgânica a, determinada pela objetividade, qualidade do *quantum* para toda inter-relação real entre objetos existentes é tão indispensável quanto seus momentos qualitativos, que estes no ser têm de se tornar sobretudo simultâneos, inseparáveis um do outro, ativos. O *quantum* concreto e as qualidades concreto-reais de um objeto — em oposição à sistematização logicistizante de Hegel — são, portanto, igualmente determinações de reflexão surgidas originariamente, coordenadamente, tal como forma e conteúdo, todo e partes, etc. Esta qualidade e inter-relação originárias dos pares categoriais já se mostra, portanto, nos processos puramente objetivos que se desdobram sem consciência alguma da natureza inorgânica, nos quais o *quantum* das »coisas«, »forças«, etc., participantes, codeterminam inexoravelmente o ser-precisamente-assim e o resultado do processo. Pois, a esse respeito, nos processos do autorreproduzir dos organismos, tem de intervir uma ampliação da intensificação do papel determinante-ontológico dos *quanta* real-concretos — não pode dar-se qualquer planta ou animal em que este *quantum* não tenha uma influência decisiva na autorreprodução —, essa relação categorial, como já mostramos, tem de mostrar para com a generidade suas marcas também como componente da consciência surgida como epifenômeno biológico. Como exemplo, já citamos, uma vaca que pasta. Se sua reação à mosca que a molesta é de todo diferente do que à ameaça do lobo, seria ridículo alegar que não desempenha qualquer papel o respectivo *quantum* na objetividade do »fator perturbador«. Nos primeiríssimos inícios da civilização humana, esta constelação aparece ampliada. O ser humano é capaz de, na prática, dominar com ampla precisão dadidades quantitativas sem ter de também possuir conscientemente até mesmo o traço de seu caráter quantitativo. Todo pastor diferencia precisamente, não apenas o *quantum* bezerro e o boi um em relação ao outro, mas também na prática avalia corretamente relações quantitativas como tamanho, completude do rebanho; sabe, pelo conhecimento preciso da qualidade de cada animal (no que, naturalmente, o *quantum* está contido), se for o caso, qual exemplar ausente deve ser considerado como perdido, mesmo que ainda esteja distante de contar o rebanho e subtrair os exemplares perdidos da soma como um todo. E é característico que, mesmo em nosso presente, em um período de uma matemática altamente desenvolvida e aplicada em geral, tais reações sejam mais frequentes na vida cotidiana do que se está muitas vezes inclinado a admitir.

Natürlich konnte ein im Grunde so realistisch eingestellter Denker wie Hegel an diesem Tatbestandskomplex nicht völlig achtlos vorbeigehen. Sein logizistischer Systemgedanke macht es allerdings für ihn unmöglich, diesen qualitativ konkretisierenden Charakter des Quantums als Kategorie wirklich und konsequent zu erfassen. Erst in der Kategorie des Maßes vollendet sich seine logizistische Deduktion des bestimmten Seins, und hier sind »abstrakt ausgedrückt, Qualität und Quantität vereinigt«.[175] So wird das Maß zur »an sich seienden Bestimmtheit«, zur »*konkreten Wahrheit des Seins*».[176] In seinen logizistischen Deduktionen tauchen aber ununterbrochen Feststellungen auf, daß diese Seinshaftigkeit (die untrennbare Gegebenheit von Quantität und Qualität natürlich mit inbegriffen) bereits im Quantum vorhanden war und eine unaufhebbare ist. Wenn Hegel etwa sagt: »Aber jedes Existierende hat eine Größe, um das zu sein, was es ist, und überhaupt Dasein zu haben«, so ist es ein vom logizistischen Systemaufbau erforderter Sophismus, diese Funktion bloß dem Maß zuzusprechen und das Quantum in diesem Zusammenhang nur als »gleichgültige Größe, äußerliche Bestimmung« anzuerkennen.[177]

Die Hegelsche »Vereinigung« von Quantität und Qualität im Maß, also die angebliche Deduktion des bestimmten Seins aus dem bestimmungslosen ist somit eine reine logizistische Scheinoperation, eine bloße Fiktion. Dort wo Hegel seine »Wesenslogik« beginnt, fängt er erst an, vom Sein im wirklich seienden Sinne zu sprechen, und die dabei genial erfundene Kategoriengruppierung der Reflexionsbestimmungen gilt deshalb auch für jenes — höchst wichtige — Seinsgebiet, das Hegel bloß als Weg zum Sein betrachtete. Quantität und Qualität sind demzufolge ebenso Kategorien prozessierender Komplexe, wie Form und Inhalt, wie Teil und Ganzes etc. In allen solchen Fällen lassen sich die allerallgemeinsten Bestimmungen des Seins als Momente solcher Totalitäten der prozessierenden Komplexe darstellen: sie wirken als Bestimmungen niemals separat, immer als Wechselverhältnisse der allerallgemeinsten Bestimmungen solcher prozessierenden Komplexe, die ohne derartige untrennbare Wechselbeziehungen der Kategorienpaare unmöglich konkrete Gegenständlichkeitsbestimmungen hätten erhalten können. In diesem Sinne spricht Hegel bei Behandlung von Form und Inhalt treffend über solche Beziehungen:, »An sich ist hier vorhanden das absolute Verhältnis des Inhalts und der Form, nämlich das Umschlagen derselben ineinan-

175 {71} Ebd., S. 381.
176 {72} Ebd., S. 384.
177 {73} Ebd., S. 390.

Naturalmente um pensador no fundamental tão realisticamente orientado, como Hegel, não passaria descuidada e completamente ao largo deste complexo de estado de fato. Contudo, seu sistema de pensamento logicizador tornou impossível para ele apreender real e consistentemente este caráter qualitativo concretizador do *quantum* como categoria. Apenas na categoria da medida se completa sua dedução logicista do ser determinado e, aqui, »abstratamente expressas, qualidade e quantidade são unificadas«[178]. Assim, torna-se a medida na »determinidade que é em si«, na »*verdade concreta do ser*«[179]. Em suas deduções logicizantes, contudo, emergem ininterruptamente constatações de que essa ontologicidade (a inseparável dadidade de quantidade e qualidade, naturalmente, inclusa) já estava presente no *quantum* e é uma ontologicidade ineliminável. Quando Hegel, por exemplo, diz: »Mas todo existente tem uma grandeza, para ser aquilo que é, e, aliás, para existir«, é um sofisma requerido pelo seu edifício sistemático logicista prescrever esta função meramente à medida e reconhecer o *quantum* nesta conexão apenas como »grandeza indiferente, determinação externa«[180].

A »unificação« hegeliana de quantidade e qualidade na medida, portanto, a presumida dedução do ser determinado a partir do sem-determinação é, por conseguinte, uma pseudo-operação puramente logicista, uma mera ficção. Apenas onde Hegel inicia sua »lógica da essência« começa ele, pela primeira vez, a falar do ser em um sentido realmente existente e o genialmente inventado agrupamento categorial das determinações de reflexão vale, por isso, também para aquela esfera de ser — importantíssima — que Hegel considera mera via para o ser. Por consequência, quantidade e qualidade são igualmente categorias de complexos processantes, tal como forma e conteúdo, tal como parte e todo, etc. Em todos estes casos, as mais gerais determinações do ser deixam-se expor como momentos de tais totalidades dos complexos processuais: como determinações jamais operam separadas, sempre como inter-relações das determinações as mais gerais de tais complexos processantes, os quais, sem tais inseparáveis inter-relações dos pares categoriais, seria impossível que adquirissem as concretas determinações da objetividade. Nesse sentido, Hegel, no tratamento da forma e conteúdo, fala apropriadamente de tais relações: »Em si, está aqui presente a relação absoluta do conteúdo e da forma, a saber, o mudar deles um no outro,

178 {71} Hegel: Ciência da Lógica, 1. A doutrina do ser, Vozes, Petrópolis, 2016, p.349.
179 {72} Hegel: Ciência da Lógica, 1. A doutrina do ser, Vozes, Petrópolis, 2016, p.352.
180 {73} Hegel: Ciência da Lógica, 1. A doutrina do ser, Vozes, Petrópolis, 2016, p.359.

der, *so daß der Inhalt* nichts ist, als das *Umschlagen der Form* in Inhalt, und die *Form* nichts, als *Umschlagen des Inhalts* in Form.«[181] Betrachtet man unbefangen das real seinsmäßige Verhältnis von Quantität und Qualität, so muß man zu einem solchen oder höchst ähnlichen Resultat gelangen. Denn da diese Reflexionsbestimmungen zwar sehr allgemeine, aber untereinander höchst verschiedene Beziehungen der prozessierenden Komplexe bestimmen, müssen sie untereinander ebenfalls vielfach und verschieden sein. Das äußert sich auffälligerweise in ihren Wandlungen, die notwendig entstehen, wenn sie in verschiedenen Seinsarten figurieren. Wir verweisen bloß auf Hegels Beobachtung, daß das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen und vice versa in der organischen Natur bereits anders beschaffen ist, als in der anorganischen; oder etwa darauf, daß aus der wechselseitigen spontanen Beziehung von Form und Inhalt im gesellschaftlichen Sein ein bewußt gesetztes Formen wird, das sich im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur durchsetzt und in höheren Formen der Gesellschaftlichkeit auf die meisten Prozesse des gesellschaftlichen Seins bestimmend einwirkt.

Etwas ähnliches entsteht im gesellschaftlichen Sein mit dem Kategorienpaar Qualität und Quantität. Schon Hegel spricht von einer »Knotenlinie der Maßverhältnisse« und durch den Marxismus ist das »Umschlagen der Quantität in Qualität« sogar allgemein bekannt geworden. Wenn wir jetzt auch dieses Verhältnis kritisch zu betrachten gezwungen sind, so denken wir nicht daran, unsere Kritik an der »Negation der Negation« zu wiederholen. Denn diesmal handelt es sich in der Tat um echte Seinsverhältnisse, es kommt nur darauf an, deren ontologische Beschaffenheit genauer zu bestimmen. Wenn Engels davon spricht, daß der Aggregatzustand des Wassers unter normalem Luftdruck bei 0° C aus dem flüssigen in den festen übergeht, so hat er in der Tat ein reales Beispiel dieses Wechselverhältnisses von Quantität und Qualität angeführt. Vom ontologischen Standpunkt taucht nur die Frage auf, ob es sich hier (und bei ähnlichen auffälligen Konstellationen) wirklich um ein einzig echtes Wirklichwerden dieses Umschlagens handelt oder ob Quantität und Qualität ebenso ununterbrochen ineinander umschlagen, wie in der eben angeführten Hegelschen Darstellung Form und Inhalt. Wir meinen nun, daß letzteres der Fall ist, daß in den unbeachteten Fällen von 17 oder 27° C ebenso ein solcher Umschlag erfolgt, wie im eben angeführten berühmten Beispiel. Vom Standpunkt des Naturseins, und Wasser, Kälte, Luftdruck, etc. gehören der Natur an, sind diese Umschlagsweisen auch von gleicher Art. Wir wollen den Ausdruck hier nicht gleichwertig

181 {74} Hegel: Enzyklopädie, S 133.

de modo que o *conteúdo* nada é senão o *mudar da forma* em conteúdo, e a forma nada é senão o mudar *do conteúdo* em forma.«[182] Se se considera imparcialmente a real relação ontológica de quantidade e qualidade, deve-se alcançar tal resultado ou outro extremamente similar. Já que estas determinações de reflexão determinam relações muito gerais mas, entre si, muito distintas, dos complexos processuais, devem ser entre si igualmente múltiplas e diferenciadas. Isto se expressa de maneira evidente nas suas transformações que ocorrem necessariamente quando figuram em diferentes espécies de ser. Remetemos simplesmente à observação de Hegel de que a relação do todo para com as partes, e vice-versa, já na natureza orgânica ocorre de outra maneira que na inorgânica; ou, por exemplo, que a espontânea relação recíproca de conteúdo e forma, no ser social, torna-se uma forma conscientemente posta que se impõe no metabolismo da sociedade com a natureza, e nas formas mais superiores de socialidade da maioria dos processos do ser social tem um efeito determinante.

Algo similar emerge no ser social com o par categorial qualidade e quantidade. Já Hegel fala de uma »linha nodal de relações de medida« e, através do marxismo, a »conversão da quantidade em qualidade« tornou-se de fato conhecida em geral. Se agora somos constrangidos a observar criticamente esta relação, não pensamos em repetir nossa crítica da »negação da negação«. Pois, nesse momento, trata-se, de fato, de autênticas relações ontológicas; importa apenas determinar mais precisamente a sua qualidade ontológica. Quando Engels diz disso que o estado físico da água, sob pressão atmosférica normal, passa do líquido ao sólido a 0º C, ele de fato citou um exemplo real desta inter-relação de quantidade e qualidade. Do ponto de vista ontológico apenas emerge a questão de se neste caso (e em constelações copiosamente similares) realmente se trata de único e autêntico tornar-se realidade dessa transformação ou se quantidade e qualidade, tal como na descrição hegeliana de forma e conteúdo acima citada, transformam-se ininterruptamente uma na outra. Pensamos, agora, que é o último caso, que nos casos não considerados de 17º ou 27º C, tem lugar uma tal mudança, como no famoso caso há pouco citado. Do ponto de vista do ser natural, e da água, do frio, da pressão atmosférica, etc., que pertencem à natureza, estes modos de mudança também são do mesmo tipo. Não desejamos aqui empregar a expressão de igual valor

182 {74} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 133, p. 253. {Nota da tradução} Vaisman (p.186) introduziu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.148), em Benseler, em Scarponi (p.149) e em Monville (p.198).

gebrauchen, denn die Naturprozesse sind ihrem Wesen nach wertfremd, und es ist von ihrem Seinsgesichtspunkt aus ganz gleichgültig, wieviel und welche Folgen je eine solche Umschlagsweise konkret haben mag. Ganz anders ist die Lage im gesellschaftlichen Sein. Im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur (diesmal im weitesten Sinne genommen) existieren in der überwältigenden Mehrzahl der Fälle obere und untere Grenzen der Beschaffenheit der Materie, innerhalb welcher ein Akt dieses Prozesses überhaupt durchführbar sein kann, ebenso wie ein Optimum und Pessimum der Beschaffenheit der Materie in der praktischen Durchführung der teleologischen Setzungen. Wenn die Menschen solche Knotenpunkte in diesem Stoffwechsel mit besonderer Betonung hervorheben, so berühren sie echt ontologische Grundlagen ihrer eigenen Praxis, ohne freilich damit die Kontinuität des Umschlagens der Quantität und Qualität in der Natur aufzuheben, oder auch nur ihr naturhaftes Ansichsein zu modifizieren. Sie zeigen nur an, in welchen Fällen gesellschaftlich wichtige Knotenpunkte entstehen. Daß im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung auch in der rein gesellschaftlichen Gegenständlichkeit, die man sich natürlich nie als »naturhaftes an sich«, losgelöst von der gesellschaftlichen Praxis vorstellen darf, Probleme des Seins auftauchen, welche, für die Praxis unter Umständen fundamentale Änderungen verwirklichen, ist selbstverständlich. Man denke an die von Engels gegen Dühring richtig verteidigte These von Marx, daß nicht jede beliebige Wertsumme als Kapital fungieren kann, sondern daß dazu ein Minimum des Quantums unerläßlich ist.[183] Daß ein solches Wertquantum kein endgültig fest fixierter Grenzpunkt ist, wie das Frieren des Wassers, sondern permanenten historischen Wandlungen unterworfen ist, widerlegt nicht die ontologisch objektive Richtigkeit der Marxschen Feststellung, konkretisiert sie vielmehr dahin, daß es sich dabei, wie auch bei den Problemen des »Stoffwechsels mit der Natur« um ontologische Probleme des gesellschaftlichen Seins handelt die, auch wenn ihr Stoff der Natur angehört, kategoriell nicht mit den Fällen aus der Naturontologie einfach identifiziert werden können und dürfen. Das zeigt sich sehr deutlich im von Engels in dieser Polemik zuletzt angeführten Beispiel. Engels führt hier einen strategischen Ausspruch von Napoleon I. an, wonach 2 Mameluken 3 Franzosen unbedingt überlegen sind. Es folgt nun eine Liste von numerischen Gegenüberstellungen beider Gruppen, die damit endet: »1000 Franzosen warfen jedesmal 1500 Mameluken.«[184] Es ist einerseits klar, daß in sämtlichen angeführten und ver-

183 {75} Anti-Dühring, MEGA, S. 128/129.
184 {76} Ebd., S. 123

pois os processos naturais, segundo sua essência, são estranhos ao valor e, do ponto de vista ontológico, é de todo indiferente quantas e quais consequências cada um destes modos concretos de mudança pode ter. De todo outra é a situação no ser social. No metabolismo da sociedade com a natureza (desta vez, tomada no sentido mais amplo) existem, na enorme maioria dos casos, limites superiores e inferiores da qualidade da matéria no interior dos quais um ato deste processo pode ser em geral factível, do mesmo modo como um *optimum* e um *pessimum* da qualidade da matéria na implementação prática das posições teleológicas. Se os seres humanos enfatizam, com ênfase especial, tais pontos nodais neste metabolismo, tocam em autênticas bases ontológicas de sua própria práxis, sem superar, todavia, com isso, a continuidade das mudanças de quantidade em qualidade na natureza ou, ainda, sem modificar sequer seu em-si natural. Mostram, apenas, em quais casos surgem pontos nodais socialmente importantes. É evidente que no curso do desenvolvimento social, mesmo na pura objetividade social, obviamente jamais se pode representar como »natural em si«, destacados da práxis social, problemas do ser que emergem, os quais, para a práxis, sob circunstâncias, realizam alterações fundamentais. Pense-se na tese de Marx, acertadamente defendida por Engels contra Dühring, que nem toda soma arbitrária de valor pode funcionar como capital; que, para isso, é imperativo um mínimo do *quantum*.[185] Que tal *quantum* de valor não é um ponto limite definitivamente, solidamente, fixado, como o congelamento da água, mas submetido a mudanças históricas permanentes, não refuta a correção ontológica objetiva da constatação de Marx; antes, a concretiza na medida em que a trata como um problema ontológico do ser social, como também os problemas do "metabolismo com a natureza", os quais mesmo se a matéria pertença à natureza, não podem nem devem categorialmente ser simplesmente indentificados com os casos da ontologia da natureza.Vê-se isto muito claramente no último exemplo apresentado por Engels nesta polêmica. Engels cita aqui um comentário estratégico de Napoleão I, de que 2 mamelucos são incondicionalmente superiores a 3 franceses. Segue-se uma lista de comparações numéricas de ambos os grupos que termina com isto: »1000 franceses todas as vezes derrotam 1500 mamelucos«[186]. Por um lado, é claro que no conjunto as comparações numéricas citadas

185 {75} Engels: Anti-Dühring. Ed. Boitempo, São Paulo, 2015, p.166-7.
186 {76} Engels: Anti-Dühring. Ed. Boitempo, São Paulo, 2015, p.159.

schwiegenen numerischen Gegenüberstellungen militärische Verhältnisse von Quantität und Qualität zum Ausdruck kommen. Der letzte Fall gewinnt seine spezifische und für Engels hier polemisch wichtige Bedeutung bloß daher, daß in diesem Zahlenverhältnis ein Wendepunkt dargelegt wird, nämlich warum die Disziplinierthеit der französischen Kavallerie den Mameluken gegenüber als militärische Überlegenheit praktisch verwirklicht werden kann. Jedes Glied der Kette drückt jedoch an sich im Natursein — ein qualitatives Verhältnis zweier, aus heterogenen Elementen bestehender Quantitäten aus. Erst im letzten erfolgt — im rein gesellschaftlichen Sinne — ein gesellschaftlich relevanter Umschlag: die praktische Möglichkeit der Verwirklichung in einem Einzelfall von Napoleons strategischer Konzeption in seiner orientalischen Kriegsführung. Dieser Tatbestand bewahrt jedoch seine Richtigkeit, auch wenn es sich um den Stoffwechsel mit der Natur und nicht um rein gesellschaftliche Prozesse handelt. Ja die Erkenntnis der Zusammenhänge kann so weit fortschreiten, daß überhaupt kein fixer Punkt des Umschlagens mehr angenommen wird, sondern daß man auf diesen Prozeß als auf einen Prozeß zu reagieren sich gewöhnt. Man denke an die krankhaften Änderungen der menschlichen Temperatur, die man heute bereits als — sogar individuell abgestufte — Prozesse behandelt. Eine »Fiebergrenze« als quantitativ bestimmter »Punkt« des »Umschlagens« würde heute bereits als Naivität gelten.

Die hier vollzogene Abgrenzung zweier, zuweilen eng verbundener ontologischer Tatbestände ist keineswegs eine bloße Haarspalterei. Ihr konsequenter Vollzug ist sogar für das Schicksal der Marxschen philosophischen Konzeptionen keineswegs gleichgültig. Denn, wenn unter Dialektik der Natur ein einheitliches, in sich homogenes System der widerspruchsvollen ontologischen Entwicklungskonstellation von Natur *und* Gesellschaft in gleicher Weise verstanden wird, wie das in der Marxschen »Orthodoxie« nach Engels vorwiegend der Fall war, muß ein berechtigter Protest gegen eine solche mechanische Homogenisierung der Seinskategorien, Seinsgesetzlichkeiten etc. in Natur und Gesellschaft entstehen, der in der Überzahl der Fälle eine erkenntnistheoretische Rückkehr zum bürgerlichen idealistischen Dualismus zur Folge hat. Auch heute sind die deutlichen Spuren dieser Verwirrung etwa bei Sartre sichtbar. Erst wenn die Ontologie des Marxismus imstande ist, die Historizität als Grundlage einer jeden Seinserkenntnis im Sinne des prophetischen Programms von Marx konsequent durchzuführen, erst wenn bei Anerkennung bestimmter und nachweisbar einheitlicher letzter Prinzipien eines jeden Seins die oft tiefgreifenden Differenzen zwischen den einzelnen Seinssphären richtig begriffen werden, erscheint die »Dialektik der Natur« nicht mehr als eine uniformisierende Gleichmacherei von Natur und

e não citados expressam relações militares de quantidade e qualidade. O último caso obtém seu significado específico e, aqui, para Engels, polemicamente importante meramente de que, nessa relação numérica, é expresso um ponto de inflexão, a saber, que a disciplina da cavalaria francesa ante a mameluca pode se realizar na prática como superioridade militar. Cada elo da corrente, contudo, expressa em si, no ser natural — uma relação qualitativa entre duas quantidades compostas por elementos heterogêneos. Apenas por último segue-se — em sentido puramente social — uma relevante reviravolta social: a possibilidade prática de realização em um caso singular da concepção estratégica de Napoleão em seu modo de condução da guerra no oriente. Este estado de fato mantém, todavia, sua corretude, mesmo quando se trata do metabolismo com a natureza e não de processos sociais puros. Mesmo o conhecimento das conexões pode progredir a tal ponto que, em geral, não mais é tomado nenhum ponto de flexão fixo, mas que se se habitua a reagir a esse processo como a um processo. Pense-se nas alterações patológicas de temperatura humana, que hoje já se trata — mesmo quando individualmente matizadas — como processo. Hoje, passaria como ingenuidade um »limite febril« enquanto »ponto« de »flexão« quantitativamente determinado.

A delimitação aqui feita entre dois estados de fato ontológicos, por vezes estreitamente combinados, de maneira alguma é mera trivialidade. Sua execução consistente não é, absolutamente, indiferente incluso para o destino das concepções filosóficas marxianas. Pois, quando por dialética da natureza se compreende de igual modo um sistema unitário em si homogêneo da ontológica constelação de desenvolvimento, plena de contradição, da natureza *e* sociedade, como era largamente o caso na »ortodoxia« marxiana após Engels, teria de surgir um justificado protesto contra uma tal homogeneização mecânica das categorias ontológicas, das legalidades ontológicas, etc., na natureza e na sociedade, protesto que, na maioria dos casos, tem por consequência um retorno gnosiológico ao idealista dualismo burguês. Também são hoje visíveis nítidos traços dessa confusão, por exemplo, em Sartre. Apenas quando a ontologia do marxismo é capaz de implementar com consistência a historicidade como base de todo conhecimento do ser, no sentido do profético programa de Marx, apenas quando o reconhecimento de princípios últimos unitários, determinados e verificáveis, de todo o ser, tornar corretamente concebíveis as, com frequência, profundas diferenças entre as esferas unitárias do ser, só então a »dialética da natureza« aparecerá não mais como equalização uniformizante de natureza

Gesellschaft, die oft das Sein beider, in verschiedenen Weisen, entstellt, sondern als die kategoriell gefaßte Vorgeschichte des gesellschaftlichen Seins. Bei deren richtiger Ausarbeitung und Anwendung erlangt die Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität, letzthinniger Einheit und konkreter Gegensätzlichkeit in einem echten — weil historischen — die Entwicklungsprozesse auch in ihrer Ungleichmäßigkeit berücksichtigenden Sinne ihre Herrschaft in der Ontologie. Erst damit kann die dialektische Wahrheit, das Sein als irreversibler (also: historischer) Prozeß von prozessierenden Komplexen, die Stelle in der Marxschen Theorie erfechten, die ihr sachlich, aus dem Wesen der Sache selbst folgend, gebührt.

Unsere Betrachtungen, nicht nur diese allgemeinen einführenden Charakters, sondern unser gesamter Versuch, können niemals mit dem Anspruch auftreten, sämtliche Probleme der Kategorienlehre, die in der menschlichen Denkgeschichte wirksam geworden sind, systematisch auf ihre Seinsgrundlagen zurückzuführen. Ihre alleinige Absicht ist, die bei Marx erreichte und durchgeführte Priorität des Seins im Entstehen und Wirken, in Beschaffenheit und Wechselbeziehung, im Sichbewahren und im Wandel der Kategorien in einigen grundlegend prinzipiellen Fällen klarzumachen, um den Weg zu einer wirklichen Kategorienlehre, in der die Kategorien wirklich als »Daseinsformen, Existenzbestimmungen« figurieren, freizulegen. Das geschieht in der festen Zuversicht, daß die zur Gegenwart führende gesellschaftlich-geschichtliche Entwicklung diese Fragestellung als aktuell zu lösendes Problem auf die Tagesordnung gestellt hat, daß man deshalb — so hofft der Verfasser — durch kollektive Anstrengungen auch seine theoretisch umfassendere und der Wirklichkeit entsprechendere Lösung finden wird.

Es konnte und kann also hier nur um das Aufwerfen einiger zentral wichtiger Fragen gehen, und bei diesen ist die exemplarische Wirkung des Versuchs der Kritik der Hauptzweck. Von diesem Gesichtspunkt soll auch, die Behandlung von Einzelproblemen vermeidend, die Frage der Modalitätskategorien nun möglichst kurz gestreift werden. Denn der Kreis jener Funktionswechsel der Kategorien, die bei jedem Übergang in eine neue Seinsweise vor sich gehen, ist viel größer, als man es sich vorzustellen gewohnt ist. Wir haben auf einige Beispiele solcher Kategorienwandlungen bereits hingewiesen und werden es, wo nötig, auch in den folgenden Betrachtungen tun. Freilich ohne jede Illusion darüber, daß wir dieses Problem auch nur annähernd erschöpfen könnten. Nur als Illustration dieser Lage führe ich hier eine Feststellung von Marx an. Indem er im einleitenden Abschnitt des »Kapitals« eine so wichtige ökonomische Kategorie wie den Tauschwert analysiert, kommt er zur — richtigen — Feststellung: »Der Tauschwert kann überhaupt nur die *Ausdrucksweise*, die ›Erscheinungsform‹ eines von ihm

e sociedade, que deforma, com frequência, em diferentes modos, o ser de cada um, mas como pré-história categorialmente apreendida do ser social. Por sua correta formulação e aplicação, a dialética de continuidade e descontinuidade, de unidade última e opositividade concreta, alcança seu domínio na ontologia em um sentido autêntico – porque histórico – que considera os processos de evolução tambem em sua desigualdade. Apenas com isso a verdade dialética, o ser como processo irreversível (portanto: histórico) de complexos processuais, pode conquistar o lugar devido na teoria marxiana que, de fato, pertence-lhe como consequência da essência da própria questão.

Nossas considerações, não apenas as de caráter introdutório geral, mas a nossa tentativa como um todo, não podem jamais atender à demanda de reconduzir sistematicamente às suas bases ontológicas, o conjunto dos problemas da teoria das categorias que surgiram na história do pensamento humano. Sua exclusiva intenção é esclarecer a prioridade do ser, alcançada e levada a cabo por Marx no surgir e operar, na qualidade e na inter-relação, na autoconservação e na mudança das categorias em alguns fundamentais casos de princípio, para deixar livre caminho a uma autêntica teoria das categorias, na qual as categorias realmente figurem como »formas de ser, determinações da existência«. Isto, com a firme confiança de que o desenvolvimento sócio-histórico que conduz ao presente colocou esta questão na ordem do dia como um problema atual a ser desvendado e que por isso — assim espera o autor — encontrará, através de esforços coletivos, sua solução teoricamente mais ampla e que mais corresponda à realidade.

Portanto, aqui, pôde e pode apenas levantar algumas questões centrais importantes e, nestas o propósito central é o efeito exemplar da tentativa de crítica. Também desta perspectiva, evitando o tratamento de problemas individuais, as categorias modais devem ser também tocadas o mais brevemente possível. Pois o círculo daquelas mudanças de função das categorias que ocorrem em cada transição a um novo modo de ser é muito maior do que se está acostumado a representar. Já apontamos alguns exemplos de tais mudanças categoriais e, onde for necessário, voltaremos a fazê-lo nas observações a seguir. Sem, todavia, qualquer ilusão de que poderemos, mesmo que apenas aproximadamente, exaurir este problema. Apenas como ilustração dessa situação, cito aqui uma constatação de Marx. Na seção introdutória do »Capital«, ao analizar uma categoria econômica tão importante quanto o valor de troca, chega ele a uma — correta — constatação: »o valor de troca só pode ser o *modo de expressão*, a ›forma de manifestação‹ de um

unterscheidbaren Gehalts sei.«[187] Daß die Erscheinungsform nur aus der Identität der sie auslösenden Gegenständlichkeit erwachsen kann, ist für jedes Natursein eine evidente Selbstverständlichkeit. Wie weit diese Feststellung von Marx auch für andere gesellschaftliche Gegenständlichkeiten gültig ist, würde allein schon weitgehende, hier unmögliche Einzeluntersuchungen erfordern. Wir erwähnen den Fall also nur deshalb, um auf das heute noch kaum übersehbare Feld der neuen Kategorienformen, ihrer Wandlungen und Wandlungsprinzipien im gesellschaftlichen Sein wenigstens hinzuweisen.

Wenn wir zum Abschluß dieser Gedankengänge über die wahre Beschaffenheit der einzelnen uns philosophiegeschichtlich überlieferten Kategorien auf die Gruppe der sogenannten modalen Kategorien übergehen, so tun wir es hauptsächlich darum, weil diese, noch enger als die meisten anderen in der menschlichen Praxis, durch Wechselbeziehungen mit diesen, noch wichtigeren Modifikationen unterwerfen werden. Natürlich handelt es sich auch hier um einen allgemeinen Prozeß, den nur die Eigenart des gesellschaftlichen Seins, und auch die erst im Laufe ihrer eigenen Entwicklung, in gesteigerter Weise zustande bringen kann. Aber bestimmte Wandlungen sind hier womöglich noch augenfälliger. Die Beziehung zur menschlichen Praxis setzt sich hier energisch durch. So daß, während z. B. Quantität und Qualität bei Kant noch vollständig getrennt behandelt wurden und, wie wir gesehen haben, auch bei Hegel der — mißlungene — Versuch entsteht, sie als separat entstanden und nur nachträglich untrennbar aufeinander bezogen darzustellen, die modalen Kategorien so gut wie immer als eine untrennbar zusammengehörige Gruppe, als Komplex erscheinen.

Darin ist, freilich oft in wenig bewußter Weise, ein In-Betracht-Ziehen ihrer engen Verbundenheit mit der gesellschaftlichen Praxis enthalten. Das bezieht sich natürlich bloß auf die Erkenntnis, auf die Charakteristik, auf die Bewertung dieser Kategorien, also auf ihr denkerisches Abbild, nicht auf die Beschaffenheit der Kategorien selbst im Prozeß der Entstehung neuer Seinsformen. Bevor wir jedoch zu Einzeluntersuchungen übergehen könnten, muß bereits in ihrer hierarchischen Gruppierung der Unterschied von ontologischer und erkenntnistheoretischlogischer Auffassung ihres Wesens kurz angedeutet werden. Während nämlich in jeder ontologischen Betrachtung gerade hier das Sein der alles fundierende Mittelpunkt und der allgemeine Maßstab einer jeden Differenzierung sein muß, ist für Erkenntnistheorie und Logik in ebenso zwangsläufiger Weise die Notwendigkeit das alles determinierende Zentrum. Bei Kant ist diese hierarchische Unterord-

187 {77} Marx: Kapital I, S. 3.

conteúdo dele distinguível.«[188] Que a forma de manifestação apenas pode emergir da identidade da objetividade que se desencadeia é para todo ser natural uma evidente obviedade. O quão válido também para outras objetividades sociais é essa constatação de Marx já requereria, por si só, investigações singulares muito amplas, aqui impossíveis. Mencionamos o caso, contudo, apenas para ao menos indicar o campo, hoje ainda dificilmente delimitável, das novas formas de categorias, suas mudanças e seus princípios de mudança, no ser social.[189]

Se, para a conclusão dessa linha de raciocínio sobre a verdadeira qualidade das categorias singulares transmitidas a nós filosófico-historicamente, passamos ao grupo das assim denominadas categorias modais, fazemo-lo sobretudo porque estas, ainda mais estreitamente ligadas à práxis humana que a maioria das outras, estão submetidas, pelas inter-relações com esta, a modificações ainda mais importantes. Naturalmente, trata-se também aqui de um processo geral, que apenas a especificidade do ser social e também apenas no curso do seu próprio desenvolvimento pode levar a cabo de modo cada vez mais intenso. Mas, determinadas mudanças são aqui possivelmente ainda mais conspícuas. A relação com a práxis humana se impõe, aqui, energicamente. Assim, enquanto, p. ex., quantidade e qualidade foram tratadas por Kant de modo completamente separado e, como vimos, também em Hegel surge a — fracassada — tentativa de fazê-las surgir separadamente e descrevê-las apenas mais tarde como inseparavelmente referentes uma à outra, as categorias modais aparecem quase sempre como um grupo inseparavelmente conexo, como complexo.

Nisto está contido, claro que com frequência em um modo pouco consciente, um trazer-à-consideração sua estreita conectabilidade (*Verbundenheit*) com a práxis social. O que se relaciona, naturalmente, com o conhecimento, com a característica, com a avaliação dessas categorias, portanto com a sua imagem pensada, e não com a qualidade das próprias categorias no processo do surgimento de novas formas de ser. Antes de podermos passar a investigações singulares, tem-se de indicar brevemente a diferença, já em seu agrupamento hierárquico, entre a visão ontológica e a lógico-gnosiológica de sua essência. A saber, enquanto em toda observação ontológica o ser deve precisamente ser o ponto central fundante e a medida geral de toda diferenciação, para a gnosiologia e para a lógica, do mesmo modo inevitável, tem de ser a necessidade o centro que a tudo determina. Em Kant, esta subordinação hierár-

188 {77} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.166.

189 {Nota da tradução} Em Vaisman (p.191) não consta esta quebra de parágrafo, presente no manuscrito (p.153), em Benseler, em Scarponi (p.155) e em Monville (p.202).

nung ein derart entscheidend bestimmendes Prinzip, daß das Sein in diesen kategoriellen Zusammenhang überhaupt nur als — auf die Erscheinungswelt spezifiziertes — Dasein eingefügt werden kann; das Sein selbst (das Sein an sich) ist ja von Kant erkenntnistheoretisch als prinzipiell unerkennbar aufgefaßt worden. Darin erscheint deshalb die zentrale Rolle der Notwendigkeit bereits in einer etwas abgeschwächten Weise. Es ist klar und bedarf keiner detaillierten Erörterung, daß in jeder religiös bestimmten Weltanschauung die Notwendigkeit als Wesen und Erscheinungsweise des transzendent Göttlichen eine allseitig privilegierte Rolle spielen muß. (Zuweilen erscheint, gelegentlich schon bei Homer das abstrakt-notwendige, auch von den Göttern nicht modifizierbare »Schicksal« als noch höhere transzendent-erhabene, sogar übervernunftliche Form der Notwendigkeit.) Ohne diesen Komplex hier ausführlich zu analysieren, darf darauf hingewiesen werden, daß die zentrale Stelle der Notwendigkeit in religiös determinierten oder nur mitbestimmten Systemen mit den konservativen Tendenzen von Ökonomie und Überbau in den vorkapitalistischen Gesellschaften eng zusammenhängt. Solange die Tradition in Ökonomie und Überbau eine führende Rolle spielt, muß ihre Vorbildlichkeit für die aktuelle Praxis durch irgendeine Art von Notwendigkeit ideologisch fundiert werden. Es ist also keineswegs überraschend, daß in den neuzeitlichen großen Philosophien, die berufen waren, der neu entstehenden Wissenschaftlichkeit und damit der Entwicklung, dem Fortschritt als entscheidendem aus der neuen Ökonomie entsteigendem ideologischem Wertbegriff die weltanschauliche Weihe zu verleihen, die — vor allem in der Natur hervortretende — Notwendigkeit — als entpersonalisierte weltbeherrschende Macht — in den Mittelpunkt stellten, um das göttliche Bestimmtsein der Welt durch ihre derartige Selbstbestimmung vermittels der Notwendigkeit zu ersetzen. Es ist also keineswegs Zufällig, daß in der monumentalsten und am dauerhaftesten wirksamen Verkörperung dieser Tendenzen, in der »more geometrico« (als desanthropomorphisierend) aufgebauten »Deus sive natura«-Philosophie Spinozas der Notwendigkeit eine zentrale, kategoriell alles entscheidende Rolle zukommt. Schon in der »kurzgefaßten Abhandlung« wird über die Gesetze Gottes, über die letzthinnige Verkörperung der Notwendigkeit so gesprochen, daß »Gottes Gesetze nicht solcher Art sind, daß sie übertreten werden können«.[190] In der großen »Ethik« erhält diese Konzeption eine ausgeführtere Aufgipfelung. Die »Natur der Dinge« wird so bestimmt: »*In der Natur der Dinge gibt es nichts Zufälliges, sondern alles ist kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt*

190 {78} Spinoza Werke I, a. a. 0., S. 101.

quica é um princípio determinante tão decisivo que o ser, sobretudo nesta conexão categorial, apenas pode ser incorporado — a partir do especificado mundo fenomênico — como existência; o próprio ser (o ser em si) é gnosiologicamente de fato compreendido por Kant como irreconhecível por princípio. Nisto, por isso, o papel central da necessidade aparece já, de um modo, algo mitigado. É claro, e não necessita de nenhuma discussão detalhada, que em toda concepção de mundo religiosamente determinada a necessidade, como essência e modo de manifestação do divino transcendente tem de jogar um privilegiado e multifacetado papel. (Por vezes, já ocasionalmente em Homero, aparece o »destino« abstrato-necessário, não modificável mesmo pelos deuses, como forma ainda mais elevada, sublime-transcendente, até mesmo suprarracional de necessidade). Sem aqui analisar aprofundadamente esse complexo, sobre ele pode-se indicar que o lugar central da necessidade em sistemas determinados ou codeterminados religiosamente se conecta estreitamente a tendências conservadoras na economia e na superestrutura nas sociedades pré-capitalistas. Enquanto a tradição desempenha um papel de guia na economia e na superestrutura, sua exemplaridade para a práxis corrente tem de ser fundada ideologicamente em algum tipo de necessidade. Não é de maneira alguma surpreendente que, nas grandes filosofias modernas, as quais foram convocadas a consagrar mundialmente a nova cientificidade nascente e, com ela, o desenvolvimento, o progresso, como decisivo conceito de valor surgido ideologicamente da nova economia, a necessidade — a qual sobressai acima de tudo na natureza — como poder despersonalizado mundialmente dominante —, esteja no ponto central, para substituir o ser divinamente determinado do mundo através de sua autodeterminação mediada pela necessidade. Não é de maneira alguma casual, portanto, que na mais monumental e duradouramente eficaz corporificação destas tendências, no »Deus sive natura« construído sobre o »more geométrico« (como desantropomorfizante) na filosofia de Espinosa, é dada à necessidade um papel central, categorial, que a tudo determina. Já no »Breve Tratado« é dito sobre as leis de Deus, sobre a corporificação última da necessidade, que »as leis de Deus não são de tal natureza que se possam violar«[191]. Na grande »Ética« esta concepção alcança um ápice ainda mais elaborado. A »natureza das coisas« e assim determinada: »*Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina,*

191 {78} Spinoza: Werke, Leipzig 1907, Vol. I, p.101.

auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken.«[192] So verknüpft sich Vernunft, Weisheit etc. von der Seite des der echten Wirklichkeit angemessenen Subjekts untrennbar mit der Einsicht in diese Notwendigkeit: ein solches Subjekt ist »seiner selbst und Gottes und der Dinge nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit bewußt«.[193]

Wenn man in Hegels System den Versuch sieht, diese Seite Spinozas dynamischhistorisch zu machen, so hat man damit sein Wesen sicherlich nicht erschöpft, wohl aber eine seiner methodologisch wie inhaltlich wesentlichen Seiten berührt. Denn der ganze logische Aufbau des Hegelschen Systems ist wesentlich vom Bestreben geleitet, der nunmehr nicht als statisch-»ewig«, sondern als historischdynamisch aufgefaßten Wirklichkeit dieselbe unerschütterbare absolute Notwendigkeit zu verleihen, die in Spinozas »Deus sive natura« enthalten war. Daß daraus an vielen entscheidenden Etappen unauflösbare Widersprüchlichkeiten entspringen müssen, konnten wir bereits bei der logischen Deduktion des Seins sehen. Höchst ähnliche Widersprüchlichkeiten tauchen in der Weiterführung der ontologisch so vielfach fruchtbaren Wesenslogik zur Absolutheit auf. Indem Hegel das Programm seiner Einleitung ausspricht, bestimmt er die ontologische Funktion seiner Logik in diesem Sinn: »Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die *Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*«[194]

Um diesen Plan vollendet durchzuführen, kann bei Hegel die Wirklichkeit weder eine seinshafte Einheitlichkeit haben, wie bei Spinoza, noch kann sie zu einem echten — seinshaften — Prozeß werden, wie später bei Marx, sondern muß sich als formelle, reale und absolute Wirklichkeit in diese logische Hierarchie einfügen. Nach logizistischer Analyse der unteren Typen bestimmt Hegel ihre, von der Notwendigkeit dominierte dritte und höchste Stufe so: »Diese Wirklichkeit, *die selbst als solche notwendig ist*, indem sie nämlich die Notwendigkeit als ihr *Ansichsein* enthält, ist *absolute Wirklichkeit*; — Wirklichkeit die nicht mehr anders sein kann, denn ihr *Ansichsein* ist nicht die Möglichkeit, sondern die Notwendigkeit selbst.«[195] Im Laufe der Entfaltung des Kapitalismus verliert zwar die Notwendigkeit diese metaphysisch-transzendente Pathetik, aber, vor allem in der

192 {79} Ebd., S. 27. Ethik.

193 {80} Ebd., S. 275.

194 {81} Hegel Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 33. {Nota da tradução} No manuscrito (p.157) não há o parágrafo aqui inserido por Benseler e por Scarponi (p.156). Vaisman (p.193) e Monville (p.205) seguiram a Benser e a Scarponi.

195 {82} Ebd., Bd. 4, S. 206.

a existir e operar de maneira certa.«[196]. Portanto, razão, sabedoria, etc., da parte do sujeito adequado à autêntica realidade, enlaça-se inseparavelmente com o discernimento dessa necessidade: um tal sujeito é »cônscio de si, de Deus e das coisas por alguma necessidade eterna«[197].

Quando se enxerga no sistema hegeliano a tentativa de tornar histórico-dinâmico esse aspecto de Espinosa, com isso certamente não se exaure a essência do primeiro, mas toca-se em um dos seus aspectos mais essenciais, metodológica e conteudisticamente. Pois toda a construção lógica do sistema hegeliano é essencialmente conduzida pelo esforço de conferir à realidade, a partir de agora não como estático-»eterna«, mas compreendida como histórico-dinâmica, a mesma inabalável necessidade absoluta contida no »Deus sive natura« de Espinosa. Que com isso em muitas das etapas decisivas devem brotar contraditoriedades insolucionáveis, já pudemos ver na dedução lógica do ser. Contraditoriedades muitíssimo similares emergem na prossecução posterior da, tão fértil em muitos casos, lógica da essência em direção ao absoluto. Ao enunciar Hegel o programa em sua Introdução, ele determina a função de sua lógica neste sentido: »A Lógica desse modo precisa ser apreendida como o sistema da razão pura, com o reino do pensamento puro. *Esse reino é a verdade como ela é sem invólucro em e para si mesma.* Por causa disso, pode-se expressar que esse conteúdo é a *apresentação de Deus*, tal *como Ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito.*«[198]

Para se implementar completamente este plano, em Hegel, a realidade nem pode ter uma unitariedade ontológica como em Espinosa, nem pode ser um autêntico — ontológico — processo, como mais tarde em Marx, mas deve se incorporar como realidade formal, real e absoluta nessa hierarquia lógica. Após uma análise logicizante dos tipos inferiores, assim determina Hegel a sua terceira e mais elevada etapa, dominada pela necessidade: »Essa realidade, *que é ela mesma necessária como tal*, enquanto ela contém precisamente a necessidade como seu *ser-em-si*, é *realidade absoluta* — realidade que não pode mais ser outra, pois o seu *ser-em-si* não é a possibilidade, mas a necessidade mesma«[199]. No curso do desdobramento do capitalismo, a necessidade de fato perde seu *pathos* transcendente-metafísico ainda que, sobretudo no

196 {79} Espinosa: Ética, demonstrada em ordem geométrica, EDUSP, São Paulo, 2015, p.95.

197 {80} Espinosa: Ética, demonstrada em ordem geométrica, EDUSP, São Paulo, 2015, p.579

198 {81} Hegel: Ciência da Lógica, 1. A doutrina do ser, Vozes, Petrópolis, 2016, p.52.

199 {82} Hegel: Ciência da Lógica 2: A doutrina da essência, Vozes, Petrópolis, 2017, p.216 (com modificações).

philosophischen Methodik der Naturwissenschaften bewahrt sie, bei aller neuentstehenden, erstarkenden Problematik, ihre zentrale Stelle im Komplex der modalen Kategorien. Die sich allmählich entfaltende Problematik äußert sich in den weitgehend divergierenden Folgerungen, die allgemein philosophisch aus dieser Naturauffassung gezogen werden. So bleibt sie für die sogenannte Marburger Schule (Cohen, Natorp) noch immer der Leitfaden einer jeden wissenschaftlichen Erkenntnis, während bei Windelband-Rickert die Methodologie der Geschichte gerade darauf beruht, daß für sie diese konstitutive Bedeutung der Notwendigkeit bestritten wird. Die zunehmende Eliminierung des Seins selbst aus dem Weltbild der Wissenschaftslehre des Positivismus will zwar alle diese Widersprüchlichkeiten als falsche Fragestellung aus dem Denken entfernen, aber da damit auch die Beziehung zum Sein selbst eliminiert wird, kann dabei nur ein subjektivistisches Chaos, eine subjektivistische Willkür in der gesamten Kategorienlehre entstehen. (Auf die neuen, irrationalistischen Widersprüche, die daraus entstehen, können wir hier nicht eingehen.)

Unter derartigen Umständen, bei dem notwendigen Tageskampf gegen die Wirkung des philosophischen Idealismus, wird man sicherlich, selbst bei Marx in einzelnen ganz allgemeingehaltenen Bemerkungen, Nachklänge zeitgenössischer Auffassungen finden können. In den konkreten Analysen der entscheidenden — ausgesprochen oder stillschweigend — in Kategorienprobleme übergehenden Darlegungen verschwindet freilich diese Fetischisierung der Notwendigkeit völlig. Sie bleibt allerdings im weiteren Kreis der Anhänger lange bestehen. Man denke etwa daran, daß Lassalle stets von einem »ehernen Lohngesetz« spricht, worin schon sprachlich die alte Zentralstelle der Notwendigkeit ausgesprochen wird. Wenn jedoch Marx, der diese Bestimmung stets verächtlich-ironisch betrachtet hat, auf die Mehrarbeit konkret zu sprechen kommt, so wird sie als das prozessuale, als das prozessierende Ergebnis zwar eng verbundener, aber an sich heterogener Komponenten innerhalb eines gesellschaftlichen Komplexes aufgefaßt. Marx zeigt hier, daß die innere Gesetzmäßigkeit der kapitalistischen Ökonomie nur die obere bzw. untere Grenze der Mehrarbeit (für Kapitalisten, bzw. Arbeiter als Käufer bzw. Verkäufer dieser Ware) zu bestimmen vermag. Die jeweils konkrete Größe wird mithin durch ihren Kampf, durch gesellschaftliche Gewalt jeweils historisch konkret ausgefochten. So und nur so kann aus der Gesetzlichkeit der ökonomischen Entwicklung der Klassenkampf als notwendiges Feld der konkreten Seinsergebnisse entspringen.[200] Aus sehr ähnlichen gesell-

200 {83} Marx: Kapital I, S. 196.

método filosófico das ciências da natureza, preserve este seu lugar central no complexo das categorias modais, apesar da recém-surgida e cada vez mais intensa problemática. A problemática que gradualmente se desdobra, manifesta-se nas conclusões muito divergentes extraídas filosoficamente em geral dessa concepção da natureza. Deste modo, para a assim denominada Escola de Marburgo (Cohen, Natorp), ela ainda permanece o *leitmotiv* de todo conhecimento científico, enquanto em Windelband-Rickert a metodologia da história se baseia precisamente na contestação desse significado constitutivo da necessidade. A crescente eliminação do próprio ser da imagem do mundo da doutrina científica do positivismo deseja remover do pensamento toda essa contraditoriedade como falsa colocação de questão; mas como com isso é eliminada a relação com o próprio ser, disso só pode surgir um caos subjetivista, uma arbitrariedade subjetivista na teoria das categorias como um todo. (Não podemos nos deter aqui nas novas, irracionalistas, contradições que daqui emergem.)

Sob aquelas circunstâncias de necessária luta cotidiana contra o efeito do idealismo filosófico, pode-se certamente encontrar no próprio Marx, em comentários isolados mantidos os mais gerais, ecos das visões contemporâneas. Nas análises concretas das mais decisivas exposições que — explícita ou implicitamente — transpassam em problemas categoriais, todavia, desaparece completamente esta fetichização da necessidade. Ela permaneceu existente por longo tempo, todavia, em amplo círculo de seus seguidores. Pense-se por exemplo que Lassale sempre fala de uma »lei de bronze dos salários«, em que até mesmo verbalmente expressa a antiga posição central da necessidade. Todavia, quando Marx, que sempre observou com desdém irônico esta regra, chega a falar concretamente do mais-trabalho, este é apreendido como processual, como ressultado processual no interior de um complexo social de componentes estreitamente ligados, mas entre si heterogêneos. Marx mostra aqui que a legalidade interna da economia capitalista apenas é capaz de determinar os limites superior ou inferior do mais-trabalho (para os capitalistas e bem como para os trabalhadores, como compradores e vendedores desta mercadoria). A grandeza a cada vez concreta é dirimida, consequentemente, pela sua luta, pela cada vez historicamente concreta violência social. Assim e apenas assim, da legalidade do desenvolvimento econômico pode surgir a luta de classe como necessário campo do concreto resultado ontológico.[201] Por fundamentos ontológico-

201 {83} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.411 ss.

schaftsontologischen Gründen erweist sich die lange Zeit herrschende Theorie der »Verelendung« als eine der Marxschen Soziallehre widersprechende abstrakt fetischisierende Konstruktion. Engels hat bereits vor ihrem theoretischen Vorherrschen in der »Kritik des Erfurter Programms« gegen eine derartige Verallgemeinerung (wieder: Notwendigkeit oder Wirklichkeit als Zentralkategorie!) protestiert und ebenso wie Marx an die gegenwirkende reale Kraft der Arbeiterorganisationen appelliert[202].

Aus alledem ist ersichtlich, daß Marx und die, die ihm theoretisch wirklich folgten, auch hier mit der alten Kategorienlehre (in diesem Fall mit dem alten Begriff der Notwendigkeit) gebrochen haben, daß ihre Theorie auf die an sich nur durch Annäherung erfaßbaren irreversiblen Prozesse in der Wechselbeziehung von Komplexen orientiert war. Es leuchtet aber ebenfalls ein, daß die richtige sozialistische Praxis nur auf Grundlage einer solchen theoretischen Einstellung möglich sein kann. Wir haben die Analyse von Mehrarbeit oder Verelendung auch darum besonders hervorgehoben, weil diese — gerade infolge ihrer zentralen theoretischen Wichtigkeit — die Praxis in entscheidender Weise beeinflußten. Wer etwa meint, daß in der kapitalistischen Ökonomie die Mehrarbeit im alten Sinne als »notwendig« bestimmt ist, wird nicht verstehen, daß nur aus dieser ihrer Beschaffenheit die Möglichkeit des Klassenkampfes um ihre Einschränkung, um ihre Verminderung etc. theoretisch abgeleitet und praktisch verwirklicht werden kann. Die Erkenntnis, daß das Sein (auch das gesellschaftliche, dieses sogar in der ausgeprägtesten Weise) ein irreversibler Prozeß der Wechselbeziehungen von selbst prozessierenden Komplexen ist, drückt nicht nur—nach dem gegenwärtigen Stand unserer Einsicht in die wahre Beschaffenheit des Seins — dies am angemessensten aus, sondern erlangt auch, eben deshalb, die wirksamste theoretische Einstellung zu einer richtigen, zugleich prinzipiellen und elastischen Praxis. Wer die ideologische Entwicklung der von der Marxschen Theorie beeinflußten Arbeiterbewegung aufmerksam verfolgt, wird sicher finden, daß die opportunistischen Abweichungen vom Marxismus vorwiegend auf die alte mechanisch verabsolutisierende Auffassung der ökonomisch-gesellschaftlich notwendigen Entwicklung zurückgreifen, während die sektiererischen zumeist das subjektiv-praktische Moment von seinen ontologischen Grundlagen künstlich isolieren (*Fischer über O. Bauer*). So entsteht entweder eine theoretische Einstellung, die jede echt wirksame, gesellschaftlich universelle Praxis direkt beschränken, ja

202 {84} Marx-Engels: Kritiken der ..., Berlin 1928, Elementarbücher des Kommunismus, Bd. 12, S. 39.

sociais muito similares, demonstra-se por longo tempo dominante a teoria da »pauperização«, como uma abstrata construção fetichizada que contradiz a teoria social de Marx. Já antes desse predomínio, Engels protestou, na »Crítica ao Programa de Erfurt« contra uma tal generalização (novamente: necessidade ou realidade como categoria central) e, tal qual, Marx, apelou às reais forças de reação das organizações dos trabalhadores[203].

De tudo isso, é evidente que Marx, e os que realmente o seguiram teoricamente, romperam também aqui com a velha doutrina das categorias (nesse caso com o antigo conceito de necessidade), que sua teoria estava orientada aos processos irreversíveis, apenas compreensíveis por aproximação, na inter-relação dos complexos. Mas também evidencia que a correta práxis socialista apenas pode ser possível a partir da base de uma tal atitude teórica. Indicamos particularmente a análise do mais-trabalho ou da pauperização porque estes — precisamente como consequência de suas importâncias centrais — influenciam a práxis em um modo decisivo. Quem, por exemplo, pensar que na economia capitalista, o mais-trabalho é determinado como »necessário« no velho sentido, não entende que apenas a partir dessa sua qualidade é que se pode deduzir teórica e, praticamente realizar, a possibilidade da luta de classe e da sua redução, da sua limitação, etc. O conhecimento de que o ser (mesmo o social, este de modo ainda mais marcado) é um processo irreversível de inter-relações dos próprios complexos processuais, expressa-o não apenas de modo mais apropriado — no atual estágio de nosso discernimento da verdadeira qualidade do ser —, mas também, e precisamente por isso, alcança a atitude teoricamente mais efetiva para uma práxis correta, ao mesmo tempo de princípios e flexível. Quem seguir com atenção o desenvolvimento do movimento dos trabalhadores influenciado pela teoria de Marx, seguramente encontrará que os desvios oportunistas do marxismo, na maior parte, recaem na antiga visão mecânica absolutizante do desenvolvimento socioeconômico necessário, enquanto os sectários isolam artificialmente o momento prático-subjetivo de suas bases ontológicas (*Fischer sobre O. Bauer*). Assim surge ou uma atitude teórica que tem de diretamente limitar, até

203 {84} Marx e Engels: Kritiken der..., Berlim, 1928, p.59 (Elementarbücher des Kommunismus, vol. 12).

hemmen muß, oder eine, die diese in subjektivistischer Weise von ihrer seinshaft allein legitimen Basis, von der dynamischen Totalität des ökonomisch-sozialen Gesamtprozesses isoliert.

Die fetischistisch verallgemeinerte, durch Universalität mechanisch gemachte Notwendigkeit bedingt weitgehend auch die ontologischen Abirrungen in der Auffassung des Zufalls. Die Verabsolutierung der Notwendigkeit führt, radikal zu Ende gedacht, zu einem Leugnen seines objektiv seinshaften Vorhandenseinkönnens überhaupt. Es ist nach unserer bisherigen Darstellung nicht überraschend, daß diese absolut verneinende Stellungnahme zum Sein des Zufalls ihre entschiedenste Formulierung ebenfalls bei Spinoza erhielt. Er sagt im Lehrsatz 29 der »Ethik«: »In der Natur der Dinge gibt es nichts Zufälliges, sondern alles ist kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken.« Das bedeutet, wie Spinoza im »Beweis« des Lehrsatzes ausführt, »es gibt nichts Zufälliges«.[204] Von anderen Erwägungen kommt sein Zeitgenosse Hobbes zu einem, letzten Endes, ähnlichen Leugnen des Zufalls. In seiner »Lehre vom Körper« sagt er das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit behandelnd: »Eine notwendige Wirkung nennen wir diejenige, die man unmöglich verhindern kann; daher ist alles Geschehen, das überhaupt eintritt, notwendig hervorgebracht.«[205] Hobbes berührt hier konsequent und auch folgenreich einen ontologischen Aspekt, der besonders auf die vorwiegend naturwissenschaftlich fundierten Notwendigkeitstheorien einen großen Einfluß ausübte: nämlich, daß das einmal (wie immer!) Geschehene nur etwas nicht mehr Veränderbares sein kann. Das ist unzweifelhaft die unmittelbar richtige Feststellung einer wesentlichen Seite eines jeden Seins. Vom homerischen Schicksal bis zur Prädestination Calvins spielt sie in den religiösen Weltbildern, allerdings transzendent-teleologisch interpretiert, eine gewichtige Rolle. Denn hier ist eine von jedem Menschen unaufhebbare Tatsache gegeben, nämlich die praktisch-reale Unabänderlichkeit des einmal Geschehenen, also der ganzen Vergangenheit, die durch das ontologische Einsetzen der Notwendigkeit an die Stelle der Wirklichkeit nunmehr auch eine transzendente Weihe erhält. Dahin führen die Betrachtungen auch von materialistischen Naturphilosophien, nach denen das gegenwärtige Dasein und Sosein aller Seienden »notwendig« aus den früheren Beschaffenheiten des Seins abgeleitet werden muß. Dahin gelangt auch Hegel, wenn er in der Vorrede der »Rechtsphilosophie« an Platon anknüpfend sagt: »*Was vernünftig ist,*

204 {85} Spinoza Werke I, a. a. O., S. 27.
205 {86} Hobbes: Grundzüge der Philosophie, Erster Teil: Lehre vom Körper, Leipzig, 1915, S. 127.

mesmo obstaculizar, toda práxis social universal autenticamente operante ou uma que, desse modo subjetivístico, isola-a de toda sua base ontológica legítima, da totalidade dinâmica do processo econômico-social como um todo.

A necessidade, fetichisticamente generalizada pela universalidade tornada mecânica, condiciona amplamente também os descaminhos ontológicos na visão do acaso. Pensada radicalmente até o fim, a absolutização da necessidade conduz a uma negação sobretudo do seu objetivo poder-ser-existente (*Vorhandenseinkönnens*) ontológico. Depois de nossa apresentação até aqui, não é surpreendente que essa tomada de posição absolutamente negativa para com o ser do acaso tenha, do mesmo modo, recebido em Espinosa sua formulação mais decisiva. Na Proposição 29 da »Ética« diz ele: »Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina, a existir e operar de maneira certa.«[206] Isto significa que, como Espinosa na "demonstração" do teorema explica, "não há acaso". O seu contemporâneo, Hobbes, por outras ponderações, chega a uma negação, por último, similar do acaso. Em seu »De corpore«, diz ele, ao tratar da relação entre possibilidade e realidade: »Chamamos efeito necessário aquele que não podemos de maneira alguma impedir; por isso, tudo o que ocorre, que aparece, é necessariamente produzido«.[207] Hobbes toca aqui em um aspecto ontológico consistente e também de longo alcance, que em especial exerceu uma grande influência sobre a teoria acerca da necessidade prevalecentemente fundada na ciência natural: a saber, o que uma vez ocorrido (como sempre!) pode ser apenas algo não mais mutável. Essa é uma indubitável, imediatamente correta, constatação de um aspecto essencial de todo ser. Do destino homérico até a predestinação de Calvino, ela desempenha um papel de peso nas imagens religiosas de mundo interpretadas teleológico-trascendentemente. Pois aqui está um inexorável fato dado para todo ser humano, a saber, a irrevocabilidade prático-real do uma vez acontecido, portanto, de todo o passado, o qual, através da incorporação ontológica da necessidade no lugar da realidade, a partir de agora também recebe uma consagração transcendente. Nesta direção, também conduzem as considerações das filosofias materialistas da natureza, nas quais a existência atual e o ser-assim de toda »necessidade« existente têm de ser derivados das qualidades prévias do ser. A isto também chega Hegel, quando no Prefácio da »Filosofia do Direito«, retomando a Platão, diz: »*O que é racional,*

206 {85} Espinosa: Ética, demonstrada em ordem geométrica, EDUSP, São Paulo, 2015, p.95.
207 {86} Hobbes: Grundzüge der Philosophie, Ester Teil: Lehre vom Korper, Leipzig, 1915, p.127.

das ist wirklich: und was wirklich ist, das ist vernünftig.«[208] Daß sich hier das Vernünftige nur formell-terminologisch von der wie auch immer aufgefaßten Notwendigkeit unterscheidet, bedarf keines Kommentars. Hegel deutet nur terminologisch den menschlich-gedanklichen Ursprung dieser angeblich ontologischen Feststellung an. Im wesentlichen entsteht dabei — auch bei naturphilosophischen Materialisten — ein mechanischer Fatalismus, der, wenn konsequent zu Ende gedacht, sich auf das Geradesosein der klarsten Lebensäußerungen des Alltags ebenso bezieht wie auf die größten Gegebenheiten und Ereignisse in Natur und Gesellschaft.

Bevor wir auf die notwendige Korrektur solcher Konzeptionen vom Standpunkt des richtig erfaßten prozessierenden Seins eingehen, sei kurz auf eine erkenntnismäßige Seite dieser Konzeption hingewiesen, die für die praktisch-theoretische Bewältigung des Seins nicht ohne positive Bedeutung ist. Sowohl Spinoza wie Hobbes betonen das Moment des subjektiven Charakters der Feststellungen der Menschen, ob ein Phänomen als Zufällig aufgefaßt werden dürfte oder sollte. Damit wird bei ihnen allerdings jede solche Einstellung a limine verworfen. Jedoch — gewollt oder ungewollt — wird durch diese Bewertung ein wichtiges Fortschrittsmoment im Prozeß der Erkenntnis des Seins gestreift. Es ist ja vom Standpunkt der geistigen Entwicklung des Menchengeschlechts in seinem gesellschaftlich-geschichtlichen Verlauf ein ununterbrochen wiederkehrender Fall, daß ein bestimmtes Phänomen infolge der Unkenntnis seiner bewegenden Kräfte als zufällig eingeschätzt wird; erst spätere, höhere Stufen der gesellschaftlichen Bewältigung des Seins können den Ursprung solcher Bestimmungen in der früheren Unkenntnis erblicken. Freilich ist diese scheinbare Konvergenz zwischen beiden Typen der Ontologie wirklich nur eine scheinbare. Denn im Aufdecken der nicht Zufälligen Beschaffenheit solcher Phänomene kann in gleicher Weise das unmittelbar falsche Urteil sowohl als Verkennen der universellen Geltung der absoluten Notwendigkeit wie als Schritt zum richtigen Verständnis des Seins als Prozeß aufgefaßt werden. Daß es sicherlich Fälle gibt, in denen sich beide Tendenzen unbewußt kreuzen, kann diese ihre prinzipielle Entgegengesetztheit nicht aufheben.

Wenn wir nun Notwendigkeit und Zufälligkeit im Bereich des wirklichen Seins zu skizzieren versuchen, so müssen wir auch jetzt von unserer Grundanschauung ausgehen: Das Sein besteht aus unendlichen Wechselbeziehungen prozessierender Komplexe, die innerlich heterogener Beschaffenheit sind, die sowohl im Detail

208 {87} Hegel: Rechtsphilosophie; Phil. Bibl., Bd. 124, S. 14.

é real: e o que é real é racional«[209]. Não é preciso qualquer comentário de que, aqui, o racional também apenas se distingue terminológico-formalmente da necessidade, seja como for concebida. Hegel apenas indica terminologicamente a origem intelectual-humana desta alegada constatação ontológica. No essencial, surge daqui — mesmo em filósofos materialistas da natureza — um fatalismo mecânico o qual, pensado com consistência até o fim, relaciona-se ao ser-precisamente-assim das expressões da vida cotidiana mais claras, bem como às maiores dadidades e eventos na natureza e na sociedade.

Antes de chegarmos à necessária correção de tais concepções do ponto de vista da correta apreensão do ser processual, seja brevemente indicado um aspecto referente ao conhecimento destas concepções que não é sem significado positivo para o domínio teórico-prático do ser. Tanto Espinosa quanto Hobbes sublinham o momento do caráter subjetivo das constatações dos seres humanos acerca de se um fenômeno possa ou deva ser concebido como casual. Com isso, de fato foram por eles *in limine* rejeitadas todas as posturas deste tipo. Todavia — querendo ou não —, com essa avaliação, tocaram em um importante momento de progresso no processo de conhecimento do ser. Do ponto de vista do desenvolvimento espiritual da espécie humana em seu curso histórico-social, um caso ininterrupto e recorrente é que um determinado fenômeno seja estimado como casual como consequência do desconhecimento das forças que o movem; apenas os patamares mais tardios, mais elevados, do domínio social do ser podem divisar a origem desta qualificação em tal desconhecimento anterior. Entretanto, a aparente convergência entre ambos os tipos de ontologia é realmente apenas uma aparência. Pois, no desvelar a qualidade não casual de tal fenômeno, pode-se do mesmo modo conceber o imediato juízo falso, tanto como subestimação da validade universal da necessidade absoluta, quanto como passo para a compreensão correta do ser como processo. Que certamente há casos em que ambas as tendências se cruzam inconscientemente, não pode superar esta sua contraposição por princípio.

Ao agora tentamos delinear necessidade e casualidade na esfera do ser real, devemos também partir da nossa concepção fundamental: o ser consiste em infindáveis inter-relações de complexos processuais que são internamente de qualidade heterogênea, que resultam, tanto no detalhe,

209 {87} Hegel: Princípios da filosofia do direito. Martins Fontes, São Paulo, 1997, p.XXXVI.

wie in den — relativen — Totalitäten irreversible konkrete Prozesse ergeben. Wie wir wiederholt gezeigt haben, sind diese, die Komplexe konstituierenden Prozesse, nur mit statistischer Methode in ihrer echten Bewegtheit erfaßbar und das Ergebnis kann deshalb nur eine — je nach den Umständen größere oder geringere — statistische Wahrscheinlichkeit sein. Für die menschliche Praxis — Wissenschaft und Technik mit inbegriffen — ergibt sich dabei, daß die ganz hohe Wahrscheinlichkeit eines Prozeßablaufs, ohne praktische Fehlleistungen herbeiführen zu müssen, als notwendig behandelt werden kann, da die Abweichungen von der erwarteten oder gesetzen Norm für die Praxis nicht entscheidend in Betracht kommen. Damit ist jedoch bloß die letzthinnige Konsequenz der Entwicklung der Erkenntnis, vor allem der der Naturvorgänge, abstrakt umschrieben. Die Praxis des Menchengeschlechts sowohl im Stoffwechsel mit der Natur wie in der gesellschaftlichen Entwicklung selbst (hier vor allem: dank des Marxschen Lebenswerks) hat auch die Konzeption der Notwendigkeit selbst dahin konkretisiert, daß sie eine solche Praxis fruchtbar theoretisch unterbauen kann.

Wir meinen dabei folgendes: Das Fortschreiten zur genaueren Erkenntnis des Seins zeigt immer wieder, daß es auch dort, wo die Ergebnisse eines Prozesses sich ausnahmslos verwirklichen, also im alten Sinne notwendig scheinen, es sich niemals um etwas ohne sehr bestimmte Seinsvoraussetzungen Funktionierendes handelt, es vielmehr stets von bestimmten konkreten Ergebnissen bestimmter Seinsumständen zustande gebracht wird. Kurz gefaßt: alles, was wir Notwendigkeit zu nennen pflegen, ist, dem Wesen nach, die verallgemeinertste Form je eines solchen konkreten Prozeßablaufs; also seinshaft eine »Wenn-dann«-Notwendigkeit. Man denke an ein derart extremes Beispiel wie an das Aufhören eines jeden einmal gewordenen, sich selbst und seine Gattung reproduzierenden Organismus. Es handelt sich dabei darum, daß, wenn ein Organismus als sich selbst und seine Gattung reproduzierender entsteht, mit diesem Prozeß ein bestimmtes Ende vom Sein selbst objektiv mitgesetzt ist. Entstehen, Wachstum und Entfaltung sowie Ende des Prozesses sind Glieder jenes notwendigen »Wenn-dann«-Prozesses, in welchem das organische Leben sich allein zu verwirklichen, ein besonderes Sein zu werden vermag. Dieser notwendige Zusammenhang beschränkt sich jedoch nicht auf den Seinsprozeß der Organismen. Die Verteidiger der Notwendigkeit sans phrase pflegen in solchen Fällen zu vergessen, daß die größten, die bahnbrechendsten Entdeckungen auf dem Gebiet des Naturseins mit Hilfe von Experimenten erlangt wurden. Was ist aber — von der Seite des Seins betrachtet — das Experiment? Die künstliche, aber seinshafte Isolierung solcher »Wenn-dann«-Momente von jener Unzahl anderer, die diese »Notwendigkeit« im realen

quanto nas — relativas — totalidades, em processos irreversíveis. Como temos mostrado seguidamente, são estes, os complexos constituintes dos processos, que apenas podem ser apreensíveis em sua autêntica mobilidade com método estatístico, e o resultado pode, portanto, ser apenas uma probabilidade estatística — maior ou menor segundo as circunstâncias. Para a práxis humana — ciência e técnica inclusas — disto resulta que a probabilidade muito elevada do desdobrar do processo pode vir a ser tratada como necessidade sem ter de conduzir a equívocos práticos, já que os desvios da norma, esperada ou dada, não entram decisivamente em consideração para a práxis. Com isso, todavia, não fizemos mais do que circunscrever em abstrato a consequência última do desenvolvimento do conhecimento antes de tudo para os eventos naturais. A práxis da humanidade, tanto no metabolismo com a natureza, quanto no próprio desenvolvimento social (aqui antes de tudo: graças à obra de uma vida de Marx), também concretizou a própria concepção de necessidade de tal modo que ela pode frutiferamente sustentar teoricamente uma tal práxis.

Queremos com isso dizer o que se segue: o progresso a um conhecimento mais preciso do ser mostra, repetidamente, que mesmo lá onde os resultados de um processo se realizam sem exceção, portanto parecem a necessidade no sentido antigo, não se trata jamais de algo que funcione sem pressupostos ontológicos muito determinados, ao contrário, sempre vem a ser de determinados resultados concretos de determinadas circunstâncias ontológicas. Brevemente: tudo o que costumamos nomear de necessidade é, por sua essência, a forma mais generalizada do decurso de cada processo; portanto, ontologicamente uma necessidade-»se-então«. Pense-se em um exemplo tão extremo como o desaparecimento de todo organismo que, uma vez surgido, reproduz-se a si mesmo e ao seu gênero. Trata-se, com isso e por isso, de que, quando surge um organismo que reproduz a si mesmo e ao seu gênero, com este processo é co-posto objetivamente um determinado fim do próprio ser. Surgir, crescimento e desdobramento como fim do processo são elos daquele necessário processo -«se-então« em que a vida orgânica se realiza isoladamente, é capaz de se tornar um ser particular. Esta conexão necessária não se limita, todavia, ao processo ontológico dos organismos. Os defensores da necessidade *sans phrase* costumam esquecer em tais casos que as maiores e mais pioneiras descobertas na esfera do ser natural foram conquistadas com a ajuda de experimentos. Mas — considerado do aspecto do ser — o que é o experimento? O artificial, mas ontológico, isolamento de tal momento-»se-então« de todos os inumeráveis outros momentos que costumam co-acompanhar esta »necessidade« no

Gesamtkomplex des Seins mitzubegleiten pflegen. Galilei hat den »freien Fall« im luftleeren Raum studiert, um durch derartige Ausschaltungen die herrschend determinierende »Wenn«-Komponente zum reinen Ausdruck bringen zu können. Dieser reine Fall auch der Wenn-dann-Notwendigkeit existiert jedoch nur im — teleologisch gesetzten, isolierenden — Experiment. Im Sein selbst ist dieser »Wenn- dann«-Zusammenhang nur eine Komponente eines jeweils ebenfalls konkret bestimmten Komplexes, wenn er auch sehr oft in ihm die dominierende Rolle spielt.

Es ist vielleicht überflüssig hinzuzufügen, daß die sogenannten »naturwissenschaftlich fundierten Notwendigkeiten« in der Marxschen Ökonomie einen ausdrücklich betonen »Wenn-dann«-Charakter haben. Ich erwähne bloß die sinkende Tendenz der Durchschnittsprofitrate, deren gesellschaftliche Seinsgrundlage (ihr »Wenn«) Marx aus jener Stufe der kapitalistischen Entwicklung ableitet, die eine Wanderung des Kapitals in der Richtung des höheren Profits möglich und wirksam macht.[210] Noch auffälliger ist, daß er als Abschluß der Betrachtung der allgemeinst notwendigen Gesetze des Kapitalismus die großartige Schilderung der »ursprünglichen Akkumulation« einfügt, um hier die theoretische Voraussetzung jeder seiner Gesetzmäßigkeiten mit entschiedener Klarheit als dem Wesen nach »Wenn-dann-Notwendigkeiten« zu bestimmen. Er faßt das Ergebnis der ursprünglichen Akkumulation so zusammen: »Der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über den 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.«[211] Es ist dies ein wesentliches Moment der sogenannten ursprünglichen Akkumulation. Und er wiederholt nochmals lapidar zusammenfassend diese Feststellung bewußt und klar mit der mechanisch allgemeinen Auffassung der Notwendigkeit ironisch polemisierend: »Tantae molis erat die ›ewigen Naturgesetze‹ der kapitalistischen Produktionsweise zu entbinden.«[212] Marx betrachtet also hier das ganze ökonomische Gesetzsystem als einen Komplex von historisch gewordenen »Wenn-dann-Notwendigkeiten«. Anders wäre der historische Prozeß, der den Kapitalismus — in unserem

210 {88} Marx: Kapital III/1, S. 175.
211 {89} Kapital I, S. 703.
212 {90} Ebd., S. 725.

complexo como um todo do ser. Galileu estudou a »queda livre« no espaço vazio para poder, por meio de desconexões deste tipo, trazer à pura expressão o componente-»se« dominantemente determinante. Todavia, este caso puro da necessidade-se-então existe apenas no — teleologicamente posto, isolado — experimento. No próprio ser, esta conexão- »se-então« é apenas um componente de um complexo então igualmente sempre determinado concretamente, mesmo se com frequência jogue nele o papel dominante.

Talvez seja supérfluo acrescentar que as assim chamadas »necessidades fundadas na ciência da natureza«, na economia marxista possuem um caráter-»se-então« expressamente realçado. Menciono apenas a tendência à queda da taxa média de lucro, cuja social base de ser (seu »se«) Marx derivou daquele patamar do desenvolvimento capitalista que torna possível e operante uma migração do capital em direção ao lucro mais elevado.[213] Ainda mais conspícuo é que, como conclusão da consideração das necessárias leis as mais gerais do capitalismo, insere-se a grandiosa descrição da »acumulação primitiva«, para aqui determinar com clareza decisiva o pressuposto teórico de todas as suas legalidades como, por essência, »necessidades-se-então«. Ele assim sumariza os resultados da acumulação primitiva: »a muda coação das condições econômicas sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador. Violência extra-econômica 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.«[214] Este é um momento essencial da assim chamada acumulação primitiva. E repete, uma vez mais, esta constatação lapidar, sintética, consciente e, claramente polemizando de modo irônico com a visão mecânica geral da necessidade: »*Tantae molis erat* para desatar as ›eternas leis naturais‹ do modo de produção capitalista«[215]. Marx considera, portanto, aqui, todo o sistema de leis econômicas como um complexo tornado histórico pelas »necessidades-se-então«. O processo histórico que produziu o capitalismo — em nosso

213 {88} Marx: O Capital, Livro III, tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.188 ss.
214 {89} Marx: O Capital, Livro I, Tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.357. {Nota da tradução} Vaisman (p.199) e Scarponi (162) inseriram neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.161), em Benseler e em Monville (p.212).
215 {90} Marx: O Capital, Livro I, Tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.372.

Sinne — als notwendig hervorgebracht hat, nicht aus dem irreversiblen Prozeß des gesellschaftlichen Seins zu begreifen. Wenn Jahrzehnte später Lenin vom preußischen bzw. amerikanischen Weg der Agrarentwicklung im Kapitalismus, von ihren Folgen für dessen Entwicklung spricht, konkretisiert er diese »Wenn-dann- Konzeption« ihrer Notwendigkeit weiter. In dieser erscheint das »Wenn« als eine Gesellschaft, in der, infolge ihrer spezifischen (Zufälligen) Beschaffenheit, keine »ursprüngliche Akkumulation« als Genesis objektiv erforderlich war; in jener zeigt sich eine Form der Genesis, die die feudale Struktur der Landwirtschaft nicht umwälzen mußte, um einen hochentwickelten Kapitalismus hervorzubringen. Die historischen »Zufälle« als Grundlagen der Verschiedenheiten in diesen beiden Formen des »wenn-dann« bestimmen weitgehend die Entwicklungsabweichungen der kapitalistischen Gesellschaft in den USA und Preußen-Deutschland, obwohl in beiden die höchstentfalteten Formen dieser Ökonomie entstanden sind.

Damit[216] alledem ist aber innerhalb der ontologischen Konkretisierung der Notwendigkeit nur der eine Typus ihrer seinshaften Koordination zur Zufälligkeit beschrieben: die Wechselwirkung der Bestimmungen innerhalb eines prozessierenden Komplexes, die zwar mit der herrschenden Tendenz des Prozesses normalerweise verknüpft zu sein pflegen; die aber doch nie ihre heterogene Wesensart ihr gegenüber ihrem Sein entsprechend je ablegen, ja auch nur abschwächen können. Sie können deshalb — gerade in ihrer Heterogenität — zu Komponenten jener Resultante, die sich aus dem Gesamtprozeß je eines Komplexes ergibt, werden. So wird aus einem großen Teil der an sich in Zufälligen Beziehungen zueinander stehenden Seinsmomente je eine Komponente in die irreversiblen Prozesse je eines prozessierenden Komplexes eingefügt. Dieses Zusammenwirken baut zwar die »reine« Zufälligkeit ihrer Bestandteile in die Resultante ein, insofern aus diesem Zusammenwirken doch ein — im Endergebnis — einheitlicher irreversibler Prozeß entspringt. Seine Irreversibilität ist jedoch nicht in letzter Linie, nicht in episodischer Weise gerade dadurch determiniert, wie stark in seinen Komponenten diese aus ihrer wechselseitigen Heterogenität herauswachsenden Zufälligkeiten wirksam sind.

Das ist ein allgemein ontologisches Kennzeichen der meisten irreversiblen Prozesse. Es ist aber ohne ausführliche Analyse evident, daß diese Tendenz mit den aus ihr herauswachsenden Gegensätzen, Spannungen etc. extensiv wie intensiv desto stärker wird, je komplizierter aufgebaut jenes Sein ist, in dem sie sich auswirkt. Ja es ist keine Übertreibung festzustellen, daß im gesellschaftlichen Sein diese Steigerung so ausschlaggebend wird, daß man geneigt ist, die — sehr allgemeinen — gemeinsamen Züge in jedem Sinn außer acht zu lassen. Die

216 {Nota da tradução} No manuscrito (p.162), no lugar de »Mit«, como e Benseler, lê-se »Damit«.

sentido — como necessário, não seria concebível senão a partir do processo irreversível do ser social. Quando, décadas mais tarde, Lenin fala da via prussiana ou americana do desenvolvimento agrário no capitalismo, de suas consequências para esse desenvolvimento, concretiza novamente essa »concepção-se-então« de sua necessidade. Nesta, o »se« aparece como uma sociedade na qual, como consequência de sua qualidade específica (casual), não foi objetivamente necessária qualquer »acumulação primitiva« como gênese, na qual mostra-se uma forma de gênese em que a estrutura feudal da agricultura não teve de ser subvertida para produzir um capitalismo altamente desenvolvido. Os »acasos« históricos como bases das diferenças nestas duas formas do »se-então« determinam, em larga medida, as divergências de desenvolvimento da sociedade capitalista nos EUA e na Prússia-Alemanha, embora em ambas tenham surgido as formas mais desenvolvidas dessa economia.

Com tudo isso, todavia, descreveu-se, no interior da concretização ontológica da necessidade, apenas um dos tipos de sua coordenação ontológica com a casualidade: a inter-relação das determinações no interior de um complexo processual que costumam normamente estar ligadas à tendência dominante do processo; as quais, todavia não podem nem descartar, nem mesmo atenuar o seu heterogêneo tipo de essência, correspondente ao seu ser, a ele oposta. Elas podem, por isso, tornar-se componentes — precisamente em sua heterogeneidade — daquela resultante que resulta do processo como um todo de cada complexo. Assim, uma grande parte dos momentos de ser em relações recíprocas em si casuais é inserida como um componente nos processos irreversíveis de cada complexo processual. Esse atuar-conjunto insere a »pura« casualidade de seus componentes na resultante, na medida em que desse atuar-conjunto emerge — no resultado final — um irreversível processo unitário. Sua irreversibilidade é, todavia, determinada, não em último lugar, nem de modo episódico, justamente pela intensidade com que em seus componentes são operantes essas casualidades que brotam da sua heterogeneidade mútua.

Este é um traço ontológico geral da enorme maioria dos processos irreversíveis. Todavia, é evidente sem uma análise detalhada que esta tendência, com as contradições, tensões, etc., que dela brotam, torna-se cada vez mais intensa quanto mais complexa é a estrutura de cada ser em que opera. Não é um exagero constatar que, no ser social, essa intensificação se tornou tão decisiva que se é inclinado a desconsiderar, em todos os sentidos, os — muito gerais — traços comuns. Já as

methodologischen Neuerungen in der modernen Physik sind schon darum allgemein philosophisch so bedeutsam, weil erst mit ihrer Hilfe die dennoch vorhandene Kontinuität der allgemeinen Kategorien überzeugender erscheint als bei der älteren Auffassung der Naturprozesse, vor allem in der anorganischen Natur. Ob daraus ein allzu schroffes, jede Gemeinsamkeit ausschließendes Kontrastieren beider Seinsarten erfolgte oder ein ontologisch unzulässiges Anwenden der Struktur anorganischer Gesetzlichkeiten auf das gesellschaftliche Sein, ändert nichts an der philosophisch-methodologischen Verkehrtheit dieser Lage. Daß in der Entfernung der »Anhänger« Marxens von seiner Methode die zweite Variante eine bedeutsamere Rolle spielte als die erste, ändert ebensowenig daran, daß beide kritisch abzulehnen sind.

Damit sind[217] jedoch die ontologischen Wechselbeziehungen von Tendenzen, Kräften, Konstellationen etc., die wir gewohnt waren, als notwendig bzw. als zufällig zu bezeichnen, noch keineswegs erschöpft. In der Wechselbeziehung von — oft sehr ungleichgearteten — prozessierenden Komplexen miteinander ist der Fall, daß daraus eine dauernde tendenzielle widerspruchsvoll wirksame prozessierende Einheit entsteht, nicht der einzig vorhandene. Es können sich auch oft — und mit der Entfaltung von komplizierteren Seinsformen in gesteigerter Weise — Kreuzungen ergeben, in welchen das Wirksamwerden von Tendenzen in jeder der beteiligten Komponenten, das Schlußergebnis für sich betrachtet, eine abgeschlossene kausale Begründetheit besitzt (also im alten Sinne sogar als notwendig betrachtet werden kann), deren Begegnung jedoch eine unaufhebbare Zufälligkeit zugrunde liegt. Man denke an das so häufig angeführte Beispiel, daß einem Fußgänger vom Dach des Hauses, an welchem er vorbeigeht, ein Stein auf den Kopf fällt. Daß das Fallen des Steines physikalisch »notwendig« ist, wird niemand bestreiten; daß der Fußgänger gerade damals vorbeiging, kann ebenfalls »notwendig« sein (z. B. Gang zum Arbeitsplatz). Das Ergebnis, das konkrete Sichkreuzen zweier »Notwendigkeiten« kann dennoch nur etwas Zufälliges sein. Vorgänge dieses Typus sind in der Natur immer wieder feststellbar. Es unterliegt jedoch keinem Zweifel, daß ihre Häufigkeit mit der Entstehung von komplizierteren Seinsformen notwendig zunimmt. Die bloße Tatsache, daß gerade die wesentlichsten Bewegungsformen einer komplizierteren Seinsart denen der einfacheren weitgehend heterogen gegenüberstehen, ergibt bereits einen großen Spielraum für Zusammenhänge dieser Art. Das ist bereits in der Wechselbeziehung von anorganischer und organischer Natur sichtbar, wo die wichtigsten inneren Gesetze der Reproduktion jener zu diesen in einem weitgehend Zufälligen Zusammenhang zu stehen pflegen. Von der simplen Tatsache angefangen, ob eine Pflanze genügend, zuwenig oder zuviel Sonnenstrahlen erhält, um sich gattungs-

217 {Nota da tradução} Ao invés de »Damit sind«, no manuscrito (p.163) lê-se »Damit ist«.

inovações metodológicas na física moderna já são em geral tão filosoficamente significativas porque apenas com sua ajuda a continuidade ainda existente das categorias gerais aparece mais convincente do que na antiga visão dos processos naturais, antes de tudo na natureza inorgânica. Que disto resulte um contraste excessivamente brusco, que exclua tudo de comum entre os dois modos de ser, ou uma aplicação ontologicamente inadmissível da estrutura das legalidades inorgânicas ao ser social, nada altera no equívoco metodológico-filosófico desta situação. Que, no afastamento dos »seguidores« de Marx de seu método, a segunda variante desempenhe um papel mais significativo do que a primeira, do mesmo modo, não altera que ambas sejam criticamente recusadas.

Com isso, todavia, ainda não estão exauridas de maneira alguma as inter-relações ontológicas de tendências, forças, constelações, etc., às quais estamos acostumados a descrever como necessárias ou casuais. Não é o único caso existente na inter-relação de complexos processuais um com o outro — frequentemente muito dissimilarmente dispostos — em que emerja uma unidade duradoura tendencialmente plena de contradições processualmente operante. Também pode com frequência resultar — e de modo mais intenso com o desdobramento de formas mais complicadas de ser — intersecções nas quais o tornar-se operante de tendências em cada um dos componentes partícipes, considerado o resultado final por si, possui uma fechada fundamentabilidade causal (portanto, que pode ser vista como necessidade até mesmo no velho sentido), cuja ocorrência, contudo, repousa em uma inexorável casualidade. Pense-se no exemplo, tão frequentemente citado, da pedra que cai do telhado da casa na cabeça do pedestre que está passando. Que a queda da pedra é fisicamente »necessária«, ninguém contestará; que o pedestre passe precisamente naquele momento, também pode ser igualmente »necessário« (p. ex. caminhada para o local de trabalho). Este resultado, este cruzamento concreto de duas »necessidades«, contudo, apenas pode ser um tanto quanto casual. Eventos desse tipo são constatáveis constantemente na natureza. Não está sujeito à dúvida, ainda, que sua frequência necessariamente aumenta com a emergência de formas de ser mais complicadas. O simples fato de que justamente as formas de movimento essenciais de um tipo mais complexo de ser largamente se contraponham heterogeneamente aos das mais simples já resulta em um grande espaço de manobra justamente para conexões desse tipo. Isto já é visível na inter-relação da natureza inorgânica com a orgânica, em que as mais importantes leis inerentes da reprodução desta usualmente se encontram em uma conexão amplamente casual com aquela. Desde o simples fato de se uma planta recebe raios de sol suficientes, de menos ou demais para poder se

mäßig reproduzieren zu können, reicht dieser Spielraum der seinsmäßig unausweichlichen Zufälligkeiten bis zum Erhaltenbleiben oder Zugrundegehen von Tierexemplaren unter ihren normalen Lebensumständen, bis zur Vernichtung oder Neugeburt von Rassen in der Tierwelt.

Im gesellschaftlichen Sein erfährt diese Konstellation eine qualitative Steigerung. Schon seine primäre Grundlage, das, was Marx Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur nennt, führt eine solche Steigerung zwangsläufig herbei. Ihr Grund liegt weitgehendst im wesentlichsten Moment der menschlichen (aktiven) Anpassung an die Umwelt, in der teleologischen Setzung, die der Arbeit zugrunde liegt. Da hier sowohl im Arbeitsprozeß selbst (die Beschaffenheit und den Gebrauch der Werkzeuge mit inbegriffen), wie im Arbeitsprodukt und seinem Gebrauch diese Konstellation ununterbrochen auftaucht, entsteht von Anfang an eine teleologische Reaktion auf derartige Zufälligkeiten. Schon die aus der Alltagspraxis und ihrer Sprache nicht eliminierbare wertende Unterscheidung von günstigen und ungünstigen Zufällen zeigt deutlich diese neue Lage an. Die Gegenständlichkeit der anorganischen Natur kennt so etwas überhaupt nicht; im Reproduktionsprozeß der Organismen taucht sie objektiv, aber nur objektiv auf. Ihr subjektives Bewußtwerden im gesellschaftlichen Sein wird jedoch dadurch, daß es zu einem bewegenden Moment der teleologischen Setzungen wird, zu einem wichtigen Bestandteil des gesellschaftlichen Seins selbst. Die Zufälle werden beobachtet, analysiert, typisiert etc., um die günstigen auszunützen, den ungünstigen soweit wie möglich auszuweichen. Es genügt, an die verschiedensten Verkehrsvorschriften, an Regelungen des Arbeitsprozesses selbst etc. zu denken, um diese Abwehr ungünstiger Zufälle als wichtiges Moment wahrzunehmen. Und bei der Bewertung der Arbeitstätigkeit selbst ist es auffällig sichtbar, eine wie große Rolle dabei das geschickte Ausnutzen günstiger Zufälle spielt. Man nehme nur als Beispiel in den Anfangsstadien der Arbeitskultur den Leiter eines Segelschiffes. Bei seinen Fahrten tauchen Windstille, Winde verschiedenster unerwartetster Richtung, Stürme etc., man könnte sagen regelrecht, auf. Ihre richtige Ausnutzung oder Abwehr ist ein wichtiges Kriterium dessen, wieweit der Leiter sein Metier wirklich beherrscht. Es wäre jedoch ein schwerer Fehler, zu meinen, daß solche Konstellationen bloß die Anfänge des gesellschaftlichen Seins charakterisieren. Im Gegenteil. Je entwickelter, je gesellschaftlicher die Arbeit wird, desto bedeutsamer wird die erfolgreiche Ausnutzung solcher Momente. Es kann z. B. unmöglich geleugnet werden, daß das oben angedeutete Motiv im wachsenden Autoverkehr eine unvergleichlich größere Rolle spielt als im früheren Transport durch von Pferden gezogene Wagen. Und je vollkommener die Flugzeuge werden, desto größere Rolle spielt für sie dieses Moment usw. Ja es kann, um an Stelle eines

se reproduzir segundo seu gênero, esse espaço de manobra das casualidades ontologicamente inevitáveis se estende até o permanecer sobrevivendo ou o perecer de exemplares animais em suas normais condições de vida, até a desaparição ou a renovação de raças no mundo animal.

No ser social, essa constelação experimenta uma intensificação qualitativa. Já sua base primária, denominada por Marx metabolismo da sociedade com a natureza, inevitavelmente leva a tal intensificação. Seu fundamento repousa, em larga medida, no momento essencial da adaptação (ativa) dos seres humanos ao mundo ambiente, na posição teleológica em que se apoia o trabalho. Como aqui, tanto no próprio processo de trabalho (incluindo a qualidade e o uso das ferramentas), quanto no produto do trabalho e seu uso, esta constelação emerge ininterruptamente, desde o início surge uma reação teleológica a tais casualidades. Já a distinção valorativa entre acasos favoráveis e desfavoráveis, ineliminável da práxis cotidiana e de sua linguagem, mostra nitidamente essa nova situação. A objetividade da natureza inorgânica não conhece absolutamente nada assim; no processo de reprodução dos organismos, ela emerge objetivamente, mas apenas objetivamente. Seu tornar-se subjetivo, consciente, no ser social o torna um momento movente das posições teleológicas, um componente importante do próprio ser social. Os acasos são observados, analisados, tipificados, etc., para fazer o melhor dos aproveitáveis e, tanto quanto possível, evitar os inaproveitáveis. Basta pensar nos mais diferentes regulamentos para o trânsito e nos regulamentos do próprio processo de trabalho, para perceber como momento importante a defesa contra os acasos desfavoráveis. E, na avaliação da própria atividade de trabalho, é conspicuamente visível que como o emprego habilidoso dos acasos favoráveis desempenha um grande papel. Pense-se, por exemplo, num piloto de navio a vela nos estágios iniciais da cultura do trabalho. Em suas viagens, surgem calmarias e ventos de diferentes direções, tempestades, etc., pode-se dizer, regularmente. O seu aproveitamento ou defesa corretos é um critério importante do quanto o piloto realmente domina sua profissão. Seria, todavia, um grave erro pensar que tais constelações caracterizam apenas o início do ser social. Ao contrário. Quanto mais desenvolvido, social, for o trabalho, quanto mais significativo o aproveitamento exitoso de tais momentos. É impossível, por exemplo, negar que os motivos acima mencionados joguem no crescente trânsito de veículos um papel incomparavelmente maior que no de transportes movido a cavalos do passado. Quanto mais perfeitos se tornam os aviões, tanto maior papel é jogado por esse momento e assim por diante. E, para passar diretamente

überflüssigen Detaillierens direkt auf ein Hauptproblem überzugehen, gesagt werden, daß der Prozeß, den Marx als Zurückweichen der Naturschranken, als eines der Hauptmomente der menschlichen Entwicklung charakterisiert, gerade die universelle Entfaltung dieses Zufallsmoments im Bereich der gesamten menschlichen Lebensführung mit sich führt.

In der »Deutschen Ideologie« kommt Marx auf den wesentlichen Seinsunterschied zwischen dem Leben der Menschen in vorkapitalistischen Gesellschaften und im Kapitalismus selbst zu sprechen, und er zeigt dabei, welche höchst wichtige Seinsänderung in der für jede Lebensführung entscheidenden Frage im Leben eines jeden Menschen hier vor sich geht: Es »tritt ein Unterschied heraus zwischen dem Leben jedes Individuums, soweit es persönlich ist und insofern es unter irgendeinen Zweig der Arbeit und die dazu gehörigen Bedingungen subsumiert ist«. Er fügt nun historisch rückblickend hinzu: »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.« Und er beendet diesen Rückblick mit der Feststellung: »Der Unterschied des persönlichen Individuums gegen das Klassenindividuum, die Zufälligkeit der Lebensbedingungen für das Individuum tritt erst mit dem Auftreten der Klasse ein, die selbst ein Produkt der Bourgeoisie ist. Die Konkurrenz und der Kampf der Individuen untereinander erzeugt und entwickelt erst diese Zufälligkeit als solche.« Da wir früher, in anderen Zusammenhängen die Wichtigkeit dieser Zufälligen Lage in der Lebensführung eines jeden Menschen für die Entwicklung seiner Individualität bereits behandelt haben, können wir einfach auf diese Betrachtungen zurückweisen. Daß Marx in seinen unseren Zitaten folgenden Betrachtungen darauf hinweist, daß die so entstehende Tendenz zur Freiheit des Menchen im Kapitalismus faktisch eine Unfreiheit ist, indem sie noch den sachlichen Gewalten subsumiert wird, mindert keineswegs die Bedeutung dieser Feststellung in historischer Hinsicht. Es braucht ja nicht besonders hervorgehoben zu werden, daß nach der Marxschen Geschichtsauffassung der reale Übergang zum »Reich der Freiheit« nur von kapitalistischer Grundlage aus, vermittelt durch soziale Revolution und Sozialismus möglich wird. Das Zufälligwerden der Grundlagen eines jeden gesellschaftlich-menschlichen Daseins muß also einen objektiven Fortschritt in dieser Richtung im Vergleich zu früheren, naturgebundenen Gesellschaften repräsentieren.

ao problema principal, deixando de lado os detalhes supérfluos, pode ser dito que o processo caracterizado por Marx como afastamento das barreiras naturais, como um dos principais momentos do desenvolvimento dos seres humanos, traz consigo justamente o desdobramento universal desses momentos de acaso na esfera do modo humano de vida como um todo.

Em »A ideologia alemã«, Marx chega a falar da diferença ontológica essencial entre a vida dos seres humanos nas sociedades pré-capitalistas e no próprio capitalismo e mostra, então, qual alteração ontológica altamente importante ocorre aqui para a questão decisiva de cada modo de vida de todo ser humano: »Surge uma diferença entre a vida de cada indivíduo, na medida em que for pessoal e enquanto subsumida a qualquer ramo do trabalho e às condições que dele fazem parte«. E acrescenta, então, em uma retrospectiva histórica: »No estamento (mais ainda na tribo) isto está ainda velado; p. ex., um nobre continua sempre um nobre, um *roturier* continua um *roturier*, abstração feita de suas demais condições; é uma qualidade inseparável de sua individualidade«[218] E ele conclui essa retrospectiva com a constatação: »a diferença do indivíduo pessoal ante o indivíduo de classe, a casualidade das condições de vida para o indivíduo aparece apenas com o aparecer da classe que é, ela própria, um produto da burguesia. A concorrência e a luta dos indivíduos entre si engendram e desenvolvem esta casualidade enquanto tal...«[219] Como antes já tratamos em outras conexões da importância dessas situações casuais no modo de vida de cada ser humano para o desenvolvimento de sua individualidade, podemos agora simplesmente remeter àquelas considerações. Que Marx, em suas observações que seguem às citadas por nós, indique que a tendência para a liberdade do ser humano surgida no capitalismo é, de fato, uma iliberdade na medida em que é submetida a violências objetivas (*sachlichen Gewalten*)[220], de maneira alguma altera o significado dessas constatações em termos históricos. Desnecessário que seja especialmente sublinhado que, segundo a visão marxiana de história, a real transição para o »reino da liberdade« só se torna possível a partir da base capitalista e mediada pela revolução social e pelo socialismo. O tornar-se casual das bases de toda a existência humano-social deve, portanto, representar um progresso objetivo nesta direção, comparado com as sociedades anteriores, ligadas à natureza.

218 {Nota da tradução} Vaisman (p.203) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.165), em Benseler e em Monville (p.216).

219 {91} Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p.64-5 (com alterações). {Nota da tradução} Vaisman (p.203) e Scarponi (p.166) introduziram aqui uma nova quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.165), em Benseler e em Monville (p.216).

220 {Nota da tradução} Várias traduções são possíveis. Scarponi (p.166) preferiu »potere oggettivi«; Vaisman (p. 204) preferiu »poderes reificados«; Monville (p.217) »pouvoir objectifs«.

Wir glauben, man kann die Bedeutung dieser Frage von Entwicklungskonstellationen mit der Richtung auf Eliminierung der mechanischen Notwendigkeit, eine vielfach positive Rolle der Zufälligkeiten in jeder individuellen Existenz innerhalb der jeweils waltenden Tendenzen für die Hauptfragen der Marxschen Geschichtskonzeption unmöglich überschätzen. Ohne Frage liegt hier eine jener seinsmäßigen gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen vor, die eine echte menschliche Gattungsmäßigkeit erst möglich machen, indem sie jede naturhafte »Stummheit« der Gattung, jede »bornierte Vollendung« anfänglicher Formationen weit hinter sich läßt. Das Zufälligwerden der gesellschaftlichen Grundlage des menschlichen Daseins ist, bei aller anfänglichen Negativität und Problematik im Kapitalismus, eine unerläßliche Voraussetzung dieses Entwicklungsweges. Und man kann die großartige Einheitlichkeit in der denkerischen Entwicklung von Marx kaum deutlicher machen, als wenn man klar sieht, daß dieser Problemkomplex schon in seiner frühesten theoretischen Arbeit (in der Dissertation über Epikur) eine zentrale Rolle gespielt hat. Selbstverständlich nicht im direkten Sinn. Sicher ist es nicht so, daß Marx die erste gedankliche Zusammenfassung seines noch keineswegs innerlich wie äußerlich adäquat entfalteten Weltbildes einfach in Epikur hineinprojiziert hätte, auch nicht in der Weise seiner späteren Selbstinterpretation, wie er in einem Brief an Lassalle sagt, »daß es nur an sich in Epikurs Schriften aber nicht in bewußter Systematik vorhanden war«[221]. Auch wenn man in diesem Brief eine allgemeine Methode der Interpretation früherer Denker erblicken soll, kann eine derartige Beziehung von Marx zu Epikur nicht das Entscheidendste sein. Wohl aber kann berechtigterweise die Frage auftauchen, was hat für den jungen Marx Epikur so anziehend und für die eingehende Analyse so fruchtbar gemacht? Mit dem bloßen Schlagwort Materialismus kann man sich dieser Frage nicht einmal richtig annähern, geschweige denn sie erschöpfen. Sind doch zentrale Partien dieser Arbeit gerade der scharfen Polemik gegen den anderen großen Materialisten in der Geschichte der griechischen Philosophie, Demokrit, gewidmet. Obwohl für den an Hegel geschulten, mit radikalen Hegelianern befreundeten jungen Marx zwar die geistige Sympathie mit dem Materialismus eine Selbstverständlichkeit zu sein schien, ist es jedoch für seine schon damals erlangte philosophische Einstellung ebenso selbstverständlich, daß Epikur ihn gerade deshalb anzieht, weil er — obwohl selbst Materialist — eine Kontrastfigur zu Demokrit bildet. (Hegel selbst hat diesen Gegensatz nicht bemerkt, jedenfalls nicht als philosophisch relevant angesehen.)

221 {92} Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx, Berlin 1922, S. 123.

Cremos impossível poder superestimar o significado para a concepção de história marxiana no sentido da eliminação da necessidade mecânica, desta questão de um multifacetado papel positivo das casualidades em cada existência individual no interior das respectivas tendências prevalecentes. Sem dúvida, tem-se aqui uma daquelas tendências ontológicas de desenvolvimento social que tornam primeiro possível uma autêntica generidade humana, na medida em que ultrapassa todo »mutismo« natural do gênero e toda »realização tacanha« das formações iniciais. O tornar-se casual da base social da existência humana é, no capitalismo, apesar de toda negatividade e problematicidade inicial, um pressuposto imprescindível neste percurso de desenvolvimento. E não se pode tornar mais nítida a grandiosa unitariedade no desenvolvimento intelectual de Marx do que quando se enxergue claramente que este complexo de problema, já em seu trabalho teórico mais inicial (na dissertação sobre Epicuro), desempenhou um papel central. Evidentemente, não em sentido direto. Certamente não é que Marx tenha simplesmente projetado sobre Epicuro sua imagem de mundo nem interna, nem externamente adequadamente desenvolvida, nem também no modo de sua própria interpretação posterior, como disse numa correspondência com Lassale, »que se encontrava apenas em si nos escritos de Epicuro, mas não numa sistemática consciente«[222]. Mesmo que se deva divisar nesta correspondência um método geral de interpretação dos filósofos anteriores, uma tal relação de Marx com Epicuro não pode ser o mais decisivo. Pode-se, todavia, justificadamente, levantar a questão, o que tornou, para o jovem Marx, Epicuro tão atraente e tão fecundo para sua análise minuciosa? Com o mero *slogan* de materialismo não se pode sequer aproximar corretamente desta questão, muito menos esgotá-la. Com efeito, partes centrais deste trabalho são justamente dedicadas a uma aguda polêmica com o outro grande materialista da história da filosofia grega, Demócrito. Ainda que para o jovem Marx, formado sob Hegel e com amigos hegelianos radicais, a simpatia espiritual com o materialismo parecesse ser natural, para a orientação filosófica por ele já então alcançada era também natural que justamente Epicuro o atraísse porque — embora ele mesmo materialista — constitui uma figura contrastante com Demócrito. (O próprio Hegel não notou essa oposição, pelo menos não a enxergou como relevante filosoficamente.)

222 {92}Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx, Berlim, 1922, p.123.

Was ist nun das philosophisch Wesentliche an diesem Gegensatz? Unmittelbar die Deklination des Atoms von der geraden Linie. Das wäre jedoch bloß eine Abweichung in der Naturlehre. Der junge Marx sieht aber darin praktisch bereits eine allgemein philosophische Entgegengestelltheit. Das ist sehr wichtig, denn Marx stellt hier nicht einen — nie existierenden — Idealisten Epikur dem Materialisten Demokrit gegenüber. Er kontrastiert vielmehr, schon in der Atomlehre, dann in bezug auf das gesamte Sein den entwickelten Materialismus Epikurs mit dem nach seiner Auffassung primitiven, undialektischen, unmenschlichen Materialismus Demokrits. Ohne hier die Frage auch nur annähernd erschöpfen zu können, heben wir zwei für unsere Betrachtung zentrale Motive hervor. Das eine ist die Differenzierung der Seinsarten im Gegensatz zur mechanischen, kategoriellen Einheitlichkeit eines jeden Seins. Marx sagt darüber: »Die Deklination des Atoms von der geraden Linie ist nämlich keine besondere, zufällig in der epikureischen Physik vorkommende Bestimmung. Das Gesetz, das sie ausdrückt, geht vielmehr durch die ganze epikureische Philosophie hindurch, so allerdings, wie sich von selbst versteht, daß die Bestimmtheit seiner Erscheinung von der Sphäre abhängig ist, in der es angewandt wird[223].« Die Deklination des Atoms als materiell realer Prozeß der Natur führt also seinsmäßig zu einem Menschendasein, in welchem die Ataraxie als ethische Lebensform wiederum seinsmäßig verwirklichbar werden kann.

Die seinsmäßige Voraussetzung eines solchen Weges der Natur festzum Menschenleben ist das Verwerfen der Notwendigkeit. Marx stellt fest: »Soviel ist also historisch sicher: *Demokrit* wendet die *Notwendigkeit*, *Epikur* den *Zufall* an; und zwar verwirft jeder die entgegengesetzte Ansicht mit polemischer Gereiztheit.« Dabei wird hervorgehoben, daß Epikur sogar das disjunktive Urteil verwirft, um keine Notwendigkeit anerkennen zu müssen.[224] Noch vor diesen Betrachtungen zeigt Marx den philosophischen Zentralpunkt in Epikurs Kampf gegen die Herrschaft der Notwendigkeit. Er zitiert zustimmend aus Epikur das folgende: »Die *Notwendigkeit*, die von einigen als die Allherrscherin eingeführt ist, ist nicht, sondern einiges ist *zufällig*, anderes hängt von unserer *Willkür* ab. Die Notwendigkeit ist nicht zu überreden, der Zufall dagegen unstet. Es wäre besser dem Mythos über die Götter zu folgen, als Knecht zu sein, der εἱμαρμένη der Physiker. Denn jener läßt Hoffnung der Erbarmung wegen der Ehre der Götter, diese aber die unerbittliche Notwendigkeit. Der *Zufall* aber, *nicht Gott*, wie die Menge glaubt, ist anzunehmen. Es ist ein Unglück, in der Notwendigkeit zu

223 {93} MEGA I/I, Erster Halbband, S. 29.
224 {94} Ebd., S. 22.

Qual é, portanto, o filosoficamente essencial nessa oposição? Imediatamente, a declinação dos átomos da linha reta. Seria, portanto, uma mera divergência na teoria da natureza. O jovem Marx enxerga, porém, nisto, praticamente já uma contraposição filosófica geral. Isto é muito importante, pois Marx não contrapõe um Epicuro idealista — nunca existente — ao Demócrito materialista. Antes, ele contrasta, já na teoria atômica e, então, em referência ao ser como um todo, o materialismo desenvolvido de Epicuro com o, em sua visão, primitivo, não dialético, inumano, materialismo de Demócrito. Sem poder sequer aproximadamente esgotar a questão, destacaremos dois motivos centrais para nossa consideração. Um é a diferenciação do tipo de ser em oposição à unitariedade mecânica, categorial, de todo ser. Acerca disso, diz Marx: »A saber, a declinação do átomo da linha reta não é uma determinação especial que casualmente ocorre na física epicurista. Pelo contrário, a lei que ela expressa perpassa toda a filosofia epicurista, mas obviamente de modo que a determinidade de sua manifestação seja dependente da esfera em que é aplicada.«[225] A declinação do átomo enquanto um processo material real da natureza conduz, portanto, ontologicamente a uma existência humana em que a ataraxia como forma ética de vida novamente pode ser ontologicamente realizável.

O pressuposto ontológico de um tal caminho da natureza até a vida humana é a rejeição da necessidade. Marx nota: »O que está portanto assegurado do ponto de vista histórico é isto: *Demócrito* emprega a *necessidade*; *Epicuro*, *o acaso*; e cada um deles rejeita a concepção oposta com irritação polêmica.«. E sublinha que Epicuro recusa até mesmo o juízo disjuntivo para não ter de reconhecer qualquer necessidade.[226] Antes ainda dessas observações, Marx mostra o ponto central filosófico na luta de Epicuro contra o domínio da necessidade. Cita, aprovadoramente, de Epicuro o seguinte: »*A necessidade*, introduzida por alguns como a senhora de tudo, *não o é*; algumas coisas são *fruto do acaso*, outras dependem do nosso *arbítrio*. A necessidade não pode ser persuadida; o acaso, em contraposição, é inconstante. Seria melhor , realmente, consentir ao mito sobre os deuses do que ser escravo da εἱμαρμένη dos físicos. Pois aquele permite ter esperança na misericórdia por causa da honra dos deuses, e esta, porém, é a necessidade inflexível. Mas o que se deve aceitar é o *acaso, não Deus*, como crê a multidão. É uma desgraça viver

225 {93} Marx: Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro, Boitempo, São Paulo, 2018, p.78-9. {Nota da tradução} Vaisman (p.206), Monville (p.219) e Scarponi (p.168) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.166) e em Benseler.
226 {94} Marx: Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro, Boitempo, São Paulo, 2018, p.51 (com modificação).

leben, aber in der Notwendigkeit zu leben, ist keine Notwendigkeit. Offen stehen überall zur Freiheit die Wege, viele, kurze, leichte. Danken wir daher Gott, daß niemand im Leben festgehalten werden kann. Zu bändigen die Notwendigkeit selbst, ist gestattet.«[227]

Die hier angeführten Stellen sollen vor allem den philosophischen Anfang des Marxschen Denkens charakterisieren. Die Frage, wie weit die Interpretation Epikurs — aus der wir sowieso nur die für uns hier wichtigen Momente hervorgehoben haben — philosophiegeschichtlich zutrifft, können und wollen wir gar nicht berühren, geschweige denn diskutieren. Für uns ist dabei nur wichtig, warum der junge Marx für seine erste philosophische Schrift, die, wie sein Brief an Lassalle zeigt, er nie völlig verworfen hat, über den Gegensatz von Epikur und Demokrit, über den Gegensatz seiner Auffassung von Materialismus zu der landläufigen gewählt hat. In der rapiden Entwicklung seiner jungen Jahre hat Marx sicherlich manches aus dieser Schrift hinter sich gelassen. Daß er aber die die Hegelsche Dialektik verzerrende logizistische Notwendigkeit so radikal wie keiner seiner Zeitgenossen und Nachfolger kritisieren konnte, beruht nicht in letzter Linie auf dieser radikalen Ablehnung der mechanischen-universellen Notwendigkeit, einerlei, ob sie naturphilosophisch oder logizistisch begründet war. Die viel späteren ökonomischen Fundierungen des gesellschaftlichen Seins entwachsen geradlinig aus dieser Kontrastierung Epikurs mit Demokrit.

Schon unsere bisherigen Betrachtungen machten es offenkundig, wie unmittelbar und stark die Auffassung der modalen Kategorien mit der gesellschaftlich-menschlichen Praxis verbunden ist. Bei der Bestimmung von Kategorien wie Notwendigkeit oder Zufälligkeit konnten wir diese Bestimmtheit mit ziemlich großer Genauigkeit beobachten, was in allen konkreten Fällen zur Folge hat, daß nicht nur diese Kategorien objektiv in ihrem Geradesosein auf die Praxis unmittelbar einwirken, sondern zugleich auch — und wahrscheinlich noch stärker — die Voraussetzungen und Postulate der jeweiligen Praxis, von ihren Entfaltungsbedingungen ausgehend, weitgehend beeinflussen. Wir konnten zuletzt bei Epikur deutlich sehen, daß seine naturphilosophischen Anschauungen über Notwendigkeit und Zufälligkeit weitgehendst davon geleitet waren, welche Naturbeschaffenheit für die gesellschaftliche Verhaltensweise der Ataraxie fördernd oder hemmend wirksam werden könne. Wenn wir diese Lage ontologisch richtig interpretieren wollen, so zeigt sich das — logisch-erkenntnistheoretisch zwar paradoxe, aber seinsmäßig sehr naheliegende — Ergebnis, daß die Erscheinungs und Wirkungsweise der modalen Kategorien im gesellschaftlichen Sein ihre

227 {95} Ebd., S. 21/22.

na necessidade, mas viver na necessidade não é uma necessidade. Estão abertos em toda parte os caminhos para a liberdade, que são muitos, curtos e fáceis. Agradeçamos, pois, a Deus que ninguém possa ser detido na vida. É permitido domar a própria necessidade.«[228]

As passagens aqui citadas devem sobretudo caracterizar o início filosófico do pensamento marxiano. A questão de o quanto a intepretação de Epicuro — da qual apenas indicamos os momentos para nós importantes — é histórico-filosoficamente verdadeira, não podemos nem desejamos tocar, muito menos discuti-la. Para nós, apenas é importante o porquê de o jovem Marx, para seu primeiro escrito filosófico — o qual, como sua correspondência com Lassalle mostra, nunca rejeitou inteiramente —, ter escolhido sobre a oposição de Epicuro e Demócrito, sobre a oposição de sua visão de materialismo com a concepção corrente. No rápido desenvolvimento de seus anos de juventude, Marx seguramente deixou algo deste seu escrito para trás. Todavia, se pôde criticar a necessidade logicista que deforma a dialética hegeliana como nenhum de seus contemporâneos ou seguidores, baseia-se, não por último, nessa radical recusa da necessidade universal-mecânica, o mesmo se fundada filosófico-naturalmente ou logicisticamente. Muitas fundamentações econômicas posteriores do ser social brotam diretamente deste contrastar entre Epicuro e Demócrito.

O que nossas observações até aqui já tornaram claro é como a concepção das categorias modais é imediata e intensamente ligada à práxis humano-social. Na determinação de categorias como necessidade ou casualidade pudemos observar essa determinabilidade com uma precisão bastante grande; o que tem por consequência, em todos os casos concretos, que não apenas essas categorias objetivamente, em seu ser-precisamente-assim, têm efeitos imediatos sobre a práxis, mas também e ao mesmo tempo — e, provavelmente ainda mais intensamente —, influenciam amplamente os pressupostos e postulados das respectivas práxis, partindo de suas condições de desdobramento. Por fim, pudemos ver nitidamente em Epicuro que suas concepções filosófico-naturais sobre necessidade e casualidade eram extensivamente dirigidas por qual qualidade da natureza poderia promover ou inibir o modo de comportamento social da ataraxia. Quando desejamos interpretar ontologicamente esta situação corretamente, mostra-se o resultado — paradoxal gnosiologico-logicamente, mas muito óbvio ontologicamente — que a aparência e o modo de operação das categorias modais no ser social têm influenciado mais intensamente seu

228 {95} Marx: Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro, Boitempo, São Paulo, 2018, p.49.

Erkenntnisweise der Natur stärker beeinflußt haben als ihr Sein in der Natur ihre gesellschaftlichen Wirkungsformen. Die Entwicklung von Marx nach der Dissertation ist weitgehend davon bestimmt — es ist der Weg den man bei ihm als den vom Idealismus zum Materialismus zu bezeichnen pflegt —, daß ihm der seinshafte Weg von der anorganischen Natur zur organischen von dieser zum gesellschaftlichen Sein (samt der Entwicklung in diesem selbst) immer entschiedener als historischer Prozeß klar wurde. Erst bei genauer Beobachtung des historischen Wandels der Kategorien in den verschiedenen Seinsarten wird es möglich, jede Kategorie in ihrer echten Beschaffenheit zu erfassen und zu charakterisieren.

Diese kurze Zwischenbetrachtung ist hier unerläßlich gewesen, weil die weitgehende Verschiedenheit des inneren wie äußeren kategoriellen Aufbaus in den einzelnen Seinssphären bei den Möglichkeitsbeziehungen noch folgenreicher zutage tritt als bei den bisher untersuchten Modalitätsarten. Auch diese Differenz geht auf Unterschiede der fundierenden Seinsbeziehungen, die jeweils zur Geltung gelangen, zurück. Es handelt sich dabei vor allem darum, wie sich das Verhältnis von Fürsichsein und Sein für anderes der Gegenstände in den betreffenden Materialitätsbeziehungen auswirkt. Wir haben früher gezeigt, daß die eigentlichste Erscheinungsweise der Zufälligkeit im Sein darauf beruht, daß prozessierende Komplexe, die miteinander in reale Beziehung geraten, relativ unabhängig von den »normalen« Beziehungen des Füreinanderseins in ihrem jeweiligen Sein sind. Wenn wir etwa den sprichwörtlichen Fall des Steins auf den Kopf eines Menschen betrachten, so sehen wir, daß das eigentliche Wirksamwerden der Zufälligkeit gerade in dieser relativen Beziehungslosigkeit liegt. (Wir sagen mit Bedacht »relativ«, um den Zusammenhang nicht durch eine konstruierte »Einmaligkeit« zu mystifizieren. Im gesellschaftlichen Sein entstehen unvermeidlicherweise häufig eigene teleologische Setzungen und deren Vorbereitungen, um den Spielraum solcher Zufälligkeiten einzuengen. Die Tatsache des Spielraums zeigt ihre Wiederholbarkeit deutlich an. Man denke etwa an Verkehrsvorschriften.) Dabei zeigt es sich wieder, daß die Kategorien — soweit sie nicht infolge eines Seinswandels wesentlich modifiziert werden — seinsmäßig simultan existieren und wirken. In diesem Fall setzt jede Zufälligkeit Möglichkeitsbeziehungen voraus. Das ist auch auf das ältere Verständnis der Kategorien nicht ohne Einfluß geblieben, allerdings sehr häufig als Verzerrung ihrer echten Beschaffenheit. So etwa in der sogenannten »megarischen« Auffassung der Möglichkeit, die von der eleatischen Auffassung der Beziehung von Wirklichkeit und Notwendigkeit bestimmt war,[229] so noch bei Spinoza, bei dem Möglichkeit und Zufälligkeit

229 {96} Nicolai Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin, 1938, S. 181 ff.

modo de conhecimento da natureza, do que seu ser na natureza influenciou suas formas de impacto social. O desenvolvimento de Marx após a Dissertação é amplamente determinado por isto — aquilo que se costuma denominar sua via do idealismo ao materialismo —, a saber, que o percurso ontológico da natureza inorgânica à orgânica e, desta ao ser social (incluso o próprio desenvolvimento neste), tornava-se sempre mais decisivamente claro como processo histórico. Apenas pela observação acurada das mudanças históricas das categorias nos diferentes tipos de ser é possível compreender e caracterizar cada categoria em sua autêntica qualidade.

Esta curta observação interposta é aqui imprescindível porque a ampla diversidade das estruturas categoriais internas e externas nas esferas de ser singulares emerge ainda mais rica de consequências nas relações de possibilidade do que nos tipos de modalidade até aqui examinados. Essa diferença também retroage sobre as diferenças das relações fundantes de ser que a cada momento alcançam validade. Trata-se, antes de tudo, sobre como a relação do ser-para-si e ser para outros tem um efeito nas relações de materialidade concernentes. Mostramos, anteriormente, que o modo de manifestação mais autêntico da casualidade no ser se baseia em que os complexos processuais que entram em uma relação real um com o outro são relativamente independentes das relações »normais« do ser-para-outro em seu respectivo ser. Quando consideramos, por exemplo, a queda proverbial da pedra na cabeça de um ser humano, vemos que o autêntico tornar-se-operante da casualidade repousa justamente nessa relativa ausência de relação. (Dizemos »relativa« deliberadamente, para não mistificar a associação através de uma construída »unicidade«. No ser social surgem, de modo inevitável, frequentes posições teleológicas especiais e suas preparações para restringir o espaço de manobra de tais casualidades. O fato do espaço de manobra indica nitidamente sua repetibilidade. Pense-se nas regras de trânsito.) Com isto, mostra-se uma vez mais que as categorias — enquanto não forem essencialmente modificadas como resultado de uma mudança ontológica — ontologicamente existem e operam simultaneamente. Nesse caso, toda casualidade pressupõe relações de possibilidades. Isso também não permaneceu sem influenciar a antiga compreensão das categorias, todavia, com muita frequência como distorção das suas autênticas qualidades. Assim, por exemplo, na assim denominada visão »megárica« da possibilidade, que era determinada pela visão eleática entre realidade e necessidade[230] e, ainda, em Espinosa, em quem possibilidade e casualidade,

230 {96} Nicolai Hartmann, Moglichkeit und Wirklichkeit, Berlim, 1938, p.181 ss.

gleicherweise als bloß subjektiv aufgefaßt werden. Es handelt sich bei ihm um etwas, das weder notwendig noch unmöglich scheint, »und deshalb nennen wir es zufällig oder möglich«.[231] Eine durch keine Fetischisierung verzerrte Auffassung muß dagegen feststellen, daß jede Zufälligkeit möglich sein muß; dadurch aber wird keineswegs jede Möglichkeit Zufällig. Das kann aber unmöglich aus dem bloßen Fürsichsein der Gegenstände (der prozessierenden Komplexe) logisch abgeleitet werden, sondern ist eine seinsmäßige Folge dessen, wie sich ihr konkretes Für-anderes-Sein jeweils auswirkt.

Bei der Möglichkeit — schon in der anorganischen Natur — erscheint diese gedoppelte seinsmäßige Gebundenheit an Fürsichsein und Für-anderes-Sein in einer unaufhebbaren Weise. Schon Hegel, obwohl er in den Versuchen, Wirklichkeit wie Notwendigkeit in der (notwendigen) Ideenhaftigkeit münden zu lassen, die Möglichkeitsarten oft logisiert-abstrakt ausdrückt, kommt in der Analyse der Existenz (des Seins der Dinge) zu einer sehr merkwürdigen und sehr realistischen Auffassung der Eigenschaft als Charakteristik dieser Dinge. Er sagt: »Ein Ding hat die Eigenschaft, dies oder jenes im andern zu bewirken und auf eine eigentümliche Weise sich in seiner Beziehung zu äußern. Es beweist diese Eigenschaft nur unter der Bedingung einer entsprechenden Beschaffenheit des anderen Dinges, aber sie ist ihm zugleich *eigentümlich* und seine mit sich identische Grundlage; — diese reflektierte Dualität heißt darum *Eigenschaft*.«[232] Hier ist ein entschiedener Durchbruch des in Hegel nie völlig unterdrückbaren Sinns für Wirklichkeit deutlich sichtbar. Die das jeweilige Geradesosein eines Komplexes (Ding) bestimmenden Momente, also die fundierenden Bestimmungen seines Fürsichseins sind nichts anderes als seine — vom eigenen Sein bedingten, jedoch vom einen fremden Sein hervorgerufenen — Reaktionen auf dieses; also seine eigene Seinsweise im seinsmäßig unausweichlichen Für-anderes-Sein. Und gerade diese unaufhebbare Gedoppeltheit zeigt, daß diese Eigenschaften eines Seienden nichts anderes sind als seine echten Möglichkeiten.

Hegel formuliert diese Beschreibung der Lage (ohne daraus Folgen zu ziehen) in einer ganz verallgemeinerten, in einer für jede Art von Sein gleichmäßig gültigen Weise. Aber gerade hier zeigen sich die Schranken einer solchen logisch oder erkenntnistheoretisch verallgemeinerten Betrachtungsweise. Eine solche muß nämlich — ausgesprochen oder stillschweigend — voraussetzen, daß diese, die Möglichkeit bestimmende Seinskomponente des Fürsichseins mit dem Wandel der Seinsarten keinen gründlichen Veränderungen unterworfen ist. Das ist jedoch

231 {97} Spinoza Werke (Ethik), a. a. O., S. 31.
232 {98} Hegel Werke, Bd. 4, a. a. O., S. 125.

do mesmo modo, são meramente apreendidas subjetivamente. Nele, trata-se de algo que não parece nem necessário nem impossível, »e por isso chamamo-lo ou contingente ou possível«[233]. Uma visão não distorcida por qualquer fetichização, em contrapartida, tem de constatar que cada casualidade tem de ser possível; com isto, todavia, de modo algum toda possibilidade torna-se casual. Isto, todavia, é impossível de ser derivado logicamente do mero ser-para-si dos objetos (dos complexos processuais), antes, é uma consequência ontológica de como o seu ser-para-outro atua em cada caso.

Na possibilidade — já na natureza inorgânica — aparece em um modo inexorável esta dupla dependencialidade ontológica do ser-para-si e o ser-para-outro. Já Hegel, embora ele nas tentativas de deixar desembocar tanto a realidade quanto a necessidade na idealidade (necessária) expresse os tipos de possibilidade com frequência lógico-abstratamente, alcança na análise da existência (do ser das coisas) uma muito notável e muito realista visão da propriedade enquanto característica dessas coisas. Diz: »Uma coisa tem a propriedade de causar isso ou aquilo no outro e de se manifestar de modo próprio em sua relação. Ela prova essa propriedade somente sob a condição de uma qualidade correspondente das outras coisas, mas, ao mesmo tempo, ela lhe é *própria* e sua base idêntica a si mesma — essa dualidade refletida chama-se, por isso, *propriedade*.«[234] Aqui é nitidamente visível uma enfática irrupção do senso de realidade, em Hegel jamais completamente suprimível. Os momentos determinantes do respectivo ser-precisamente-assim de um complexo (coisa), portanto, as determinações fundantes do seu ser-para-si, não são outras que as suas reações — condicionadas pelo seu próprio ser, mas causadas por um ser estranho — aos outros; portanto, seu próprio modo de ser no ontologicamente inevitável ser-para-outro. E justamente essa inexorável duplicidade mostra que tais propriedades de um existente não são outra coisa que suas autênticas possibilidades.

Hegel formula essa descrição da situação (sem dela tirar consequências) em um modo inteiramente generalizado, em um modo válido igualmente para todo tipo de ser. Mas precisamente aqui mostram-se os limites de um tal modo de consideração generalizante lógico ou gnosiológico. Um tal modo tem de, de fato, — expressa ou tacitamente — pressupor que aqueles componentes ontológicos do ser-para-si que determinam a possibilidade não são submetidos a qualquer alteração exaustiva com a mudança do tipo de ser. Contudo, isto

233 {97} Espinosa: Ética, demonstrada em ordem geométrica, EDUSP, São Paulo, 2015, p.103.
234 {98} G. W. F. Hegel, Werke, vol. 4, cit., p.125. {Nota da tradução} Vaisman (p.209) e Scarponi (p.172) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.169), em Benseler e em Monville (p.223).

bereits im organischen Natursein nicht so. Da hier das Fürsichsein je eines Gattungsexemplars die permanente und permanent wechselnde Selbstreproduktion des eigenen Organismus ist, entsteht im darauf bezogenen, mit ihm in permanente Wechselbeziehungen tretenden, die Möglichkeitsreaktionen in sich konzentrierenden Fürsichsein eine qualitativ bedeutende Umfunktionierung, derzufolge nunmehr sein Für-anderes-Sein ebenfalls einem qualitativen Wandel unterworfen wird: es wirkt — einerlei, ob es an sich organisch oder nicht organisch ist oder deren Wechselbeziehung als Umwelt auf die sich reproduzierenden Organismen ein und bestimmt damit in einer ganz neuen Weise ihre Reaktionen auf sie; ihre Eigenschaften, also die dynamische Struktur ihres eigenen Fürsich-seins. Daß die Einwirkungen der Umwelt auf die Organismen für deren Selbstreproduktion günstig oder ungünstig sein können, würde isoliert noch keine qualitative Umwälzung hervorbringen. Auch in der anorganischen Natur können die irreversiblen Prozesse von Gesamtkomplexen Änderungen in der gegenständlichen Beschaffenheit der »Dinge« hervorbringen. Diese spielen sich jedoch so ab, daß die Reaktionen eindeutig kausal von ihren fixen »Eigenschaften« abhängen und auf diese Weise zu Bestandteilen, Momenten des Prozesses werden. Ein Stein hat deshalb keine Umwelt in dem Sinn, wie ein Organismus sie hat; denn seine Reaktionen sind dem Möglichkeitskomplex von günstig oder ungünstig gegenüber völlig gleichgültig.

Ohne hier auf konkrete Detailprobleme eingehen zu können—wozu der Verfasser dieser Zeilen auch gar keine Kompetenz besitzt —, kann doch, ganz allgemein gesprochen (mit N. Hartmann), festgestellt werden, daß es sich hier um stabile bzw. labile Reaktionsweisen handelt und daß wir nur im zweiten Fall von permanenten Wechselbeziehungen einer Umwelt gegenüber zu sprechen berechtigt sein können. Ohne hier auf die innere wie äußere Vielfältigkeit dieses Kontrastes näher einzugehen, scheint es uns doch nicht überflüssig anzudeuten, daß der bloße Gegensatz von stabil und labil die hier entstehenden Unterschiede nicht ganz adäquat zum Ausdruck bringt. Labilität ist allerdings ein höchst wichtiges Moment im Reaktionssystem der Organismen, kann jedoch ihre als Anpassung bezeichenbare Beziehungen zu ihrer Umwelt nicht genau zum Ausdruck bringen, wenn sie nicht Moment einer dynamisch relativen Stabilität der Reproduktionsprozesse der Organismen ist, ein dieser spezifischen Stabilität notwendig zugeordneter (konkreter) Spielraum von verschiedenen Reaktionsmöglichkeiten. Mit anderen Worten: als dynamisch variabler Charakter der Eigenschaften innerhalb bestimmter — ebenfalls Variationen unterworfenen — Spielräume. Die vielfachen Varianten in der ontogenetischen wie phylogenetischen Reproduktion der Organismen, die Möglichkeit des Aussterbens sowie des

não é assim já na natureza orgânica. Pois, já aqui o ser-para-si de cada exemplar do gênero é a permanente e permanentemente mutável autorreprodução do próprio organismo, surge com ele relacionado, caminha em permanecente inter-relação com ele, a possibilidade de reações que em si o ser-para-si concentra sofre uma qualitativamente significativa conversão devido à qual, a partir de então, seu ser-para-outro sofre igualmente uma mudança qualitativa: opera — indiferente se é em si orgânico, não orgânico ou suas inter-relações como mundo ambiente sobre os organismos que se reproduzem e, de um modo de todo novo, determina suas reações a ele, suas propriedades, portanto, a estrutura dinâmica de seu próprio ser-para-si. Que os efeitos do mundo ambiente sobre os organismos possam ser favoráveis ou desfavoráveis para suas autorreproduções, se fossem isolados não provocariam nenhum revolvimento qualitativo. Também na natureza inorgânica os processos irreversíveis de complexos como um todo podem provocar alterações na qualidade objetiva das »coisas«. Estas alterações ocorrem, no entanto, dependentes das reações unitárias causais de suas »propriedades« fixas e, desse modo, tornam-se componentes, momentos dos processos. Uma pedra, por isso, não tem qualquer mundo ambiente no sentido de um organismo, pois suas reações são totalmente indiferentes frente ao complexo de possibilidade do favorável ou desfavorável.

Sem aqui poder entrar em concretos problemas de detalhe — para os quais o autor destas linhas nem sequer competência possui — pode-se, falado em termos de todo gerais (com N. Hartmann), ser constatado que se trata aqui de modos de reação estáveis ou lábeis, e apenas no segundo caso podemos falar justificadamente de uma inter-relação permanente de um mundo ambiente. Sem tratar mais de perto, aqui, da diversidade interna e externa desse contraste, não nos parece supérfluo indicar que o mero contraste de estável e lábil não expressa de todo adequadamente as diferenças que aqui surgem. Labilidade é sempre um momento altamente importante no sistema de reação dos organismos, todavia, pode expressar imprecisamente suas relações como adaptação para com o seu mundo ambiente se ela não for momento de uma estabilidade relativamente dinâmica do processo reprodutivo dos organismos, um espaço de manobra necessariamente ordenado (concreto) pelas diferentes possibilidades de reação, nesta específica estabilidade. Com outras palavras: como caráter dinâmico variável das propriedades no interior de espaços de manobra — igualmente submetidos a variações. As múltiplas variantes na reprodução ontogenética bem como na filogenética da reprodução dos organismos, a possibilidade de desaparecer, bem como de

Entstehens von mehr oder weniger neuen Reproduktionstypen, die Differenzierungen innerhalb der Reproduktionsprozesse der Gattungen, das Entstehen von abweichenden Varianten innerhalb der Gattungen, ja von völlig neuen Gattungen etc. etc. zeigen, daß mit dem Dynamischwerden der Eigenschaften im Bereich der sich selbst innerhalb von Anpassungen an die Umwelt reproduzierenden Gattungen und Gattungsexemplaren, der reale Spielraum der Möglichkeiten innerhalb der organischen Natur sich der anorganischen gegenüber nicht bloß abweichend ausweitet, sondern sich von ihm auch vielfach qualitativ unterscheidet.

Bevor wir auf den noch entschiedeneren qualitativen Sprung im Entstehen des gesellschaftlichen Seins eingehen würden, kann jetzt schon darauf hingewiesen werden, wie verschieden — vom Standpunkt der Möglichkeit — seine Beziehung zur anorganischen und zur organischen Natur ist. Bei der ersteren, wie wir sogleich sehen werden, kann es sich als Grundlage der Beziehung nur um die Kenntnisnahme und die Ausnutzung der vorhandenen Bewegungsgesetze handeln. Wie wir sehen werden, können dabei Kombinationen entstehen, die in der anorganischen Natur selbst nicht vorkommen; deren Basis jedoch die Komplexe der in der Natur selbst an sich wirksamen dynamischen Relationen sind und bleiben. Ganz anders in den Wechselbeziehungen des gesellschaftlichen Seins zur organischen Natur. Diese können an die Daseinsbedürfnisse des gesellschaftlichen Seins angepaßt werden; dieses kann für jenes eine ganz neue Umwelt zustande bringen und damit bedeutende Änderungen in deren Anpassung an sie bewerkstelligen; es genügt, auf Nutzpflanzen, Haustiere hinzuweisen. Der Unterschied in der Reaktionsweise der beiden Seinsarten der Natur auf das gesellschaftliche Sein und seine Entfaltung ist ein weiterer Beleg dafür, was wir als Unterschied jener im Fragenkomplex der Möglichkeit kurz angedeutet haben.

Die qualitativ neue Beschaffenheit der Möglichkeitskategorie im gesellschaftlichen Sein entspringt aus den Seinsvoraussetzungen und Seinsfolgen der teleologischen Setzungen, die mit der Arbeit beginnend im Laufe der Entwicklung die gesamte Seinsweise darin bestimmen. Vor allem muß jede ontologische Betrachtung davon ausgehen, daß erst hier in und infolge der teleologischen Setzung das für das gesellschaftliche Sein in jeder Hinsicht so entscheidend wichtige Gegensatzpaar: Subjekt-Objekt entsteht, um im gesellschaftlichen Sein eine immer größere und differenziertere Bedeutung zu erlangen. Als wichtige Kategorie der gesellschaftlichen Praxis zeigt die Möglichkeit eine genaue Differenzierung in dieser Hinsicht, die mit der immer entschiedeneren Vergesellschaftung der Gesellschaftlichkeit quantitativ wie qualitativ eine zunehmende Verstärkung erfährt. In jeder Natur ist jedes Auftauchen, jede Verwirklichung etc. der Notwendigkeit ein einheitlicher Akt. Objektive und subjektive Möglichkeit

surgir tipos de reprodução mais ou menos novos, as diferenciações no interior dos processos de reprodução dos gêneros, o surgimento de variantes divergentes no interior do gênero, mesmo de gêneros completamente novos, etc., mostram que, com o tornar-se-dinâmico das propriedades na esfera do gênero e dos exemplares do gênero que se reproduzem no interior de adaptações ao mundo ambiente, o espaço de manobra real das possibilidades no interior da natureza orgânica não apenas se amplia divergentemente ante a inorgânica, mas ainda se diferencia qualitativamente desta em muitos casos.

Antes de adentrarmos ao ainda mais decisivo salto qualitativo no surgimento do ser social, podemos já sobre isso indicar quão diferente — do ponto de vista da possibilidade — é sua relação com a natureza inorgânica e orgânica. Na primeira, veremos logo a seguir, pode se tratar, como base da relação, apenas da informação e do uso das leis de movimento existentes. Como veremos, além disso, podem surgir combinações que não são encontradas na própria natureza inorgânica; cuja base, todavia, são e permanecem os complexos de relações dinâmicas em si operantes na própria natureza. De todo outro nas inter-relações do ser social com a natureza orgânica. Estas podem ser adaptadas às necessidades da existência do ser social; isto pode trazer a este um mundo ambiente inteiramente novo e, com isso, levar a cabo importantes alterações na sua adaptação a ele; é suficiente apontar as plantas cultivadas e os animais domésticos. A diferença nos modos de reação de ambos os tipos de ser da natureza ante o ser social e seu desdobramento é uma evidência a mais do que brevemente indicamos como aquela diferença no complexo de questões da possibilidade.

A qualitativamente nova qualidade da categoria da possibilidade no ser social brota dos pressupostos ontológicos e das consequências ontológicas das posições teleológicas, as quais determinam, no curso do desenvolvimento começando com o trabalho, o modo de ser como um todo. Antes de tudo, toda consideração ontológica deve partir de que apenas aqui, na e como resultado da posição teleológica, surge o par opositivo: sujeito-objeto, em todos os aspectos, tão decisivamente importante, e que alcança no ser social um significado cada vez maior e diferenciado. Enquanto importante categoria da práxis social, mostra a possibilidade uma precisa diferenciação nesse sentido, que passa por um crescente aumento tanto quantitativo, quanto qualitativo, com a sempre decisiva sociabilização da socialidade. Em toda a natureza, todo surgimento, toda realização, etc., da necessidade é um ato unitário. Possibilidade objetiva e subjetiva

trennen sich seinsmäßig erst in der gesellschaftlichen Praxis, erhalten erst hier zwar miteinander untrennbar verknüpfte, aber dem Wesen nach verschieden geartete Seinsweisen. Jede teleologische Setzung ist eine vom Subjekt der Praxis bewußt vollzogene Wahl zwischen zwei (oder mehreren) Möglichkeiten und die daraus folgende, dadurch bestimmte praktische Verwirklichung der gewählten Möglichkeit. Die Polarisation des Aktes auf subjektive und objektive Momente ist bereits in dieser fundamentalen Situation einer jeden menschlichen Praxis mitenthalten. Indem das Subjekt sowohl in der Frage der Zielsetzung wie in der der Verwirklichung vor eine Wahl gestellt ist und wählt, müssen sich im Akte selbst die Momente der Subjektivität und die der Objektivität — bei aller unauflöslicher Verknüpftheit — seinsmäßig genau scheiden.

Um also das Problem der Möglichkeit im gesellschaftlichen Sein richtig stellen zu können, muß man von dieser unmittelbar, aber bloß unmittelbar genau getrennten Funktionsdualität des Subjektiven und Objektiven ausgehen, wozu man im Natursein keine direkten Analogien finden kann. Entwicklungsgeschichtlich gibt es natürlich in der Tierwelt Lebensmomente, die in ihren praktischen Konsequenzen bereits die Grenzen der anfänglichen Arbeit zu streifen scheinen. Da diese aber sowohl bei offenkundigen »Sackgassen« in der Welt des organischen Seins (»Arbeit« und »Arbeitsteilung« bei Bienen etc.), wie in einzelnen Lebensmomenten höherer Tiere (etwa Affen, die Zweige zur Selbstverteidigung gebrauchen) doch nie die Grenzen biologisch determinierter Anpassungen an die Umstände überschreiten, können wir hier von ihnen absehen.

Wenn wir unsere Aufmerksamkeit vor allem der objektiven Seite dieses Komplexes im gesellschaftlichen Sein zuwenden, so zeigt es sich, daß die Arbeit (wir nehmen sie hier als Fundament und Modellfall der teleologischen Setzungen überhaupt) in ihren Einwirkungen auf die Natur deren Zusammenhänge, bewegte Kräfte etc. zu erkennen gezwungen, diese aber nur zu erkennen und auszunutzen, aber nicht zu verändern in der Lage ist. Das klingt so allgemein ausgesprochen wie eine Selbstverständlichkeit, bei einer näheren ontologischen Betrachtung zeigt es sich jedoch, daß sie doch einer wesentlichen Konkretisierung bedarf, die gerade mit dem Problem der Möglichkeit im engsten Zusammenhang steht. Wir greifen auch hier auf relativ primitive Zustände zurück, weil diese die seinsmäßigen Grundlagen oft deutlicher ans Licht treten lassen, als die entwickelteren, komplizierteren. Wenn bereits eine entwickelte, hochstehende Naturwissenschaft der Arbeitstechnik zugrunde liegt, entsteht der suggestive Schein, als ob einfach die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erforschung von Naturzusammenhängen diese ohne arbeitsteleologische, technische Nutzbarmachungen überhaupt ermöglichen würde. Eine solche Betrachtung geht jedoch an wichtigen, theoretisch

se separam ontologicamente apenas na práxis social, apenas aqui recebem modos de ser entre si inseparavelmente coligados, mas, na essência, diferentes. Toda posição teleológica é uma escolha consciente executada entre duas (ou mais) possibilidades pelo sujeito da práxis e a consequente realização prática da possibilidade escolhida. A polarização do ato em momentos subjetivos e objetivos já está contida nessa situação fundamental de toda práxis humana. Na medida em que o sujeito, tanto na questão da posição de finalidade, quanto na da realização, está frente a uma escolha e escolhe, no próprio ato têm de ontologicamente se separar com precisão — apesar de sua inseparável vinculabilidade — os momentos da subjetividade e da objetividade.

Portanto, para poder corretamente colocar o problema da possibilidade no ser social, tem-se de partir desta imediata, mas meramente imediata, dualidade de funções precisamente destacadas do subjetivo e objetivo, para a qual não podem ser encontradas analogias diretas no ser natural. Na história da evolução há naturalmente momentos de vida do mundo animal que, em suas consequências práticas, parecem já tocar nas fronteiras do trabalho primitivo. Como estes, todavia, tanto nos óbvios »becos sem saída« no mundo do ser orgânico («trabalho« e »divisão de trabalho« nas abelhas, etc.), quanto em momentos singulares de vida dos animais superiores (por exemplo, macacos que usam galhos para autodefesa), não ultrapassam jamais as adaptações biologicamente determinadas às circunstâncias, podemos aqui desconsiderá-los.

Ao voltarmos nossa atenção, antes de tudo, ao aspecto objetivo desse complexo no ser social, motra-se que o trabalho (o tomamos aqui como fundamento e caso modelo das posições teleológicas em geral) em seus efeitos sobre a natureza, está na situação de ser forçado a reconhecer suas conexões, suas forças motrizes, etc., todavia, apenas de as reconhecer e as empregar, não de as alterar. Isto soa, dito assim em geral, como uma obviedade, contudo, a uma consideração ontológica mais aproximada mostra-se que ele requer uma concretização essencial, a qual, precisamente, está em estreita conexão com o problema da possibilidade. Recorremos aqui também a condições relativamente primitivas porque estas, com frequência, permitem que os fundamentos ontológicos venham mais nitidamente à luz do que as mais desenvolvidas, mais complicadas. Quando uma ciência natural já desenvolvida e ascendente funda a técnica do trabalho, surge a sugestiva aparência de que isto seria de todo possível sem teleologia do trabalho, como simples possibilidade da pesquisa científica das conexões naturais. Uma tal consideração, contudo, negligentemente passa ao largo de importantes, teóricas

wie praktisch höchst einflußreichen Seinszusammenhängen achtlos vorbei. Um den echten Seinsgehalt dieses Fragenkomplexes konkreter ins Auge fassen zu können, werfen wir einen Blick auf die Lage der anfänglichen primitiven Stufen. Man denke etwa an den Gebrauch des Rades, der in der jüngeren Steinzeit beginnt. Es ist ohne weitere Begründung evident, daß kein Rad sich fortlaufend drehen, die reibungslose Fahrt eines Wagens etc. bewerkstelligen und sichern könnte, würde sein Dasein, sein Funktionieren nicht auf real wirksamen Naturzusammenhängen beruhen. Dieser evidente Tatbestand muß aber auch eine weitere Ergänzung erfahren: nirgends in der uns bisher bekannten anorganischen und organischen Natur gibt es einen auch nur radähnlichen Gegenstand und erst recht nicht jene Kombinationen, die etwa einen Wagen ermöglichen würden. Wir stehen also dabei vor dem Widerspruch, daß es etwas den Naturgesetzen entsprechend Bewegliches gibt, das aber selbst in andeutend keimhafter Weise nirgends in der Natur vorkommt und, soweit wir die Lage heute übersehen, auch nicht vorkommen kann. Die Menschen der jüngeren Steinzeit haben also — ohne über die theoretischen Grundlagen ihrer Praxis irgendwelche Klarheit besitzen zu können — etwas naturgesetzlich Funktionierendes ins Leben eingeführt, das viel mehr war als die bloße Entdeckung und Nutzbarmachung einer Bewegungsmöglichkeit im Natursein.

Selbstverständlich bewegt sich das Rad den Gesetzen der Physik entsprechend. Es besitzt jedoch in seinem naturgesetzlich bestimmten Sein doch keinerlei Realanalogie zu etwas Naturhaftem. Wenn wir nun auch auf dieses Phänomen einen ontologischen Blick werfen, müssen wir zur Folgerung gelangen, daß es in der Natur Möglichkeiten von Bewegungsweisen gibt, die in ihrem Bereich nie und nirgends seiend geworden sind. Es gibt also in der Natur reale (an sich der Verwirklichung fähige) Möglichkeiten, denen das Wirklichwerden innerhalb des uns bekannten Naturseins versagt ist. Das zeigt vor allem, daß alle Möglichkeitstheorien, die wie die von uns erwähnte megarische, die im Wirklichwerden das Kriterium ihrer Realität auch als Möglichkeit erblicken, der Beschaffenheit des Naturseins nicht entsprechen. Darin ist — für unsere streng ontologische Auffassung — gar kein Widerspruch enthalten. Wenn in der Möglichkeit die Reaktion eines Fürsichseienden auf sein eigenes Für-anderes-Sein enthalten ist, die durch die jeweilige Seinsbeschaffenheit seiner Umwelt historisch bestimmt wird, wenn also die reale Möglichkeit auf dieser gedoppelten Beziehung beruht, so stehen wir vor keiner Paradoxie in der Annahme, daß im Fürsichsein der Naturkomplexe vielfache Möglichkeiten stecken können, die infolge der konkreten Seinsumstände nie zur Aktualisierung gelangen, weil eben jene großen, irreversiblen Prozesse, die den Charakter einer jeweiligen — relativen — Naturtotalität be-

bem como práticas, conexões ontológicas altamente influentes. Para poder ser capaz de contemplar mais concretamente o autêntico conteúdo ontológico desse complexo de questões, lançemos um olhar à situação dos patamares primitivos mais iniciais. Pense-se, por exemplo, na utilização da roda, que se inicia na Idade da Pedra tardia. Sem mais argumentos é evidente que nenhuma roda poderia continuamente girar, fazer um carro mover-se suave e seguramente se sua existência, seu funcionamento, não se baseassem em conexões naturais realmente operantes. Esse evidente estado de fato deve, porém, ser submetido a uma posterior complementação: em nenhum lugar, das até agora conhecidas naturezas orgânica e inorgânica, há qualquer objeto similar à roda, menos ainda aquelas combinações que, por exemplo, possibilitariam um carro. Estamos, portanto, diante da contradição de que há algo móvel correspondente às leis da natureza, o qual, contudo, não é encontrado, nem mesmo pode ser encontrado, em nenhum lugar na natureza, nem mesmo de modo indicativo e germinal, tanto quanto podemos hoje apreender a situação. Os seres humanos da tardia Idade da Pedra, portanto — sem poderem possuir qualquer clareza sobre os fundamentos teóricos de sua práxis — introduziram na vida algo que funciona na legalidade natural e que era muito mais que a mera descoberta e emprego de uma possibilidade de movimento no ser natural.

Evidentemente, a roda se move em correspondência às leis da física. Todavia, não possui, em seu ser determinado pelas leis naturais, nenhuma real analogia com algo da natureza. Se, agora, lançarmos um olhar ontológico sobre esses fenômenos, temos de alcançar a conclusão de que na natureza há possibilidades de modos de movimento que, em sua esfera, nunca e em parte alguma se tornam existentes. Há, portanto, na natureza, possibilidades reais (em si capazes de realização) às quais é negado o tornar-se real no interior do ser natural por nós conhecido. Isto mostra, antes de tudo, que todas as teorias sobre a possibilidade, como a teoria megária por nós mencionada, que divisam no tornar-se real o critério de sua realidade também como possibilidade, não correspondem à qualidade do ser natural. Isto absolutamente não contém — para nossa visão estritamente ontológica — absolutamente nenhuma contradição. Se na possibilidade está contida a reação de um para-si-existente sobre o seu próprio ser-para-outro, a qual é historicamente determinada pela qualidade de ser do seu respectivo mundo ambiente, se, portanto, a possibilidade real se baseia nesta dupla relação, não estamos em face de qualquer paradoxo na suposição de que no ser-para-si dos complexos naturais podem estar variadas possibilidades que, como consequência de situações ontológicas concretas, jamais chegam à atualização, porque aqueles grandes, irreversíveis, processos que deter-

stimmen, jenes Für-anderes-Sein, das diese konkreten Reaktionen hervorruft und determiniert, nicht produziert haben. Die gesellschaftliche — nicht naturhafte —[235] teleologische Setzung erst kann jedoch gerade diese Seinsumstände ins Sein einfügen.

Unsere[236] Betrachtungen wären äußerst problematisch, wenn es sich hier um einen vereinzelten Fall handeln würde. Jedoch einerseits ist bereits die Entdeckung und Anwendung des Rades kein isoliertes Phänomen, sondern eines, das viele, voneinander unabhängig sich entwickelnde Kulturen der Steinzeit charakterisiert. Andererseits haben wir aus der großen Reihe der ähnlich gearteten Phänomene nur ein besonders charakteristisches hervorgehoben, wo die völlige Nichtexistenz in der Natur selbst schon auf den ersten Anblick sichtbar wird. Es ist jedoch klar, daß die seinshaften Folgerungen in bezug auf das konkrete Wirksamwerden der Möglichkeiten auch dann notwendig unverändert in Geltung bleiben, wenn das Grundphänomen zwar in der Natur selbst irgendwie vorkommt, jedoch erst infolge der teleologischen Setzungen in der Arbeit Wirkungen auszuüben fähig wird, die ihrerseits keinerlei Analogien mehr mit dem unmittelbaren Naturprozeß selbst aufweisen. Man denke etwa an das ebenfalls sehr frühzeitige Verwenden des Feuers für menschliche Lebenszwecke (Kochen, Heizen etc.), wo es selbst doch als Naturmacht nur zerstörerisch auftritt. Küchenherd, Ofen etc. unterscheiden sich also in ihren neuen, sonst nicht vorhandenen Wirkungen (Möglichkeiten des Feuers) hervorrufenden Beschaffenheit nicht prinzipiell von denen des Rades. Und wenn wir bedenken, daß sehr viele Arbeitsergebnisse solche Wirkungsmomente zeigen (man denke an Gebrauch von Waffen, an das Rudern, Segeln etc.), so erweist es sich, daß hier ein generelles Kennzeichen der Arbeit, des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur vorliegt: Nämlich, daß durch diesen Prozeß nicht einfach gegebene Naturobjekte, Naturprozesse für seine Zwecke verwendet werden, sondern vielmehr infolge dieses Prozesses immer wieder auch neue Möglichkeiten freigesetzt werden, die in der uns unmittelbar gegebenen Natur sich sonst nicht zu einem Sein entwickeln würden. In bezug auf die hochstehende wissenschaftliche Technologie würden dies wahrscheinlich nur wenige bestreiten. Wir haben aber nicht ohne Absicht lauter ganz anfängliche Beispiele gewählt. Niemand bestreitet den ungeheuren Fortschritt, der sich aus dem Entstehen einer wissenschaftlich geleiteten Technik notwendig ergibt.[237]

Wir kommen jedoch dem wahren Wesen der Kategorien und ihrer Wirksamkeit entschieden näher, wenn wir — wie schon früher in einigen Fällen, z. B. in dem der Gattungsmäßigkeit und ihrer Rolle selbst im vorgesellschaftlichen Leben — uns darüber klarwerden, daß die Kategorien als Seinsbestimmungen schon lange vor ihrem theoretischen Erkanntwerden im Sein, natürlich vor allem in der gesell-

235 {Nota da tradução} Este segundo travessão está no manuscrito (p. 174), mas não consta da edição de Benseler. Consta de Scarponi (p.177) e de Monville (228). Vaisman (p.214) optou por »Apenas o pôr teleológico social é que pode introduzir no ser propriamente assim essas circunstâncias ontológicas«.

236 {Nota da tradução} No manuscrito (p.175) lê-se »Diese unsere«.

237 {Nota da tradução} Este final de parágrafo consta do manuscrito (p.176) e não em Scarponi. Monville (p.178) segue Scarponi e, Vaisman (p.215), Benseler.

minam o caráter de cada respectiva — relativa — totalidade natural, não produziram aquele ser-para-outro que provoca e determina estas reações concretas. Apenas a posição teleológica social — não natural — pode inserir justamente estes fatos ontológicos no ser.

Estas nossas observações seriam extremamente problemáticas se se tratasse aqui de um caso isolado. Por um lado, todavia, a descoberta e emprego da roda não são fenômenos isolados, mas um fenômeno que caracteriza muitas culturas da Idade da Pedra que se desenvolveram independentemente uma das outras. Por outro lado, da grande série de fenômenos semelhantemente dispostos, sublinhamos um particularmente característico, em que a completa não-existência na própria natureza se mostra visível já ao primeiro olhar. Contudo, é claro que as conclusões ontológicas no que se refere ao concreto tornar-se-real das possibilidades também permanecem necessariamente inalteradas em validade se o fenômeno fundamental de algum modo ocorre na própria natureza, embora apenas com resultado das posições teleológicas no trabalho se torna capaz de levar avante efeitos que, por seu lado, não mais exibem qualquer analogia com os processos naturais imediatos. Pense-se, por exemplo, no também muito precoce uso do fogo para propósitos da vida humana (cozinhar, aquecer, etc.), o qual, todavia, por si próprio, aparece apenas como destrutiva força natural. Fogão, forno, etc., em seus efeitos novos, de outro modo com frequência não existentes (possibilidades do fogo), não se distinguem, portanto, em princípio em sua qualidade criada daquela da roda. E quando nós ponderamos que muitíssimos resultados do trabalho mostram tais momentos de operação (pense-se no uso de armas, remos, velas, etc.), demonstra-se estar aqui um traço geral do trabalho, do metabolismo da sociedade com a natureza: a saber, que através desse processo não são simplesmente empregados dados objetos e processos naturais para seu propósito, mas, ao contrário, como consequência desse processo são sempre liberadas possibilidades mais amplas e também novas as quais, na natureza imediatamente dada, de outro modo não se desenvolveriam a um ser. Em relação à tecnologia cientificamente mais elevada, isto provavelmente seria pouco contestado. Escolhemos, não sem intenção, exemplos muito iniciais. Ninguém contestaria o imenso progresso que necessariamente resultou do nascimento de uma técnica cientificamente orientada.

Aproximamo-nos decididamente da verdadeira essência das categoriais e de sua operatividade se nós — como já antes em alguns casos, por exemplo, no da generidade e seu papel próprio na vida pré-social — tornamos claro que as categorias, como determinações do ser, podem se tornar operantes muito antes do seu tornar-se teoricamente reconhecido no ser, naturalmente antes de tudo na práxis so-

schaftlichen Praxis wirksam werden können, daß ihre Beschaffenheit diese Praxis in tiefgreifender Weise beeinflussen und Zusammenhänge, die sonst unerkannt geblieben wären, praktisch ans Tageslicht fördern kann. So ist es aus unseren Beispielen, wie wir hoffen, klargeworden, daß das praktische Hervorrufen an sich neuer Naturmöglichkeiten auch ohne wissenschaftliche Erforschung ihrer wahren Beschaffenheit, ihrer wahren Verursachungen etc. praktisch durchaus möglich ist. Die Erfahrungen der Alltagspraxis, die des sich akkumulierenden Arbeitsvollzugs — wobei natürlich, wie wir sehen werden, in den sie vollziehenden Menschen neue Formen ihres eigenen Für-anderes-Seins gleichfalls neue Möglichkeiten erwecken, sich auszubilden, bewußt zu werden etc. möglich werden — reichen, wie die Geschichte der gesellschaftlichen Praxis deutlich zeigt, dazu zeitweilig vollständig aus. Die Entdeckungen solcher neuen Möglichkeiten in der Natur können also noch vor ihrer Theoretisierung in dieser Hinsicht praktische Resultate von relativ hoher Genauigkeit verwirklichen.

Natürlich ist das praktisch adäquate Erfassen der jeweils konkreten Naturzusammenhänge die unerläßliche Voraussetzung eines jeden Gelingens. Daß jedoch schon die primitive gesellschaftliche Praxis dabei eine relativ hohe Stufe errang, zeigt die Sicherheit, mit welcher im Arbeitsprozeß zwischen den Möglichkeiten der Einwirkung auf die unorganische beziehungsweise auf die organische Natur unterschieden werden mußte. Das Entstehen, die Höherentwicklung im Gebrauch von Nutzpflanzen und Haustieren zeigt das ganz deutlich. Pflanzensammeln und Tierjagd erfordern bloß genaue Beobachtungen des naturhaft sowieso Vorhandenen. Landwirtschaft und Viehzucht dagegen drängen darauf, daß die menschliche Praxis fähig werde, für die benötigten Pflanzen und Tiere neue Umwelten zu erschaffen und damit in ihnen neue Reaktionsmöglichkeiten. Die Ausnutzung von bekannten, das Entdecken von neuen Möglichkeiten, ihr tendenziell genaues *Auswerten*[238] im Dienste der arbeitsteleologischen Zielsetzungen zeigt sich ebenfalls auf relativ frühen Stufen. Daß jene Haustiere, die ganz oder vorwiegend für die menschliche Ernährung gezüchtet werden, eine Umwelt erhalten haben, in der ihre alten biologischen Möglichkeiten des Selbstschutzes allmählich absterben *mußten*, während in jenen, die als »Gehilfen« der menschlichen Praxis gebraucht werden sollten (Pferd, Hund), völlig neue Möglichkeiten entwickelt wurden, ist ein deutlicher Beweis für eine relativ genaue Differenzierung auch auf relativ anfänglichen Stufen. Sicher ist bloß, daß es sich — was die allgemeine Bedeutung der Möglichkeitskategorie betrifft — hier um eine der in der anorganischen Natur ähnlich fundierte Setzungsweise handelt, obwohl oder gerade weil alle Inhalte, alle Voraussetzungen und Folgen der konkreten teleologischen Setzungen eine vollkommene Verschiedenheit zeigen.

238 {Nota da tradução} »Auswerten« e, logo abaixo, »mußten« foram grafados em itálico por Benseler, o mesmo fez Scarponi (p.178-9) (»valorizzazione« e »dovettero«), Vaisman (p.216) (»avaliação« e »deveriam«). Monville (p.230) optou por uma tradução um tanto diversa da frase, em que »Auswerten« desapareceu e »mußten« permaneceu (*on dû*). No manuscrito temos ambas as palavras sublinhadas com um grosso traço de lápis grafite (p.176-7). Contudo, poucas linhas abaixo, onde lemos »— hier um eine der in der anorganischen Natur«, correspondem no manuscrito a »hier um eine, dem in der anorganischen Natur« (p.177) e »dem« está grifado com o mesmo traço espesso de lápis grafite mas não é grafado em itálico nem por Benseler nem nas traduções. Esta não parece se a maneira típica de Lukács marcar como itálico no manuscrito dos »Prolegômenos«.

cial, que suas qualidades influenciam de modo profundo esta práxis, e conexões que de outro modo permaneceriam desconhecidas podem, na prática, ser trazidas à luz do dia. Portanto, esperamos que, de nossos exemplos, tenha ficado claro que a criação prática de novas possibilidades naturais em si, mesmo sem investigação científica de suas verdadeiras qualidades, de suas verdadeiras causas, é absolutamente possível na prática. As experiências da práxis cotidiana, o acumular-se de trabalhos realizados — com os quais, naturalmente, como poderemos ver, torna-se possível que provoquem nos seres humanos que o executam novas formas de seu específico ser-para-outro e, do mesmo modo, alcancem novas possibilidades para sua formação, para seu tornar-se consciente — são plenamente suficientes por algum tempo, como mostra com nitidez a história da práxis social. As descobertas de tais novas possibilidades na natureza, portanto, mesmo antes de sua teorização, nesse aspecto podem realizar resultados práticos de precisão relativamente elevada.

Naturalmente, a apreensão prática adequada de cada conexão natural concreta é o pressuposto imperativo de todo êxito. Que, contudo, já na práxis social primitiva, conquiste-se com isso um patamar relativamente elevado, mostra com que segurança teve-se de diferenciar, em qualquer processo de trabalho, as possibilidades de efeito sobre o inorgânico ou sobre a natureza orgânica. O surgimento do desenvolvimento ascendente no uso de plantas úteis e dos animais domésticos mostra isso com toda nitidez. Coletar plantas e caçar animais requer observações bem acuradas do naturalmente já de algum modo disponível. Agricultura e pecuária, ao contrário, pressionam para que a práxis humana se torne capaz de criar novos ambientes para as plantas e animais dos quais se necessita, e com isso, criar neles novas possibilidades de reação. O emprego de possibilidades já conhecidas, a descoberta de novas, sua *avaliação* tendencialmente precisa a serviço das posições de finalidade teleológicas do trabalho do mesmo modo se mostra já em patamares relativamente precoces. Que aqueles animais domésticos, criados total ou parcialmente para a alimentação humana, tenham recebido um mundo ambiente em que suas antigas possibilidades biológicas de autodefesa *tenham de* gradativamente desaparecer, enquanto, naqueles animais que devem vir a ser usados como »auxiliares« da práxis humana (cavalos, cães), desenvolveram possibilidades inteiramente novas, é uma nítida prova de uma relativamente exata diferenciação mesmo em patamares relativamente iniciais. Seguro é meramente que — para o que concerne ao significado geral da categoria da possibilidade — trata-se aqui de um modo de posição similar àquele fundado na natureza inorgânica embora, ou precisamente porque, todo conteúdo, todos os pressupostos e consequências das posições teleológicas concretas mostram uma perfeita diversidade.

Wir haben nicht ohne Absicht das Feld der sich hier objektiv ergebenden Möglichkeiten früher skizziert als das der subjektiven. Denn es ist klar, daß gerade im gesellschaftlichen Sein, gerade weil in ihm zuallererst das Subjekt als Seiendes, als Auslöser von irreversiblen Prozessen auftaucht, die seinsmäßige Priorität des objektiven Faktors nicht entschieden genug hervorgehoben werden muß. Jede Geschichtsauffassung, die diese Priorität einseitig dem Subjekte zuschiebt, gerät ins Fangnetz der Widersprüche eines transzendenten Irrationalismus. Denn aus einem als isoliert auf sich selbst gestellten Subjektsein läßt sich kein bewußt aktives, praktisches Verhalten zur Wirklichkeit ohne transzendente Hilfe ableiten. Dies zeigt sich auch in sämtlichen Ideologien der Anfangszeit (und noch lange danach). Die zu Beginn der großen wissenschaftlichen und technischen Umwälzungen der Neuzeit entstehende Erkenntnistheorie mußte deshalb alle vorhandenen Weisen der Bewältigung der Wirklichkeit einfach als »gegeben« hinnehmen und konnte höchstens (so vor allem Kant: scheinimmanent) fragen: wie sie möglich seien? Das kann jedoch keiner angemessenen Erklärung, vor allem der Genesis der hier entstehenden Seinskonstellationen, auch nur in die Nähe kommen. Natürlich bleibt auch für die *ontologische*[239] Betrachtung ein Hiatus stehen. Denn die Verwandlung der passiven (biologischen) Anpassung an eine jeweils gegebene Umwelt in eine aktive (gesellschaftliche) ist und bleibt ein Sprung, für dessen faktischen Ablauf uns heute noch die unmittelbare Tatsachenbasis fehlt, wir wissen bloß, daß er — unbeschadet seines Sprungcharakters — real konkret eine sehr lange Übergangszeit in Anspruch nahm. Die primitivsten uns überlieferten faktischen Dokumente der Arbeit entstammen aus Entwicklungsstufen, die den Sprung bereits weit hinter sich gelassen haben. Und alle nachweisbaren Anläufe in der Tierwelt sind vom Sprung noch so weit entfernt, daß auch aus ihnen keine Schlußfolgerungen auf das konkrete Wie des Sprungs gezogen werden können. Wir können also unsere Folgerungen nur aus der bloßen Gegenüberstellung der naturhaft organischen und der gesellschaftlichen Seinssphären ziehen, wohl wissend, daß diese einerseits durch den uns bekannten Sprung qualitativ getrennt, andererseits durch dessen faktisch langwierige und an Übergängen reiche Verwirklichungsperiode zugleich kontinuierlich verbunden sind.

In der bekannten und von uns bereits angeführten Bestimmung der teleologischen Setzung in der Arbeit von Marx heißt es: »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*[240], der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und

239 {Nota da tradução} Este itálico não parece justificado. Na frase anterior, »scheinimmanent« e logo depois nesta frase, »Hiatos« estão sublinhados no manuscrito (p.177) com o mesmo traço espesso de lápis grafite e, contudo, não vieram grafados como itálicos por Benseler. O mesmo ocorre com Scarponi (p.179), Vaisman (p.216) e Monville (p 231).

240 {Nota da tradução} Não há no manuscrito (p.178) indicações para os itálicos neste parágrafo. Na edição de *O Capital* pela Dietz Verlag (a mesma citada por Lukács) também não há tais itálicos. Scarponi manteve os itálicos (p.180), o mesmo fizeram Vaisman (p.217), enquanto Monville (p.230) optou por não empregar itálicos.

Não foi sem intenção que delineamos o campo das possibilidades que aqui emergem objetivamente antes das subjetivas. Pois é claro que, precisamente no ser social, precisamente porque nele pela primeira vez aparece o sujeito como existente, como desencadeador de processos irreversíveis, não terá de ser enfatizado decisiva e suficientemente a prioridade ontológica do fator objetivo[241]. Toda visão de história, que unilateralmente atribui ao sujeito esta prioridade, termina nas malhas de contradições de um irracionalismo transcendente. Pois, de um ser-sujeito isolado, posto sobre si mesmo, não se pode derivar nenhum comportamento prático ativo consciente para com a realidade sem ajuda transcendente. Isto se mostra mesmo no conjunto das ideologias da época inicial (e ainda muito tempo depois). É por isso que a gnosiologia surgida nos inícios dos grandes revolvimentos científicos e técnicos do período moderno teve simplesmente de aceitar como »dados« todos os modos existentes de domínio da realidade e pôde, no máximo, (nesse sentido, antes de tudo Kant: aparência imanente), questionar: como são possíveis? Mas isso não pode, de maneira alguma, esclarecer de maneira apropriada, nem sequer se aproximar, acima de tudo da gênese das constelações ontológicas que aqui surgem. Naturalmente, também para a consideração *ontológica* permanece um hiato. Pois a transformação da adaptação passiva (biológica) a um ambiente sempre dado, à uma ativa (social), é e permanece um salto para cuja atual sequência ainda hoje nos falta a imediata base de fatos; sabemos apenas que, real e concretamente, — sem prejuízo do seu caráter de salto —, requereu uma época muito longa de transição. As mais primitivas evidências factuais do trabalho a nós transmitidas, originam-se de patamares de desenvolvimento que já há muito tinham deixado o salto para trás. E todas as tentativas verificáveis no mundo animal são tão amplamente distantes do salto que, delas, não podemos tirar quaisquer conclusões sobre o concreto como de o salto ter se realizado. Podemos, portanto, tirar nossas conclusões apenas da mera confrontação das esferas ontológicas da natureza orgânica com a esfera do ser social, embora sabendo, por um lado, que são separadas pelo conhecido salto qualitativo e, por outro lado, que são, ao mesmo tempo, continuamente ligadas através desse, de fato, longo período de transições rico de realização.

Na conhecida, e por nós já citada, determinação da posição teleológica no trabalho por Marx, diz-se: »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

241 {Nota da tradução}. A frase é de difícil tradução. No manuscrito, »genug« parece ter um trema (»genüg«). A tradução que nos pareceu mais literal é a acima, contudo, está longe de ser necessariamente a melhor. Scarponi preferiu (p.179) »non si sottolineerà mai abbastanza la priorità ontologica del fattore oggettivo.« Vaisman (p.216) optaram por »nunca se destacará o bastante a prioridade ontológica do fator objetivo«. Monville (p.230): »on ne soulignera jamais assez la priorité ontologique du facteur objectif.«

dem er seinen Willen unterordnen muß.«[242] Vom Standpunkt des Subjekts betrachtet folgt daraus, daß er, gerade weil er seinen eigenen Zweck verwirklichen will, die realen Umstände seiner Verwirklichung nur dann beherrschen kann, wenn er diese in ihrer objektiven, von seinen Vorstellungen unabhängigen Beschaffenheit soweit wie möglich zu übersehen imstande ist. Also gerade weil das subjektive Moment der Praxis sich in der bewußten Zwecksetzung verwirklicht, muß dessen die Praxis fundierende Tätigkeit vor allem in der möglichst adäquaten Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit bestehen. Daraus entwickelt sich mit der Zeit die die Praxis unterbauende Wissenschaft und damit die Fähigkeit des Menchen, in sich auch eine desanthropomorphisierende Anschauung und Erkenntnis des Seins zu entwickeln. Diese steht zur unmittelbaren Subjektivität in einem Verhältnis des strikten Gegensatzes. An sich ist sie eine Folge der Entstehung der Subjekt-Objekt-Beziehung im Arbeitsprozeß, weshalb auch nur seine bereits einigermaßen entwickelte Gesellschaftlichkeit der desanthropomorphisierenden Anschauung des Seins fähig werden kann. Bei bloß biologischem Determiniertsein des Organismus ist ein derartiges Sichdistanzieren von der eigenen und fremden Unmittelbarkeit unmöglich. Freilich muß auch hier eine — uns bereits methodologisch bekannte — Einschränkung hinzugefügt werden: da der kategorielle Aufbau des Seins etwas objektiv Seiendes, seinsmäßig Wirkendes ist, müssen die Reaktionen der zur Anpassung daran gezwungenen Organismen eine jeweils konkret bestimmte, wenn auch beschränkte objektive Richtigkeit besitzen, um die Anpassung an die Umwelt nicht in einer den Organismus gefährdenden Richtung durchzuführen. Das bezieht sich also, wie wir bei der Behandlung der Gattungsmäßigkeit gezeigt haben, gewissermaßen auch auf die Tierwelt. Mit der aktiven Anpassung durch die Arbeit erfährt diese Lebenstendenz eine weitere — qualitativ weit höher geartete — Steigerung. Die Ausdehnung Vertiefung, die (primitiv-alltägliche) Verallgemeinerung der Arbeitserfahrungen kann, wie wir gesehen haben, sogar zur Entdeckung und Verwertung an sich höchst komplizierter Seinszusammenhänge führen (Rad etc.), kann aber doch nicht zu einem Weltbild gelangen, in welchem das sich in der teleologischen Setzung zu realisierende, künftige Tätigkeitsfeld des Menchen im voraus eine seinem Sein objektiv entsprechende Abbildung erfahren würde. Erst wenn die gedankliche Vorbereitung der teleologischen Setzungen so weit gediehen ist, daß in ihnen die desanthropomorphisierende Anschauung das Übergewicht erlangt (Geometrie, Mathematik), entsteht in real wirksamer Weise die Gegenkategorie der Möglichkeit: die Unmöglichkeit. Erst jetzt wird aus einer Aussage: die

242 {99} Kapital I, S. 140. {Nota da tradução} Neste ponto Scarponi (p.180) inseriu um novo parágrafo. Vaisman (p.217) e Monville (p.232) seguiram Scarponi.

tem de subordinar sua vontade.«[243] Considerado do ponto de vista do sujeito, segue-se que, justamente por querer realizar seu próprio propósito, só pode dominar as condições reais de sua realização quando ele é capaz de, tanto quanto possível, apreendê-las na sua qualidade objetiva, independentemente de suas representações (*Vorstellungen*). Portanto, precisamente porque o momento subjetivo da práxis se realiza na posição consciente do propósito, a atividade fundante de sua práxis tem de consistir, sobretudo, no conhecimento possivelmente o mais adequado da realidade objetiva. Disto desenvolve-se, com o tempo, a ciência que alicerça a práxis e, com ela, a capacidade do ser humano desenvolver em si uma concepção e um conhecimento desantropomorfizantes do ser. Estes estão em uma relação de estrita oposição com a subjetividade imediata. Em si, é uma consequência do surgimento da relação-sujeito-objeto no processo de trabalho e, também, o porquê de apenas uma sua já razoavelmente desenvolvida socialidade poder ser capaz de uma concepção desantropomorfizante do ser. Pelo mero ser-determinado dos organismos é impossível um tal distanciar-se da imediaticidade própria ou alheia. Todavia, aqui deve ser adicionada uma — metodologicamente por nós já conhecida — restrição: já que a estrutura categorial do ser é algo objetivamente existente, ontologicamente operante, as reações dos organismos compelidos à adaptação devem possuir uma sempre concretamente determinada, ainda que também limitada, corretude objetiva, para não efetuar a adaptação ao mundo ambiente em uma direção perigosa ao organismo. Isto se relaciona, portanto, como já mostramos no tratamento da generidade, em certa medida também ao mundo animal. Com a adaptação ativa através do trabalho, essa tendência de vida experimenta uma mais ampla — qualitativamente muito superior — intensificação. A extensão, o aprofundamento da generalização (cotidiano-primitiva) das experiências de trabalho podem, como já vimos, conduzir até mesmo à descoberta e utilização de conexões ontológicas em si altamente complicadas (roda, etc.), mas não podem alcançar uma imagem de mundo na qual o futuro campo de atividades do ser humano, a se realizar na posição teleológica, experimentasse antecipadamente uma imagem (*Abbildung*) que correspondesse ao ser objetivo. Apenas quando a preparação intelectual das posições teleológicas prosperou tão amplamente que nelas adquiriu peso preponderante a concepção desantropomorfizadora (geometria, matemática), surge de modo realmente operante a contracategoria da possibilidade: a impossibilidade. Apenas agora uma proposição: é

243 {99} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.298.

Winkelsumme eines Dreiecks kann unmöglich mehr oder weniger als 180 Grad sein, etwas eindeutig und zweifelsfrei Richtiges, Vernünftiges und real Wirksames.[244]

Es ist wichtig, die Objektivität solcher Aussagen, somit den realen Spielraum ihrer Objektivität festzustellen. Denn die logisch-erkenntnistheoretischen Kategorienlehren arbeiten auf der ganzen Linie mit solchen Paarungen der Aussagen und ihrer Negation, die die wahren Tatbestände oft zu verdecken pflegen (so etwa bei Kant: Dasein-Nichtsein, Notwendigkeit-Zufälligkeit). Wir haben jedoch gesehen, daß Zufälligkeit keine der Notwendigkeit entsprechende Negationskategorie ist, sondern eine sie ergänzende Konkretisierung im Zusammenhang der prozessierenden Komplexe. Noch weniger ist Nichtsein als Negation eine wahre Kategorie des Seins. Bei Kant, der aus erkenntnistheoretischen Gründen nicht das Sein selbst, sondern seine konkretisierende Differenzierung, das Dasein als Grundlage nimmt, hat Nichtsein als Negation des Daseins einen wenigstens logisch verwertbaren Sinn. Die angeblich ontologischen Versuche unserer Tage, aus dem Nichts, als Negation des Seins selbst, eine Realkategorie zu machen, haben gar keine echten Beziehungen zur Wirklichkeit: das Nichts als Verneinung des Seins ist und bleibt ein leeres Wort. Darum ist es wichtig, den Geltungskreis der hier entstehenden »Unmöglichkeit« etwas näher zu betrachten. Als Kategorie von Wissenschaften wie Geometrie oder Mathematik ist sie vollständig sinnvoll. Und es ist klar, daß jede technologische Operation im Arbeitsprozeß, deren geistige Durchführung auch nur zu einer derartigen Unmöglichkeit führt, von vornherein aus dem Umkreis der Verwirklichbarkeit ausgeschlossen werden muß. Natürlich tritt das Problem der Unmöglichkeit im Bereich des gesellschaftlichen Seins nicht nur in dieser berechtigten theoretisch-abstrahierenden Weise auf, sondern in der Vorbereitung einer jeden teleologischen Setzung als Frage ihrer Durchführbarkeit oder deren Negation. Auch hier bewahrt sie ihre seinsmäßige Geltung, bloß mit dem — sehr wichtigen — Vorbehalt, daß sie auf eine jeweils konkrete Setzung beschränkt bleibt. Das hat jedoch eine unaufhebbare, historisch-soziale Relativität zur Folge. Wie wir gesehen haben, können in der gesellschaftlichen Praxis überhaupt, insbesondere im Umkreis der Arbeit bis dahin unbekannte oder sogar mit anscheinendem Recht negierte Möglichkeiten zur Verwirklichbarkeit gebracht werden. Wir haben gesehen, daß dies von der Entdeckung bis dahin unbekannter oder in der Natur nicht gegebener Arten des Für-anderes-Seins je eines Fürsichseienden abhängt. Eine teleologische Setzung kann also bei einem bestimmten Stand der gesellschaftlichen Entwicklung mit vollem Recht als unmöglich (d. h. überhaupt nicht durchführbar) gelten, ohne daß es dadurch ausgeschlossen bliebe, daß sie unter historisch-sozial veränderten

244 {Nota da tradução} O manuscrito (p.179) não permite saber com certeza se aqui haveria ou não uma quebra de parágrafo. Benseler e Scarponi (p. 181) a assinalram, no que, naturalmente, foram seguidos por Vaisman (p. 218) e Moville (p. 233).

impossível que a soma dos ângulos de um triângulo possa ser mais ou menos que 180 graus, torna-se algo inequívoco e indubitavelmente correto, razoável e realmente operante.

É importante constatar a objetividade de tais proposições e, como resultado, o espaço de manobra real de sua objetividade. Pois as teorias lógico-gnosiológicas das categorias trabalham em toda a linha com tais emparceiramentos de proposições e sua negação, que com frequência ocultam os verdadeiros estados de fato (por exemplo, em Kant: existência-não-ser, necessidade-casualidade). Todavia, nós já vimos que a casualidade não é, de maneira alguma, a categoria correspondente à negação da necessidade, mas uma concretização complementar na conexão dos complexos processuais. Muito menos é o não-ser, enquanto negação, uma verdadeira categoria do ser. Em Kant, que toma sua diferenciação concretizante a partir dos fundamentos gnosiológicos e não do próprio ser, a existência, como base, tem o não-ser como negação da existência em um sentido ao menos logicamente utilizável. As tentativas alegadamente ontológicas de nossos dias de fazer do nada, enquanto negação do próprio ser, uma categoria real não possuem qualquer relação autência com a realidade: o nada como negação do ser é e permanece uma palavra vazia. Por isto, é importante examinar algo mais de perto, o círculo de validade da »impossibilidade« que aqui emerge. Como categorias das ciências como a geometria ou a matemática, ele tem plenamente sentido. E é claro que toda operação tecnológica no processo de trabalho, cuja implementação espiritual conduz apenas a uma tal impossibilidade tem de ser excluída desde o início do círculo da realizabilidade. Naturalmente, o problema da impossibilidade na esfera do ser social não comparece apenas nesse justificado modo abstrativamente-teórico, mas na preparação de toda posição teleológica como questão de sua viabilidade, ou sua negação. Também aqui ela preserva sua validade ontológica, apenas com a reserva — muito importante — de que permanece limitada à posição sempre concreta do momento. Isto tem por consequência, contudo, uma relatividade sócio-histórica inexorável. Como vimos, na práxis social em geral, e em especial do círculo do trabalho, podem chegar a ser realizadas ou mesmo, com aparente correção, negadas, possibilidades até então desconhecidas. Vimos que isto depende da descoberta de modos, até então desconhecidos, ou de tipos não dados na natureza, do ser-para-outro de todo ser-para-si. Uma posição teleológica pode, em um determinado nível do desenvolvimento social com pleno direito, ser avaliada por impossível (isto é, absolutamente não viável), sem estar excluído que sob circunstâncias sócio-históricas alteradas,

Umständen, zumeist in konkret völlig verschiedener Weise, doch verwirklichbar wird. In solchen Fällen handelt es sich jedoch, kategoriell betrachtet, vorwiegend um neu entstehende Möglichkeiten, nicht einfach um die Negation des früher festgestellten Unmöglichseins (man denke etwa an den — mythischen — Wunsch des Fliegenkönnens in der Antike und an das moderne Fliegen). Dieser Problemkomplex kompliziert sich noch dadurch, daß die Unmöglichkeit keineswegs immer eine technologische ist, sie kann auch die der Rentabilität oder sogar die der entsprechenden Propagierbarkeit sein; in diesen Fällen zeigt sich besonders klar, wie die Frage der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer bestimmten Art der teleologischen Setzungen von sehr konkreten, historisch-sozialen Bedingungen abhängt.[245]

Erst durch das Deutlichwerden dieses ökonomisch-sozialen Spielraums der Möglichkeit im gesellschaftlichen Sein sind wir in die Lage versetzt, auch die rein subjektive Seite dieses Komplexes, das Wirksamwerden der Möglichkeit in den zu Subjekten gewordenen Menschen näher zu betrachten. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß alles bisher Dargestellte zugleich eine Beschreibung der qualitativen wie quantitativen unaufhaltsamen Zunahme der Möglichkeiten ist, in denen sich die innere Bewegtheit des gesellschaftlichen Seins äußert, durch die sein Unterschied von früheren Seinsarten deutlich zum Ausdruck gelangt. Damit sind wir aber bei der wesentlichen Veränderung der Lebenslage und der Wirkungsart des Menchen angelangt, bei der Konkretisierung jenes qualitativen Sprungs im Sein, der vor allem auf der aktiven Anpassung durch die Arbeit seinsmäßig beruht. Und es darf dabei für keinen Augenblick vergessen werden, daß der Mensch gerade durch diese aktive Anpassung überhaupt zum Subjekt dieses Prozesses werden konnte, während die seienden Wesen und Gegenstände früherer Stadien höchstens die Ergebnisse einer Vergrößerung des Möglichkeitsspielraums in verschiedenen Formen der Passivität in ihrem Dasein zum Ausdruck zu bringen imstande waren. Also selbst bei der, wie wir sehen konnten, falschen Voraussetzung, daß der Möglichkeitsspielraum an sich objektiv noch keinen Wachstumsprozeß vorstellt, müßte eine Gewichtszunahme der Möglichkeitsfaktoren das menschliche Dasein charakterisieren. Unsere Betrachtungen haben jedoch im Gegenteil gezeigt, daß diese Seinssphäre objektiv eine ungeheure und unaufhaltsam wachsende Vergrößerung und qualitative Differenzierung solcher Möglichkeitsspielräume hervorbringen mußte und muß, um seine eigene Seinsweise fortlaufend überhaupt reproduzieren zu können. (Wir sprachen hier und werden

245 {100} Marx hat auf einen solchen Unterschied zwischen Kriegs- und Zivilproduktion sehr konkret hingewiesen. Rohentwurf, S. 29.

na maior parte das vezes em modos concretos inteiramente diferentes, pode se tornar realizável. Trata-se, porém, em tais casos, categorialmente considerados, largamente de possibilidades recém-surgidas, e não simplesmente da negação do ser-impossível antes constatado (pense-se, por exemplo, no — mítico — desejo de poder voar na antiguidade e na moderna aviação). Esse complexo de problema se complica ainda mais, já que a impossibilidade de maneira alguma é sempre uma impossibilidade tecnológica; pode ser também de rentabilidade ou mesmo da correspondente propagabilidade; nestes casos, mostra-se especialmente claro como a questão da possibilidade ou da impossibilidade de um tipo determinado de posições teleológicas depende de condições sócio-históricas muito concretas.[246]

Apenas através da elucidação desse espaço de manobra socioeconômico da possibilidade no ser social estamos em condições de passar ao lado puramente subjetivo desse complexo, de considerar mais de perto o tornar-operante da possibilidade no ser humano tornado sujeito. Em suma, pode ser dito que tudo que expusemos até aqui é, ao mesmo tempo, uma descrição do inexorável aumento qualitativo bem como quantitativo das possibilidades, em que se manifesta a mobilidade interna do ser social, através da qual se expressa nitidamente sua diferença para os tipos de ser precedentes. Com isto, alcançamos, todavia, a transformação essencial da condição de vida e do modo de operação do ser humano pela concretização daquele salto qualitativo no ser que ontologicamente se apoia, antes de tudo, na adaptação ativa através do trabalho. Não se pode esquecer por um só instante que o ser humano pôde precisamente tornar-se sujeito desse processo sobretudo através dessa adaptação ativa, enquanto os seres e objetos existentes de patamares precedentes, no máximo, eram capazes de expressar em suas existências, em diferentes formas de passividade, o resultado de uma expansão no espaço de manobra da possibilidade. Portanto, mesmo com o, como podemos ver, falso pressuposto de que o espaço de manobra da possibilidade não represente em si um objetivo processo de crescimento, tem de caracterizar a existência humana um aumento de peso dos fatores de possibilidade. Nossas observações mostram, todavia, que, ao contrário, esta esfera ontológica teve e tem de ter produzido um objetivo, enorme e inexorável aumento crescente e de diferenciação qualitativa de tais espaços de manobra da possibilidade, acima de tudo, para poder reproduzir continuamente seu modo de ser. (Falamos aqui, e

246 {100} Marx referiu-se bem concretamente a uma tal diferença entre a produção bélica e a produção civil. Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.61.

auch später vor allem von jenem gesellschaftlichen Sein sprechen, das sich vorwiegend in Europa abgespielt hat. Es ist aber klar, daß im Vergleich zum Dasein in der organischen Natur dieses Kennzeichen des Unterschiedes von der vorangegangenen Seinsart selbst die sogenannten stagnierenden Kulturen charakterisiert.)

Das Subjektwerden des Menchen durch seine teleologischen Setzungen in der Arbeit bringt notwendigerweise auch hier jene qualitative Veränderung hervor, daß, während bei den naturhaften Seinsarten nur von Form (Geformtwerden infolge von Seinsprozessen) die Rede sein konnte, nunmehr die Kategorie der Form zu einer Aktivität, zum Formen der Gegenständlichkeiten umgebildet wird. Schon für die primitivste Arbeit ist diese Kategorienwandlung eine Selbstverständlichkeit. Auf das Problem der Möglichkeit bezogen, zeigt diese Lage, daß im Subjekt Möglichkeiten nicht nur entstehen, nicht nur im Sein entdeckt und angewendet werden, sondern daß das Subjekt — von seiner eigenen Tätigkeit dazu gezwungen — auch in sich selbst neue Möglichkeiten ausbilden muß, in welchem Prozeß es unvermeidlich alte Möglichkeiten zu unterdrücken oder zu modifizieren veranlaßt wird. Daß also der Mensch, gerade als Mensch, nicht etwas fest Gegebenes, nicht etwas vom Reagieren auf äußere Veranlassungen eindeutig Bestimmtes ist, sondern weitgehend das Produkt seiner eigenen Tätigkeit, hat auf seine Möglichkeiten ebenso eine qualitativ umwälzende Wirkung, wie dieselbe Entwicklung aus Sein und Bestimmtwerden der Form auch einen aktiven Formungsprozeß gemacht hat. Natürlich hat auch dieser Kategorienwandel seine Geschichte. Sein Anfang ist ein spontanes Entstehen von neuen Möglichkeiten infolge der Ausdehnung der Erfahrungsfelder, infolge der darin spontan gesammelten, kumulierten, geordneten etc. neuen Erfahrungen über sie und dementsprechend der Reaktionsweisen auf sie, worin die für eine erfolgreiche Praxis unentbehrliche Ausdehnung des subjektiven Möglichkeitsspielraums von den Subjekten zum Durchbruch gelangt. Und es ist vielleicht überflüssig, hinzuzufügen, daß durch qualitative Ausdehnung des menschlichen Tätigkeitsfeldes (schon Landwirtschaft, Viehzucht etc. im Vergleich zur Sammlerperiode), durch extensive und intensive Zunahme der Arbeitsteilung, durch Differenzierung der inneren Probleme der Gesellschaften (Entstehung von Klassen) und der mit ihnen quantitativ zunehmenden und sich stark differenzierenden Aktivitäten etc., dieser Möglichkeitsspielraum sowohl bei jedem der einzelnen Gesellschaftsglieder wie in der Totalität ihrer Zusammenarbeit quantitativ wie qualitativ ständig zunehmen muß.

Dieses Wachstum bringt jedoch, anfangs vielfach spontan, später mit mehr oder weniger (immer relativer) gesellschaftlicher Bewußtheit neue Formen der Reaktionen hervor und vergrößert ununterbrochen den Umkreis jener Reaktionsweitambém falaremos mais tarde, principalmente daquele ser social que teve lugar preponderantemente na Europa. É claro, todavia, que em comparação com a existência na natureza orgânica, esse traço de diferença para com os tipos de ser precedentes caracteriza até mesmo as, assim denominadas, culturas estagnadas.)

O tornar-se sujeito do ser humano através de suas posições teleológicas no trabalho trouxe, de modo necessário, também aqui aquela alteração qualitativa pela qual, enquanto nos tipos de ser naturais apenas se pode falar de forma (tornar-se forma em consequência de processos ontológicos), de agora em diante a categoria da forma é transformada em uma atividade, a de remodelar as objetividades. Já para o trabalho mais primitivo essa mudança categorial é uma evidência. Aplicado ao problema da possibilidade, essa situação mostra que não apenas possibilidades surgem no sujeito, não apenas que são descobertas e aplicadas no ser, mas que o sujeito — forçado por sua própria atividade — também tem de formar em si novas possibilidades, processo no qual inevitavelmente tem de suprimir ou modificar antigas possibilidades. Que, portanto, o ser humano, precisamente enquanto ser humano, não é algo fixo, dado, não é algo inequivocamente determinado a reagir a motivos externos, mas amplamente o produto de sua atividade específica, teve igualmente para suas possibilidades um efeito qualitativamente subvertedor, tal como o mesmo desenvolvimento fez do ser e do tornar-se determinado da forma um ativo processo de moldagem. Naturalmente, esta mudança categorial também tem sua história. Seu início é um surgir espontâneo de novas possibilidades devido à ampliação dos campos de experiência, devido às, neles, novas experiências espontaneamente coletadas, acumuladas, ordenadas, etc., e os modos de reação a elas correspondentes, em que a dilatação, indispensável a uma práxis exitosa dos sujeitos, do espaço subjetivo de manobra da possibilidade alcança a ruptura. Talvez seja supérfluo acrescentar que, através da extensão qualitativa do campo de atividades humanas (já a agricultura, a pecuária, etc., em comparação com o período da coleta), pelo aumento extensivo e intensivo da divisão do trabalho, pela diferenciação dos problemas internos à sociedade (surgimento das classes) e das atividades que, com eles, aumentam qualitativamente e se diferenciam fortemente, etc., esse espaço de manobra da possibilidade, tanto em todo membro da sociedade, quanto na totalidade de sua cooperação, tem de constantemente aumentar quantitativa bem como qualitativamente.

Este crescimento cria, todavia, no início, em muitos casos espontaneamente, depois com maior ou menor (sempre relativa) conscienciosidade social, novas formas de reações e amplia ininterruptamente o círculo de tais modos de rea-

sen, die teils zum Entstehen neuer Möglichkeitsspielräume in den Menschen führen, teils im Anschluß an bereits entstandene oder in Entstehung begriffene erfolgen. Das, was Marx in der gesellschaftlichen Entwicklung das Zurückweichen der Naturschranken nennt, erscheint in diesem Zusammenhang gleichfalls als ein Moment der objektiv veranlaßten Beschleunigung dieses Prozesses. Denn die noch »naturhaften« Gesellschaftsformen haben auch Tendenzen, das Entstehen bestimmter Reagierungsweisen aus der Lebensführung der in ihnen lebenden Menschen von vornherein auszuschalten oder zumindest ihre Entfaltung zu erschweren. Die Vergesellschaftung der Gesellschaft, die wir nach Marx auch so beschrieben haben, daß die Stellung des Einzelmenschen eine immer Zufälligere wird, d. h. nicht mehr von Kaste, Stand etc. mehr oder weniger von Geburt aus beschränkte und regulierte bleibt, führt zweifellos eine Beschleunigung dieses Prozesses herbei, während die noch vielfach von »naturhaften« Bedingungen bestimmten Ordnungen vielfach hemmend auf diese Tendenzen einwirken können. Die allgemeine Entwicklung zur Vergrößerung der Möglichkeitsspielräume ist also keine Zufällige, und es ist noch weniger Zufällig, daß ihre größte Beschleunigung mit dem Kapitalismus einsetzt und eine höhere Entfaltung erreicht. Es ist also unzweifelhaft, daß der Zufällige Charakter der Beziehung des Einzelmenschen zu seiner Position in den gesellschaftlichen Totalitäten zu einem wichtigen Faktor dieser Beschleunigung wird. Selbstverständlich ist auch dieser Prozeß nie einfach eingleisig und widerspruchslos. Es genügt, darauf hinzuweisen, wie stark der gegenwärtige, manipulierte Kapitalismus mit seinen »geregelten« Beeinflussungen des Marktes von Konsumtion und Diensten, mit seinen Massenmedien in der Richtung auf Einschränkung der Möglichkeiten echt persönlicher Entscheidungen (gerade mit Hilfe des propagandistischen Scheines ihrer maximalen Entfaltung) wirkt. Die ununterbrochen sich vermehrenden, vorläufig überwiegend spontan-unmittelbaren Revolten dagegen zeigen, daß diese beschränkenden Wirkungen anfangen ebenso massenhaft empfunden zu werden, wie seinerzeit die der erstarrten Gewohnheiten, Traditionen, Standesvorurteile etc. Die von der Entwicklung der Produktivkräfte bestimmte Entwicklung macht aber die Ausdehnung der Möglichkeitsspielräume, bei allen Widersprüchen und Hemmungen, doch zu einer letzten Endes unwiderstehlichen Bewegung. Die Krisensymptome der Gegenwart zeigen ebenfalls, wie richtig Marx diese Entwicklungstendenz beurteilte, als er bei Feststellung der wichtigen Folgen aus dem »Zufälligen« Status in der Beziehung des Einzelmenschen zur Gesellschaft die bloße Scheinfreiheit im Kapitalismus energisch hervorhob.

Mit der Feststellung des, bei aller Widersprüchlichkeit, unwiderstehlichen Wachstums der Möglichkeitsspielräume in den Aktionsentscheidungen der Men-

ção que, em parte, conduzem ao surgimento de novos espaços de manobra de possibilidade nos seres humanos, em parte ao prosseguimento de possibilidades já existentes ou que estão em surgimento. O que Marx denominou, no desenvolvimento social, de afastamento das barreiras naturais, aparece nessa conexão igualmente como momento da aceleração, objetivamente imposto, desse processo. Pois as formas sociais ainda »naturais« têm também a tendência a, desde o início, excluir, ou pelo menos a dificultar o desdobramento, o surgir de determinados modos de reação a partir do modo de vida dos seres humanos que nelas vivem. A socialização da sociedade, que nós, após Marx, também descrevemos, torna a posição do ser humano singular sempre mais casual, *i.e.*, que não mais permanece limitada ou regulada por castas, estamentos, etc., mais ou menos pelo nascimento, sem dúvida produz uma aceleração desse processo, enquanto ordenamentos ainda em muitos casos determinados por condições »naturais« podem, frequentemente, ter o efeito de obstaculizar essas tendências. O desenvolvimento geral do aumento do espaço de manobra da possibilidade não é de maneira alguma casual, portanto, e é ainda menos casual ao inserir sua máxima aceleração e alcançar seu desdobramento mais elevado com o capitalismo. É inquestionável, portanto, que o caráter casual da relação do ser humano singular com sua posição na totalidade social torna-se um fator importante dessa aceleração. Esse processo, evidentemente, nem é simples, nem sem contradições. Basta, sobre isto, indicar o quão fortemente o capitalismo manipulado atual opera com sua influência »regulada« do mercado de consumo e dos serviços, com sua *mídia* de massa, na direção da limitação das possibilidades de autênticas decisões pessoais (justamente com a ajuda da aparência propagandística em seu máximo desenvolvimento). As ininterruptas revoltas que se multiplicam, por enquanto prevalecentemente imediato-espontâneas, mostram que esses efeitos limitadores começam do mesmo modo a ser sentidos massivamente, tal como, a seu tempo, os costumes petrificados, as tradições, os preconceitos estamentais, etc. O desenvolvimento determinado pelo desenvolvimento das forças produtivas faz, todavia, a ampliação do espaço de manobras da possibilidade, com todas as contradições e inibições, um movimento por último irresistível. Os sintomas de crise do presente mostram, igualmente, o quão acertadamente Marx avaliou essa tendência de desenvolvimento quando, pela constatação das consequências importantes do *status* »casual« na relação do ser humano singular com a sociedade, enfatizou energicamente a mera aparência de liberdade no capitalismo.

Com, todavia, a constatação, a despeito de toda contraditoriedade, da irresistível ampliação do espaço de manobra da possibilidade nas decisões das ações dos seres

schen haben wir jedoch bloß eine Seite des gesellschaftlich neuen Aspekts der Möglichkeitskategorie ins Auge gefaßt. Diese könnte noch als eine seinsmäßig variierte Entsprechung ihrer allgemeinen Seinsweise aufgefaßt werden, indem sie nur dann in Erscheinung tritt, wenn ein bestimmtes Fürsichsein mit bisher nicht wirksam gewordenen Momenten seines Für-anderes-Seins in eine seinsmäßige Beziehung gerät. Wir glauben zwar gezeigt zu haben, daß der von uns geschilderte Prozeß sich von scheinbar parallelen Prozessen in der Natur (auch in der organischen) qualitativ unterscheidet. Diese Divergenz erhält nun in der gesellschaftlichen Entwicklung derart völlig neue Wirkungsmomente, daß, wie wir glauben, der qualitative Unterschied nicht mehr wegzudenken ist. Er entstammt aus der wichtigsten und unmittelbarsten Folge der Entstehung der Subjekt-Objekt-Korrelation im gesellschaftlichen Sein. Diese drückt nämlich allen im gesellschaftlichen Sein vorkommenden Prozesse ein Moment der aufgehobenen Unmittelbarkeit, der Indirektheit auf, das in den bloßen Naturprozessen immer fehlen muß. Auch wenn der Mensch neue Möglichkeiten in der Natur entdeckt — man denke wieder an das Rad —, so wirken sich die hier zu einer neuen Kombination zusammengefaßten Naturkräfte ebenso direkt aus wie in allen sonstigen Fällen. Wenn jedoch in der Sammlerperiode Frauen und Kinder Früchte abbrechen und zum gemeinsamen Verzehren nach Hause tragen, ist in der bloßen zeitlichen Trennung zwischen »Produktion« und Konsumtion bereits das Moment dieser Indirektheit, dieses Bruchs mit der Naturspontaneität enthalten. Es ist eine teleologische Entscheidung, die Früchte nach Hause zu tragen, gefallen, die die spontane Möglichkeit, sie sofort an Ort und Stelle aufzuessen, praktisch ausschließt und die Beteiligten dazu veranlaßt, diese naturhaft zweifellos vorhandene und wirksame Möglichkeit zu unterdrücken.

Hier ist allerdings bloß eine höchst primitive Erscheinungsweise der neuen Lage zutage getreten. Es ist aber aus allen Tatsachen der Kulturentwicklung ersichtlich, daß diese Negativität nur ein Sonderfall in der Masse von Positivitäten ist, in denen der Mensch eine Möglichkeit nicht einfach unterdrückt, vielmehr bewußt hochentwickelt. Damit sind wir bei einer wesentlich neuen Situation angekommen: im Menschen als seiendem Wesen gibt es nicht einfach bestimmte Möglichkeiten, die je nach den Umständen, die sein Leben an ihn herbeiführt, sich verwirklichen oder latent bleiben, seine Lebensführung ist vielmehr als prozessierendes Sein so beschaffen, daß er selbst, den Entwicklungswegen seiner Gesellschaft entsprechend, auch die eigenen, subjektiven Möglichkeiten entweder zur vollen Geltung zu bringen oder zu unterdrücken, eventuell bloß wesentlich zu modifizieren bestrebt ist. Das ist so sehr kein bloß persönlicher, sondern ein zutiefst gesellschaftlicher Prozeß, daß er schon sehr früh aufhört, bloß in den Einzelmenschen

humanos, consideramos apenas um lado dos novos aspectos sociais da categoria da possibilidade. Esta ainda poderia ser apreendida como uma variada equivalência ontológica de seu modo de ser em geral, na medida em que apenas aparece quando um ser-para-si determinado entra em uma relação ontológica com momentos até então não tornados operantes de seu ser-para-outro. Cremos haver de fato mostrado que o processo por nós descrito se diferencia qualitativamente de processos aparentemente paralelos na natureza (mesmo na orgânica). Essa divergência adquire agora, no desenvolvimento social, momentos operantes tão completamente novos que, cremos, não é mais abstraível a diferença qualitativa. Ela provém da consequência mais importante e mais imediata do surgimento da correlação-sujeito-objeto no ser social. Esta última, para ser preciso, imprime em todos os processos que ocorrem no ser social um momento de superada imediaticidade, de indiretabilidade, que tem sempre de faltar nos processos meramente naturais. Também ao ser humano descobrir novas possibilidades na natureza — pense-se novamente na roda —atuam em uma nova combinação forças naturais integradas do mesmo modo direto como em todos os outros casos. Todavia, quando, no período da coleta, mulheres e crianças colhiam os frutos e os levavam à casa para consumo comum, na mera separação temporal entre »produção« e consumo já está contido este momento de indiretabilidade, esta ruptura com a espontaneidade natural. Uma decisão teleológica, a de levar as frutas para casa, foi tomada, a qual na prática exclui a espontânea possibilidade de comê-las imediatamente lá, naquele lugar, e induz os participantes a suprimir essa possibilidade natural sem dúvida existente e atuante.

Aqui, admissivelmente, sai à luz meramente um modo fenomênico altamente primitivo da nova situação. Todavia, a partir de todos os fatos do desenvolvimento cultural, é evidente que esta negatividade é apenas um caso especial na massa das positividades em que os seres humanos não simplesmente suprimem uma possibilidade mas, antes, a desenvolvem ascendentemente com consciência. Com isso, chegamos a uma situação essencialmente nova: no ser humano, como ser existente, não há possibilidades simplesmente determinadas, que se realizam ou permanecem latentes segundo as circunstâncias provocadas pela sua vida, seu modo de vida como um ser processual é qualificado de tal modo que ele próprio, em correspondência com as vias de desenvolvimento de sua sociedade, esforça-se por conferir plena validade às suas próprias possibilidades subjetivas ou por suprimi-las, eventualmente apenas modificá-las essencialmente. Isso é tão pouco meramente pessoal, mas um processo profundamente social, que já muito cedo deixa de ser operante meramente nos seres humanos singulares

oder in ihren direkten Beziehungen wirksam zu werden, und daß eigene gesellschaftliche Vorkehrungen getroffen werden, um diese Entwicklung in die gesellschaftlich gewünschte Richtung zu lenken. Wir können hier auf die sehr verschiedenen Weisen in der Verwirklichung dieser Tendenzen nicht näher eingehen. Darum fassen wir in diesem Zusammenhang solche gesellschaftliche Tendenzen unter dem Schlagwort Erziehung zusammen, wohl wissend, daß ihr wirklicher Umfang weitaus größer als die der Erziehung im eigentlichen Sinne ist und noch mehr in Anfangszeiten war. Allerdings spielt diese dabei eine führende Rolle. Denn jene Erziehung ist ja darauf gerichtet, in dem jeweiligen Zögling ganz bestimmte Möglichkeiten, die unter den gegebenen Umständen gesellschaftlich wichtig scheinen, auszubilden und solche, die für diese Lage als schädlich betrachtet werden, zu unterdrücken oder zu modifizieren. Die Erziehung der kleinsten Kinder zum Aufrechtgehen, zum Sprechen, zur sogenannten Ordentlichkeit, zum Vermeiden gefährlicher Berührungen etc., etc. ist im Grunde nichts anderes als der Versuch, jene Möglichkeiten auszubilden (und die nicht entsprechenden zu unterdrücken), die für das Leben des einst Erwachsenen als gesellschaftlich nützlich und vorteilhaft erscheinen.

Diese noch sehr allgemein gehaltene Fassung des Problems zeigt bereits das radikal Neue in dieser kategoriellen Konstellation: die Möglichkeiten sind nicht einfach (gleichwie ob wirkend oder latent) gegeben, sondern werden mit mehr oder weniger richtiger Bewußtheit ausgebildet, beziehungsweise zu unterdrücken versucht, um einen für die Gesellschaft brauchbaren und nützlichen Menschen heranzubilden. Daß es sich dabei um ein sozial zentrales Problem handelt, zeigen schon die so entstehenden Einwirkungen auf das biologische Wachstum der Menschen. Es ist ja an sich sicher kein biologisches Problem, wann der neugeborene Mensch als vollwertiges Exemplar seiner Gattung betrachtet werden kann. Während junge Tiere in relativ kurzer Zeit die wesentlichen Möglichkeiten ihrer Gattung in sich ausbilden können, ist die Dauer eines entsprechenden Prozesses beim Menschen schon in der Anfangszeit unvergleichlich länger. Die relative Sekurität in der Lebensführung der Menschen im Vergleich zu der der Tiere bildet dazu die primäre materielle Basis, die unvergleichlich komplizierteren Aufgaben, schon auf primitiver Stufe (z. B. Sprachbeherrschung) die unmittelbare bewegende Ursache. Und es ist bemerkenswert, wenn auch nicht überraschend, daß mit der Entfaltung der Zivilisation die darauf verwendete Zeit immer länger werden muß, eben infolge des Anwachsens der zu bewältigenden Aufgaben. Und dieses Wachstum, die Erhöhung der Ansprüche muß sich in dieser Entwicklung ständig verbreiten: Schreiben, Lesen und Rechnen sind aus Privilegien einer kleinen Minderheit vielfach ein allgemeiner Besitz geworden, eben weil die dadurch

ou nas suas relações diretas, e que são encontradas medidas sociais próprias para guiar esse desenvolvimento à direção socialmente desejada. Não podemos aqui examinar mais de perto os modos muito diversos na realização dessas tendências. Por isso, nesta conexão, resumimos tais tendências sociais sob o tópico educação (*Erziehung*), embora sabendo que seu alcance real é muito mais amplo do que a educação (*Erziehung*) em sentido estrito e era ainda maior nas épocas iniciais. Certamente, desempenha ela um papel condutor. Pois, toda educação (*Erziehung*) é dirigida a instruir aos respectivos pupilos possibilidades de todo determinadas que, sob as circunstâncias dadas, parecem socialmente importantes, e a suprimir ou a modificar aquelas consideradas danosas para esta situação. A educação (*Erziehung*) das crianças mais novas para caminhar com uma postura ereta, para falar, para a assim denominada civilidade, para evitar contatos perigosos, etc., é, no fundametal, nada mais que a tentativa de cultivar aquelas possibilidades (e suprimir as não correspondentes) que, para a vida do futuro adulto, parecem socialmente úteis e vantajosas.

Essa versão ainda muito geral do problema já mostra a novidade radical nesta constelação categorial: as possibilidades não são simplesmente dadas (não importa se operantes ou latentes), mas são moldadas com uma conscienciosidade mais ou menos correta ou, conforme o caso, tenta-se suprimi-las para formar um tipo de ser humano decente e útil para a sociedade. Que se trata de um problema social central, mostram os efeitos que dele surgem sobre o crescimento biológico dos seres humanos. Certamente não é, em si, um problema biológico o quando o ser humano recém-nascido pode ser considerado um pleno exemplar do seu gênero. Enquanto os jovens animais podem desenvolver em si em curto espaço de tempo as possibilidades essenciais de seu gênero, a duração de um processo correspondente entre os seres humanos, já nas épocas iniciais, é incomparavelmente mais longa. A segurança relativa no modo de vida do ser humano em comparação com o dos animais constitui disto a base primária primordial, as tarefas incomparavelmente mais complicadas, já no patamar primitivo (p. ex. o domínio da língua), constituem a imediata causa movente. Digno de nota, ainda que não surpreendente, é que, com o desdobramento da civilização, o tempo empregado para isso tem de se tornar ainda maior, precisamente como consequência do aumento das tarefas a serem cumpridas. E esse crescimento, a elevação das demandas, tem de se difundir constantemente neste desenvolvimento: escrever, ler e contar se em muitos casos se tornaram, de privilégios de uma pequena minoria, em posse generalizada, justamente porque as

wachgerufenen Reagierungsmöglichkeiten für immer breitere Schichten unentbehrlich geworden sind. Diese Tatsachen selbst sind natürlich jedermann bekannt. Sie mußten nur erwähnt werden, um nicht vergessen zu lassen, daß die dadurch geschaffenen Möglichkeitsspielräume für die Selbstreproduktion der Menschen in einer vergesellschafteten Gesellschaft (und selbstredend auch für deren Selbstreproduktion) unentbehrlich geworden sind.

Die wirkliche Darlegung dieser Fragen geht weit über den Rahmen einer solchen notwendig allgemein gehaltenen Einleitung hinaus, sie gehört in eine konkretsystematische Analyse der Seinsbeschaffenheit menschlicher Aktivitäten von der Alltagspraxis bis zur höchsten Ethik. Um jedoch die soziale Bedeutung dieses Funktionswandels der Modalitätskategorie im gesellschaftlichen Sein wenigstens in ihren generellsten Umrissen einigermaßen überblicken zu können, müssen wir doch ihren Zusammenhang mit der Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit, wenn auch höchst skizzenhaft, irgendwie berühren. Wir haben bereits auf früherer Stufe die Persönlichkeit als Entwicklungsergebnis der Gesellschaftlichkeit, als Konkretisierung des Seins im Einzelexemplar der Gattung auf dieser Stufe andeutend gestreift. Wir haben dort darauf hingewiesen, daß sowohl die quantitative und qualitative Ausdehnung der Aktivitäten der Menschen, wie die Zunahme deren Heterogenität infolge der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, es für den immer gesellschaftlicher lebenden Einzelmenschen im Interesse seiner eigenen Reproduktion immer erforderlicher macht, nicht nur die sich so vervielfältigenden Reaktionen auf die Wirklichkeit angemessen zu beherrschen, sondern darüber hinaus eine bestimmte — seine Aktivitäten auch subjektiv ordnende — Einheit des Reagierens herzustellen. Die auf diese Weise in den verschiedensten Menschen verschiedenartig entstehende innere Vereinheitlichung bezeichneten wir als die seinshafte Grundlage dessen, was wir die Persönlichkeit des Menchen zu nennen pflegen. Unsere gegenwärtigen Betrachtungen konkretisieren diese Feststellungen bloß dahin, daß es sich dabei primär um das handelt, was wir hier die Ausdehnung des Möglichkeitsspielraums im Reagieren der Menschen auf die Wirklichkeit genannt haben. Denn es ist verständlicherweise objektiv kaum möglich, auf zukünftige, also konkret prinzipiell nicht voraussehbare Alternativentscheidungen mit fertig fixierter Reaktionsweise vorbereitet zu sein. Das gibt es z. B. in der Bürokratisierung, führt jedoch in einer großen Anzahl von Fällen zu sachlich falschen, fehlerhaften, schädlichen Entscheidungen. Eine lebensechte Vorbereitung ist also nichts anderes, als die Ausweitung und Fundamentierung des eigenen Möglichkeitsspielraumes in solchen Arten des Reagierens. Vielseitigkeit, Elastizität, den Ereignissen entsprechende Folgerichtigkeit, Ausbildung von Prinzipien für die gattungsmäßigen Reaktionsweisen etc. kann nur auf diese Weise

possibilidades de reação por isso despertadas se tornaram indispensáveis para camadas cada vez mais amplas. Esses fatos são conhecidos, naturalmente, por todos. Tiveram de ser mencionados apenas para não nos deixar esquecer que o espaço social de manobra de possibilidade, assim criado, tornou-se indispensável para a autorreprodução dos seres humanos, em uma sociedade socializada (e, evidentemente, também para a autorreprodução desta).

A real exposição dessas questões vai muito além da moldura desta introdução, necessariamente restrita ao geral; ela pertence a uma análise sistemático-concreta da qualidade ontológica das atividades humanas, da práxis cotidiana até a ética mais elevada. E, todavia, para poder ao menos divisar em seus contornos mais gerais o significado social desta mudança de função das categorias modais no ser social, devemos tocar de algum modo, mesmo que de forma altamente esquemática, na sua conexão com o desenvolvimento da personalidade humana. Já tocamos indicativamente, em patamar anterior, na personalidade como resultado do desenvolvimento da socialidade, como concretização, neste patamar, do ser no exemplar singular do gênero. Então, indicamos que tanto a extensão quantitativa e qualitativa das atividades dos seres humanos, quanto o crescimento de sua heterogeneidade como consequência da divisão social do trabalho, faz sempre mais necessário para o ser humano singular com uma vida cada vez mais social, no interesse de sua própria autorreprodução, não apenas o domínio apropriado de reações à realidade que se multiplicam, mas, além disso, que — ordenando também subjetivamente suas atividades — produza uma determinada unidade das reações. A unificação que deste modo surge diferentemente nos seres humanos distintos que nós descrevemos como base ontológica dos mesmos, é o que costuma-se denominar de personalidade dos seres humanos. Nossas presentes considerações concretizam estas constatações apenas na medida em que se trata primariamente do que temos aqui denominado de ampliação do espaço de manobra da possibilidade no reagir dos seres humanos à realidade. Pois, de modo compreensível, é objetivamente muito pouco possível preparar as futuras, por princípio concretamente não previsíveis, decisões alternativas com modos de reação prontos e fixos. Isto se passa, por exemplo, na burocratização que conduz, todavia, em um grande número de casos, a decisões de fato falsas, falhas, danosas. Uma preparação autêntica da vida não é outra coisa, portanto, que a ampliação e fundamentação do próprio espaço de manobra de possibilidade em tais tipos do reagir. A versatilidade, a elasticidade, a consistência que emerge dos eventos, a construção de princípios para os modos genéricos de reação, etc., podem apenas deste modo

ausgebaut werden. Es ist sicher kein Zufall, daß die Persönlichkeit der Menschen am richtigsten auf Grund dessen beurteilt wird, wie sie — Voraussichtlich, wie gegebenenfalls tatsächlich — auf eine komplizierte, unerwartete Anforderung reagieren werden. Die Entfaltung der Persönlichkeit setzt mithin die von uns hier geschilderte Ausweitung des Möglichkeitsspielraums als unentbehrliche Grundlage voraus.

Es ist selbstverständlich, daß, wenn in solchen Zusammenhängen von Persönlichkeit gesprochen wird, dies nur in einer ausschließlich gesellschaftlich-seinsmäßigen Weise, also völlig wertfrei gemeint werden kann. Wir konnten ja hier bloß von den gesellschaftlich bedingten kategoriellen Voraussetzungen der Persönlichkeitsentwicklung sprechen, nicht von jenem spezifischen Gehalt, der aus dem einen Menschen eine gewichtige, anziehende etc. Persönlichkeit macht, die des anderen dagegen in Wesenlosigkeit versinken läßt. Dieser Unterschied muß überall berücksichtigt werden, wo von Entwicklung, Fortschritt und dergleichen geredet wird. Die bürgerlichen Entwicklungsideologien leiden fast ausnahmslos an diesem Mangel: entweder identifizieren sie einfach den gesellschaftlich-geschichtlichen Gang der Entwicklung mit der inneren Höherentwicklung des Menchen oder trennen sie in mechanischer Weise voneinander. In beiden Fällen müssen Verzerrungen schon im gedanklichen Abbilden des gesellschaftlichen Seins und des Seins der Einzelmenschen entstehen. Denn es ist unzweifelhaft, daß eine heutige durchschnittliche Stenotypistin über einen größeren Möglichkeitsspielraum verfügt als Antigone oder Andromache und doch ist es für keinen Augenblick zweifelhaft, daß in der Persönlichkeitsentwicklung, in der Entwicklung der wahren menschlichen Gattungsmäßigkeit jener gar keine, diesen eine sehr positive und wichtige Rolle zukommt. Die wirkliche menschliche Persönlichkeitsentwicklung, die nur in einer besonderen theoretisch-historischen Analyse der menschlichen Aktivitäten in ihrer Gesamtheit, in ihrem permanenten Zusammenhang mit der Gattungsentwicklung und der Verwirklichungsweise ihrer Stufen behandelt werden kann, steht wie alle historischen Prozesse im Verhältnis der Ungleichmäßigkeit zu ihrer eigenen gesellschaftlich-geschichtlichen Basis. Gerade weil der Marxismus den historischen Charakter des Seins entschiedener in den Mittelpunkt der Methode und ihrer konkreten Anwendungen rückt als jede andere Theorie, muß er in der ungleichmäßigen Entwicklung die typische Form sozial-historischer Prozesse erblicken.

Diese Ungleichmäßigkeit ist keine Anomalie, die in der normalerweise »gesetzmäßig« (im gewohnten erkenntnistheoretischen Sinn) funktionierenden Entwicklung ausnahmsweise auftritt, sondern gehört zu den Wesenszeichen eines jeden ablaufenden Prozesses. Verständnislose Anhänger ebenso wie denkunfähige

vir a se consolidar. Seguramente não é nenhum acaso que a personalidade dos seres humanos é o mais corretamente avaliada com fundamento em como eles — provavelmente, se o caso realmente se apresentar— virão a reagir a uma complexa, inesperada, demanda. O desdobramento da personalidade pressupõe, deste modo, a ampliação por nós aqui descrita do espaço de manobra de possibilidade como sua base indispensável.

É evidente que quando, em tais conexões, é falado de personalidade, isto apenas pode ser pensado em um modo exclusivamente sócio-ontológico, portanto, completamente livre de valor. Pudemos, aqui, falar meramente dos pressupostos categoriais socialmente condicionados do desenvolvimento da personalidade, e não daquele teor específico que faz de um ser humano uma personalidade influente, atrativa, etc., e, de outro, ao contrário, uma personalidade que se deixa naufragar na inessencialidade. Essa diferença deve ser, sobretudo, considerada sempre que se falar de desenvolvimento, progresso e coisas do tipo. As ideologias burguesas acerca do desenvolvimento padecem, quase sem exceção, deste defeito: ou simplesmente identificam o andamento histórico-social do desenvolvimento com o desenvolvimento interior ascendente do ser humano ou os separam de modo mecânico. Em ambos os casos, devem surgir distorções já nas imagens intelectuais do ser social e do ser dos seres humanos singulares. Pois é indubitável que uma taquígrafa média dos nossos dias tem à disposição um espaço de manobra de possibilidade maior que Antígona ou Andrômeda e, todavia, é indubitável que no desenvolvimento da personalidade, no desenvolvimento da verdadeira generidade humana, àquela não cabe nenhum papel e, a estas, cabe um papel muito positivo e importante. O real desenvolvimento da personalidade humana, que só pode ser tratado em uma análise histórico-teórica particular das atividades humanas na sua totalidade (*Gesamtheit*), em sua permanente conexão com o desenvolvimento do gênero e com o modo de realização de seus patamares, como todo processo histórico está em uma relação de desigualdade com sua própria base histórico-social. Precisamente porque o marxismo coloca o caráter histórico do ser no centro do seu método e das concretas aplicações deste mais decisivamente do que qualquer outra teoria, tem de enxergar, no desenvolvimento desigual, a forma típica dos processos histórico-sociais.

Esta desigualdade não é nenhuma anomalia que excepcionalmente adentra o normal funcionamento do desenvolvimento »segundo leis« (no sentido habitual da teoria do conhecimento), mas pertence às características essenciais de todo processo em desdobramento. Seguidores que nada compreendem, bem como

Gegner pflegen der Marxschen Lehre eine schrankenlos waltende Kraft des Ökonomischen zu unterschieben, deren Grundzug eine eindeutige, eingleisige Notwendigkeit wäre, ein Gegenstück, eine Variante, eine »Höherentwicklung« von Spinozas erhaben-statischer Notwendigkeitskonzeption. Sie vergessen, daß bereits das »Kommunistische Manifest« das Wesen der bisherigen Entwicklung, die Ergebnisse des Klassenkampfes in einer Alternative zusammenfaßt als einen Kampf, »der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete, oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen«.[247] In der berühmten Einleitung zum sogenannten »Rohentwurf« werden die ökonomisch und darum politisch-sozialen Entwicklungsmöglichkeiten von Eroberungen gestreift, wobei die theoretischen Schlußfolgerungen im Skizzieren von drei verschiedenen Wegen kulminieren.[248] In einem Brief an die Redaktion der »Otjetschestwennije Sapiski« kommt Marx auf die Perspektive der kapitalistischen Entwicklung in Rußland zu sprechen. Dabei wird von seinem Kritiker seine historische Darlegung der ursprünglichen Akkumulation in ein Gesetz von absoluter Notwendigkeit verwandelt. Marx protestiert theoretisch dagegen. Sein Kritiker, schreibt er, »muß daraus meine historische Skizze von der Entstehung des Kapitalismus in Westeuropa in eine geschichtsphilosophische Theorie des allgemeinen Entwicklungsweges verwandeln, dem alle Völker schicksalsmäßig unterworfen sind, was immer die geschichtlichen Umstände sein mögen, in denen sie sich befinden ...«. »Aber ich bitte ihn um Verzeihung. (Das heißt mir zugleich zu viel Ehre und zu viel Schimpf antun.)« Er führt weiter das Beispiel der Bauernexpropriation im antiken Rom an, wo aus den enteigneten Bauern kein Proletariat, sondern »ein faulenzender Mob« wurde, und fügt daran die methodologische Schlußfolgerung: »Also Ereignisse von einer schlagenden Analogie, die sich aber in verschiedenem historischen Milieu abspielen und deshalb zu ganz verschiedenen Ergebnissen führen.«[249] Die Beispiele aus Marx› Schriften ließen sich beliebig vermehren.

Uns interessiert hier diese notwendige Konsequenz des Wirklichkeitsbildes von Marx als Beitrag zur Charakterisierung des Wirkens der Kategorien. Wenn wir, wie bisher mit Marx, die Kategorien nicht als logische oder erkenntnistheoretische Formungsprinzipien innerhalb der Erkenntnis, sondern als Bestimmungen des Seins selbst aufgefaßt und behandelt haben, so sind dabei bereits einige wichtige Seiten ihres Seins und Wirkens an den Tag getreten. Während erkenntnistheore-

247 {101} MEGA I/6, S. 526.
248 {102} Marx: Rohentwurf, S. 18/19.
249 {103} Marx-Engels: Ausgewählte Briefe, MoskauLeningrad 1934, S. 291/292.

adversários ineptos, costumam atribuir à teoria marxista uma ilimitada força predominante do econômico, cujo fundamento seria uma necessidade inequívoca, de mão única, uma contraparte, uma variante, do »desenvolvimento ascendente« da concepção estático-sublime de necessidade de Espinosa. Esquecem-se que já o »Manifesto Comunista« sumariza a essência do desenvolvimento até então, os resultados das lutas de classe, em uma alternativa, como luta »que a cada vez terminava com uma transformação revolucionária de toda a sociedade, ou com o fracasso comum das classes em luta«[250]. Na famosa introdução aos assim denominados »Rohentwurf« são abordadas as possibilidades de desenvolvimento econômicas e, com ela, sócio-políticas, de conquistas, em que as conclusões teóricas culminam com o esboço de três diferentes vias.[251] Em uma correspondência com a redação do »Otjetschestwennije Sapiski«, chega Marx a falar da perspectiva do desenvolvimento do capitalismo na Rússia. Lá, seu crítico transformou a sua descrição da acumulação primitiva em uma lei de absoluta necessidade. Marx protesta teoricamente. Seu crítico, escreve ele, »precisa transformar meu esboço histórico do surgimento do capitalismo na Europa ocidental em uma teoria histórico-filosófica do caminho geral do desenvolvimento, ao qual todos os povos estariam fatalmente submetidos, não importa quais as circunstâncias históricas em que se encontrem (...).« »Mas peço que ele me perdoe. (Isso significa ao mesmo tempo honrar-me e insultar-me excessivamente.)«[252] Ele menciona, além disso, o exemplo da expropriação dos camponeses na antiga Roma, que não se transformaram de camponeses expropriados em proletários, mas em uma »plebe ociosa« e acrescenta a conclusão metodológica: »Portanto, fatos de uma analogia contundente que, porém, transcorrem em um ambiente histórico diferente, e conduzem, por isso, a resultados totalmente diferentes«[253]. Os exemplos de textos de Marx deixam-se multiplicar à vontade.

Interessa a nós, aqui, a consequência necessária dessa imagem da realidade de Marx como contribuição à caracterização do operar das categorias. Quando apreendemos e tratamos as categorias, como fizemos com Marx até aqui, não como princípios formadores lógicos ou gnosiológicos no interior do conhecimento, mas como determinações do próprio ser, já foram esclarecidos alguns aspectos importantes de seu ser e de seu operar. Enquanto gnosiológica-

250 {101} Marx e Engels: Manifesto do Partido Comunista. Editora Cortez, São Paulo, 1998, p. 4.
251 {102} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p. 50-1.
252 {Nota da tradução} Vaisman (p.227) introduziu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.188), em Benseler, em Scarponi (p.190) e em Monville (p.243).
253 {103} Marx-Engels, Ausgewählte Briefe. Verlagsgenoss. Ausländ, Moscou-Leningrado, 1934, p. 291-2.

tisch und vor allem logisch gefaßt, die Kategorien einerseits unabhängig voneinander vorkommen und Einfluß ausüben können, haben wir zu zeigen begonnen, daß das Sein als prozessierender Komplex die Kategorien stets in pluraler Weise und als von heterogener Beschaffenheit vorkommend hervorbringt. Es ist nur der einfachste Fall dieser dynamischen Koordination, wenn wir sehen konnten, daß bestimmte Kategorien überhaupt nur aufeinander bezogen und zusammen wirkend vorkommen können (z. B. Form-Materie). Aber gerade hier in einfachster, engster, unaufhebbarer Gebundenheit aneinander, ist die objektiv ontologische Heterogenität der Kategorien einander gegenüber klar ersichtlich. Die prinzipielle Falschheit etwa der logischen Homogenisierung kann deshalb so schwer aus unserem Denken der Kategorien verschwinden, weil unsere praktische Aktivität, vor allem die Arbeit einen spontanen Homogenisierungsprozeß der Kategorien — freilich bloß auf die jeweils konkrete Zielsetzung bezogen — zur Voraussetzung hat. Ganz allgemein gesprochen ist allerdings die Arbeit eine Art Modell für jedes teleologische (alternative) Setzen im Bereich auch der komplizierteren menschlichen Aktivitäten. Das ist jedoch nur ganz allgemein gesprochen richtig. Je mehr die Menschen selbst auch zu Objekten menschlicher Aktivitäten werden, desto weniger ist diese Allgemeinheit als solche haltbar, desto bedeutungsvoller wird in ihr das Moment einer diesbezüglichen Relativierung im Prozeß; die Homogenisierung erhält den Charakter einer bloß generellen Annäherung. Die dabei entstehenden kategoriellen Probleme bilden wichtige Momente der angemessenen Charakteristik der menschlichen Aktivität. Ihr Verwirklichungsfeld erstreckt sich von der Arbeit, vom Alltagsleben bis zu den höchsten Aktivitätsweisen in der Ethik.

Diese Fragen können hier unmöglich — auch nur skizzenhaft — behandelt werden. Es kommt dabei auf den Fragenkomplex an, wie eine letzthinnig in Geltung bleibende Homogenisierung in den teleologischen Setzungen vollzogen werden kann, nicht nur ohne alle ihre Elemente gleichmacherisch zu homogenisieren, ja sogar so, daß die Heterogenität bestimmter Momente unbedingt bewahrt bleiben soll. Das zeigt sich bereits in der Arbeitsteilung, wo die Tendenz zur absoluten Homogenisierung (Sklavenarbeit) den teleologischen Setzungen in der Richtung einer Verbesserung unübersteigbare Grenzen setzt. Die Maschinenarbeit dagegen bringt zwar auf viel höherem Niveau ebenfalls, jedoch anders geartete Tendenzen zur Homogenisierung hervor, da aber diese nunmehr mit dem Arbeitsprozeß in ganz anderer Elastizität zusammenhängen, können sie sogar Steigerungen der Arbeitsproduktivität hervorbringen. Dieser Fall soll nur als Beispiel dafür dienen, wie richtig die früher zitierte Warnung von Marx ist, daß selbst schlagende Analogien, die sich in gesellschaftlich-geschichtlichen verschiedenen Umwelten ergeben, doch zu völlig verschiedenen Ergebnissen führen können. Da in unseren

mente e, antes de tudo, logicamente apreendidas, as categorias podem ocorrer e exercer sua influência independentemente uma da outra; nós já começamos a mostrar que o ser como complexo processual sempre produz as categorias em modo plural e com uma qualidade heterogênea. É somente o caso mais simples dessa coordenação dinâmica, quando podemos enxergar que determinadas categorias só podem se apresentar em relação uma à outra e operando conjuntamente (p. ex. forma-matéria). Todavia, precisamente aqui, na mais simples, estreita, inexorável dependencialidade de uma com a outra, é óbvia a heterogeneidade ontológica das categorias uma em face da outra. Por isso é tão difícil desaparecer do nosso pensamento acerca das categorias a falsidade por princípio da homogeneização lógica, porque nossa atividade prática, antes de tudo o trabalho, tem por pressuposto um espontâneo processo de homogeneização das categorias — ainda que meramente relacionado à respectiva posição de finalidade concreta. E falado de todo em geral, o trabalho é um tipo de modelo para todo pôr teleológico (alternativo) na esfera mesmo das atividades humanas mais complicadas. Isto apenas é correto, contudo, falando de todo em geral. Quanto mais os próprios seres humanos se tornam também objetos das atividades humanas, tanto menos é sustentável essa generalidade enquanto tal e tanto mais pleno de significado se torna nela o momento de uma correspondente relativização do processo; a homogeneização adquire o caráter de uma mera aproximação geral. Os problemas categoriais que daqui emergem constituem importantes momentos da caracterização adequada das atividades humanas. Seu campo de realização se estende do trabalho, da vida cotidiana, até os mais elevados modos de atividade na ética.

É impossível — mesmo que apenas esquematicamente — tratar dessas questões aqui. Desse complexo de questões, importa como pode ser executada nas posições teleológicas uma homogeneização que, ao final, permaneça válida, não apenas sem igualmente homogeneizar todos os seus elementos, como, ainda, devendo manter preservada incondicionalmente a heterogeneidade de momentos determinados. Isso mostra-se já na divisão do trabalho, na qual a tendência à homogeneização absoluta (o trabalho escravo) das posições teleológicas coloca imensos limites no curso de sua melhoria. O trabalho nas máquinas, ao contrário, produz igualmente, de fato, um nível muito mais elevado, todavia com tendências à homogeneização de outra disposição já que, a partir de agora, conectam o processo de trabalho com uma elasticidade completamente outra, podem até mesmo produzir uma intensificação da produtividade do trabalho. Este caso deve servir apenas como exemplo do quão acertada é a anteriormente citada advertência de Marx, de que mesmo analogias convincentes, que se produzem em ambientes histórico-sociais diferentes, podem conduzir a resultados inteiramente diferentes. Já que, em nossos

Tagen einerseits das bürokratische, andererseits das manipulationsmäßige Analogisieren in weiten Kreisen zur Denkgewohnheit, zum Prinzip der Leitung der Praxis geworden ist — daß solche Tendenzen zuweilen von Extrapolation bis Kybernetik mit den modernsten technischen Mitteln arbeiten, mindert diese Entfernung von der Wirklichkeit nicht im geringsten —, halten wir es für theoretisch wie praktisch gleich wichtig, diese methodologische Warnung nochmals in den Vordergrund zu stellen.

Diese Wirkungsart von irreversibel prozessierenden Komplexen als Seinsgrundlage aller Kategorien und ihrer kategoriellen Wechselbeziehungen im Lebensprozeß wirkt sich naturgemäß auch dort aus, wo diese Prozesse aufeinanderwirkend sich zu größeren Einheiten, zu Totalitäten synthetisieren. Das ist freilich eine Art der praktischen Synthese, die sich bis zu einem gewissen Grad auf jeder Seinsstufe zu äußern pflegt, die jedoch im gesellschaftlichen Sein eine qualitative Steigerung erfährt. Dadurch, daß sich hier eine aktive Anpassung an die Umwelt vollzieht, erfährt vor allem nicht nur die Anzahl der — relativ — selbständig wirkenden Komplexe eine außerordentliche Steigerung, sondern auch ihre Synthesen und deren Zusammenwirken zu Synthesen immer höherer Art, bis sich allmählich für ihre Gesamtheit (für das ganze Menschengeschlecht) konkret wirksame Prozeßformen auszubilden beginnen.

Es ist dadurch allmählich eine ganz neue Totalität, die der Menschengattung mit ihrer, letzten Endes, selbstgeschaffenen Umwelt, im Entstehen begriffen. Erst wenn diese in konkreter Erfülltheit von den Menschen zustande gebracht wird, vollendet sich die Kategorie der Totalität im gesellschaftlichen Sein. Jedoch schon lange vorher, in Zeiten, die kaum die allerallgemeinsten ihrer Bestimmungen auch nur ahnen zu lassen imstande sind, sehen wir, wie tief und stark sich diese Form der Totalität von allen vorangegangenen Arten der Synthese einzelner oder kombinierter irreversibler Prozesse von Komplexen unterscheidet. Um bei einer bereits unzweifelhaft gewordenen Tatsache anzufangen, unsere Erde ist sicher eine — freilich relative — Totalität, die zwar von äußeren Einwirkungen, von denen ihrer Umgebung permanent beeinflußt wird, doch als Totalität der in ihrem Bereich vorhandenen zusammen- und gegeneinander wirkenden Kräfte eine eigene Entwicklungsgeschichte in ihrer Ganzheit durchgemacht hat. In diesem Sinne scheint die irreversibel bewegte, sich entfaltende Totalität des Menchengeschlechts als Totalität zusammen mit seiner Welt demselben kategoriellen Zusammenhang anzugehören und als Substanz dieses Seins ebenso eine eigene Geschichte zu besitzen wie ihr materielles Fundament, der Planet Erde.

Erst wenn wir diese allgemein-letzthinnige kategorielle Zusammengehörigkeit simultan mit den qualitativen Unterschieden und Gegensätzen in der konkreten

dias, tornou-se, em amplos círculos, um hábito mental converter em princípio de controle da práxis o analogizar, burocrático de um lado e, de outro lado, manipulador — que tais tendências trabalhem com frequência com meios os mais modernos da técnica, com extrapolação até da cibernética, em nada reduz esta distância da realidade — postulamos ser, igualmente importante, para a teoria bem como para a prática, colocar uma vez mais em primeiro plano esta advertência metodológica.

Esse tipo de efeito de complexos processuais irreversíveis como base ontológica de todas as categorias e suas inter-relações categoriais no processo da vida também opera, na natureza, ali onde esses processos, operantes um sobre os outros sintetizam-se em maiores unidades, em totalidades. Isto é um tipo de síntese prática, a qual, evidentemente, costuma se manifestar até um determinado grau em cada patamar ontológico, mas que, no ser social, experimenta uma intensificação qualitativa. Através disso, aqui, consuma-se uma adaptação ativa ao ambiente, experimenta-se antes de uma extraordinária intensificação não apenas da quantidade de complexos operantes — relativamente — independentes, mas também de suas sínteses e seu atuar-conjunto em sínteses de tipo sempre mais elevado, até gradualmente começarem a se desenvolver formas processuais concretamente operantes para sua totalidade (*Gesamtheit*) (para a humanidade toda).

Com isto, gradualmente, está emergindo uma totalidade toda nova, a do gênero humano, e com ele, por último, um mundo ambiente autocriado. Apenas quando este for levado a cabo em concreta plenitude pelos seres humanos, completa-se a categoria da totalidade no gênero humano. Todavia, muito antes, em épocas em que nem sequer se tinha a capacidade de antever suas determinações as mais gerais, vimos com que profundidade e intensidade se diferencia essa forma de totalidade de todos os modos precedentes de síntese de processos irreversíveis isolados ou combinados em complexos. E, para começar com um fato já tornado indubitável, nossa Terra é seguramente uma totalidade — claro, relativa — que, mesmo sendo permanentemente influenciada por efeitos externos e por sua vizinhança, enquanto totalidade das forças existentes em sua esfera que operam conjunta e opositivamente, atravessou por uma história própria de desenvolvimento em sua totalidade (*Ganzheit*). Nesse sentido, a totalidade da humanidade, que se desdobra enquanto totalidade movida irreversivelmente, parece pertencer com seu mundo à mesma conexão categorial e, como substância desse ser, igualmente possui uma história própria, tal como seu fundamento material, o planeta Terra.

Apenas quando consideramos essa geral, última, conexidade categorial, simultaneamente com as diferenças e oposições qualitativas na

Seinsbeschaffenheit beider irreversiblen Prozesse betrachten, rücken die spezifischen Seinsbestimmungen des gesellschaftlichen Seins in die richtige Beleuchtung. Schon innerhalb des Naturseins der organischen Welt zeigt sich eine scharfe qualitative Unterscheidung zur anorganischen. Die miteinander im einheitlichen Prozeß verbundenen Einzelkomplexe (die ihrerseits gleichfalls Synthesen prozessierender Komplexe sind) bilden eine im Gesamtsein faktisch verbundene konkrete Totalität, die wir eben mit dem Begriff Erde (als gedankliche Reproduktion eines tatsächlich als Einheit funktionierenden Gesamtkomplexes) zu bezeichnen pflegen. Die hier entstehenden seinshaften Wirkungseinheiten haben also — bei allen Beschränkungen, die der Anerkennbarkeit solcher Kategorien auf diesem Seinsniveau im Wege stehen — nicht nur ein Ansichsein, sondern auch ein distinktes Fürsichsein. Im organischen Sein scheint eine solche kategorielle Bestimmtheit bereits viel problematischer. Jede Gattung von Lebewesen ist in prägnanter seinshafter Weise Gattung, als dies im unorganischen Sein zustande kommen konnte. Schon die relativen Divergenzen in den ontogenetischen und phylogenetischen Prozessen innerhalb der Gattungsentwicklung zeigen, daß die Seinsbeziehung zwischen Gattung und Einzelexemplar komplizierter und— wenn dieser Ausdruck gestattet ist — intimer, innerlicher beschaffen ist als auf dem früheren Seinsniveau. Dagegen ist die reale, seinsmäßige Totalität der Gattungen, die die Totalität der organischen Natur als Seinsweise konstituieren, als Seinsvereinheitlichungen, also als nicht nur an sich, sondern zugleich fürsichseiende Totalitäten weitaus problematischer, als dies in der anorganischen Natur der Fall sein konnte. Daß in den konkret so verschiedenen Gattungsentwicklungen weitgehend ähnliche (und in der Ähnlichkeit der irreversiblen Prozesse die Annäherung an die Identität streifende) Prozesse wirksam sind, hat das wissenschaftlich erkennende Denken feststellen können. Seinsmäßig erscheint dies jedoch bloß in den konkreten Gattungen, nicht als Fürsichsein ihres realen Gesamtseins.

Die Entstehung des gesellschaftlichen Seins, das Menschwerden des Menchen knüpft in seinsmäßig notwendiger Weise hier an. Freilich von Anfang an so, daß das Menschwerden, die aktive (arbeitsmäßige) Anpassung an die Umwelt von allem Anfang an eine Tendenz zum Sich-Erheben über die biologische Determiniertheit, ein sukzessives, wenn auch nie vollendbares Sich-Loslösen von dieser in sich birgt.

Die beginnende Befreiung von der in ihrer Ganzheit unaufhebbaren biologischen Determination auch des Menchenlebens führt zu den seinsmäßigen Folgen, daß die offenbar auf verschiedenen Punkten entstehenden kleinen Gesellschaften in ihren letzthinnigen seinsmäßigen Bestimmungen keine Vermehrung der Gattun-

qualidade ontológica concreta dos dois processos, movemo-nos para o esclarecimento correto da específica determinação ontológica do ser social. Já no interior do ser natural do mundo orgânico mostra-se uma aguda diferenciação qualitativa para com o inorgânico. Os processos singulares, ligados um com o outro em um processo unitário (que, por seu lado, também são igualmente sínteses de complexos processuais) formam um ser como um todo factualmente combinado em totalidade concreta, que nós costumamos denominar justamente com o conceito Terra (como reprodução no pensamento de uma unidade de fato que funciona como um complexo como um todo). As unidades ontológicas aqui operantes — apesar de todas limitações que se colocam no caminho da reconhecibilidade de tais categorias nesse nível de ser — possuem, portanto, não apenas um ser-em-si, mas também um distinto ser-para-si. No ser orgânico, uma tal determinabilidade categorial parece já muito problemática. Todo gênero dos seres vivos é um modo de gênero mais ontologicamente conciso do que pôde ocorrer no ser inorgânico. Já as relativas divergências nos processos ontogenéticos e filogenéticos no interior do desenvolvimento do gênero mostram que a relação ontológica entre gênero e exemplar singular é mais complexa e — se for permitida esta expressão — é mais íntima, mais interior que no nível ontológico precedente. Em contrapartida, a totalidade real, ontológica, dos gêneros que constituem a totalidade da natureza orgânica enquanto modo de ser, como unificações-ontológicas, portanto não apenas como totalidades em si, mas, ao mesmo tempo, existentes-para-si, é muito mais problemática do que pôde ser no caso da natureza inorgânica. Que, nos desenvolvimentos dos gêneros, no concreto tão diferentes, são operantes processos amplamente similares (que, na similaridade dos processos irreversíveis podem tangenciar a identidade), o pensamento científico já pôde constatar. Todavia, ontologicamente aparece apenas nos gêneros concretos, não como ser-para-si do seu real ser como um todo

O surgimento do ser social, o tornar-se-humano do ser humano, conecta-se aqui de modo ontologicamente necessário. Todavia, desde o início, o tornar-se-humano, a ativa (na medida do trabalho) adaptação ao ambiente, traz em si uma tendência a elevar-se acima da determinabilidade biológica, em sucessivos, ainda que jamais completáveis, destacar-se desta.

A inicial libertação, insuperável em sua totalidade (*Ganzheit*), da determinação biológica também da vida humana conduz às consequências ontológicas de que as pequenas sociedades, frequentemente surgidas em diferentes pontos, em suas determinações ontológicas últimas não produzem nenhuma

gen hervorbringen. Die Menschengattung ist an sich einheitlich, enthält jedoch zugleich auch die Tendenz, diese Einheitlichkeit faktisch zu verwirklichen. Die außerordentlichen Unterschiede in den Ausgangspunkten, in den Entwicklungsweisen bringen zwar deutlich sichtbare und feststellbare Differenzierungen hervor, diese sind aber letzten Endes doch in der entstehenden Arbeit und ihren Folgen fundiert, sind also gesellschaftlicher Art, sie können daher nicht mehr zu biologischen Gattungsdifferenzierungen führen. Die Tatsache, daß Klima, Lebensweise, Lebensumstände etc. auch bestimmte biologische Unterschiede herbeiführen oder konservieren (z. B. Hautfarbe), ändert an der Haupttendenz des Prozesses, in welchem die Menschengattung sich konstituiert, nichts Entscheidendes. Denn während Bewahrung, Untergang, Veränderung einer Tiergattung ein biologischer Prozeß innerhalb der Seinsentfaltung je einer Gattung ist, sind die einzelnen, größeren oder kleineren Gesellschaften (auch Gesellschaftsgruppen), deren Totalität die Menschengattung objektiv ausmacht, in gesellschaftlicher Hinsicht — letzten Endes — nicht gegeneinander endgültig abgegrenzt. Ob sie vollständig ineinander verschmelzen, wie Normannen und Sachsen in England oder als Nationen (Nationalitäten) nebeneinander bestehenbleiben, wie Schotten, Waliser etc., gleichfalls in England, ist ein Problem der gesellschaftlichen Entwicklung, die das allgemeine Entwicklungsmoment (Zurückweichen der Naturschranken) kaum berührt und der Regel nach auf konkrete Tendenzen in der ökonomisch-sozialen Entwicklung der betreffenden Menschengruppen zurückführbar ist.

So ist der Prozeß der Integration der in getrennten Gesellschaften lebenden, Menschen vom Stamm zur Nation, von Nation zur Menschheit ein Prozeß, der sich in der Gesellschaft, als Wandlung der gesellschaftlichen, der ökonomischen Kategorien (das Zurückweichen der Naturschranken ist ja ebenfalls ein gesellschaftlicher Prozeß) abspielt. Der gesellschaftliche Prozeß, als aktive Anpassung des Menchen an seine Umwelt, als Verwandlung dieser Umwelt in eine den gesellschaftlichen Bedürfnissen dienende Seinsgrundlage, hat zur Folge, daß die dabei jeweils in Wirksamkeit tretenden konkreten gesellschaftlichen Einheiten (relative Totalitäten) von vornherein keine so endgültig fixierte Beschaffenheit besitzen, die sich mit der der tierischen Gattungen vergleichen ließe, sondern in ihrer inneren Struktur, in ihren Beziehungen zueinander ununterbrochenen Wandlungen unterworfen sind. Die überwiegend verändernden Kräfte sind dabei stets Beschaffenheiten und Entwicklungstendenzen der jeweiligen Ökonomie, also der gemeinsamen Gattungsmäßigkeit. Engels hat richtig gezeigt, daß eine so anfängliche, so wichtige und allgemein verbreitete Gliederungsweise der Gesellschaften, wie die auf dem Gegensatz von Freien und Sklaven beruhende, gerade

ampliação dos gêneros. O gênero humano é em si unitário, contém, contudo, ao mesmo tempo, a tendência de realizar factualmente esta unitariedade. As extraordinárias diferenças nos pontos de partida e nos modos de desenvolvimento produzem de fato diferenciações nitidamente visíveis e constatáveis, as quais, por último, são fundadas no trabalho emergente e em suas consequências; são, portanto, de tipo social e, por isso, não podem mais conduzir a diferenciações biológicas do gênero. O fato de que o clima, o modo de vida, as circunstâncias de vida também causem determinadas diferenças biológicas ou as conservem (p. ex., cor da pele), nada altera de decisivo na tendência principal do processo em que se constitui o gênero humano. Pois, enquanto a preservação, o desaparecimento ou a modificação de um gênero animal é um processo biológico no interior do desdobramento ontológico de um gênero, as sociedades singulares, maiores ou menores (mesmo grupos sociais), cuja totalidade perfaz objetivamente o gênero humano, do ponto de vista social não são — por último — definitivamente demarcadas umas contra as outras. Se elas se amalgam completamente, como os normandos e saxões na Inglaterra ou, enquanto nações, (nacionalidades) permanecem lado a lado, como os escoceses, galeses, etc., na mesma Inglaterra, é um problema do desenvolvimento social que escassamente toca o momento geral de desenvolvimento (afastamento das barreiras naturais) e normalmente é atribuível às tendências concretas no desenvolvimento socioeconômico dos respectivos grupos humanos.

Portanto, o processo de integração dos que vivem em sociedades apartadas, seres humanos da tribo à nação, da nação à humanidade, é um processo que ocorre na sociedade como mudança das categorias sociais, econômicas (o afastamento das barreiras naturais é, igualmente, um processo social). O processo social, como ativa adaptação do ser humano ao seu mundo ambiente, como transformação desse mundo ambiente em uma base ontológica a serviço das necessidades sociais, tem por consequência que, com isso, as unidades sociais concretas (totalidades relativas) que entram em operatividade mútua não possuam, desde o início, uma qualidade definitivamente fixa que se possa comparar aos gêneros animais; ao contrário, em sua estrutura interna, em suas relações mútuas, estão sujeitas a transformações ininterruptas. As forças transformadoras preponderantes são sempre as qualidades e tendências de desenvolvimento da respectiva economia, portanto, da generidade comum. Engels mostrou corretamente como, para um modo de arranjo tão inicial, tão importante e disseminado em geral das sociedades, como o baseado no contraste entre livres e escravos, pressupõe precisamente a

die Produktivität der Arbeit voraussetzte bei der der Mensch mehr hervorzubringen fähig ist, als seine eigene Reproduktion erfordert.[254]

Diese Entwicklungen sind sehr verschieden geartet. Der Marxismus hat sich wesentlich mit der Theorie der Entstehung, der Vorgeschichte und Geschichte des Kapitalismus beschäftigt. Freilich waren sich die Begründer des Marxismus darüber ganz im klaren, daß diese Entwicklungslinie in der Menschheitsgeschichte keineswegs die einzige ist; bei ihnen sind die Hauptprinzipien der sogenannten asiatischen Produktionsweise, wenn auch skizzenhaft und andeutend, doch in ihren wesentlichsten Zügen ausgearbeitet. Erst die Stalinsche Vulgarisierung des Marxismus hat diesen Erkenntniszugang durch die Dekretierung eines nie existierenden chinesischen »Feudalismus« ersetzt. Das niedrige Niveau der offiziellen, sich marxistisch nennenden Theorien zeigt sich auch darin, daß bei allen scharfen taktischen Oppositionen gegen »Moskau« auch die chinesische »Theorie« diesen nie existierenden »Feudalismus« als Grundlage akzeptiert hat. Dabei ist es klar, daß jeder Versuch, die Probleme der »dritten Welt« theoretisch zu bewältigen, in abstrakte Phrasenhaftigkeit auslaufen muß, solange die Verschiedenheiten der afrikanischen, arabischen, südamerikanischen etc. Entwicklungen nicht auf ihre wirkliche ökonomische Basis marxistisch zurückgeführt, in ihren echten Entwicklungslinien marxistisch analysiert werden. Da der heutige Marxismus noch nicht einmal zu einer richtigen Analyse selbst der europäisch-nordamerikanischen kapitalistischen Etappe der Gegenwart vorgedrungen ist, kann dies hier nur als theoretische Forderung einer Renaissance des Marxismus gestellt werden. Auf die Probleme selbst einzugehen verbietet sich hier; diese müssen Gegenstände konkret wissenschaftlicher Forschungen werden.

Bei all diesen Schranken unserer gegenwärtigen realen Einsicht in diesen Problemkreis ist es doch möglich, die allerallgemeinsten gemeinsamen Züge solcher Entwicklungen in ihrer wahren Seinsmäßigkeit ins Auge zu fassen. Wie wir wiederholt gezeigt haben, hat Marx das ontologisch Allerentscheidendste der mit der Gesellschaft entstehenden Seinsform, indem er die Arbeit als ihre realpraktische Basis bezeichnet, dahin bestimmt, daß die Gattungsmäßigkeit erst in ihr aufhört, eine bloß stumme (d. h. rein naturhafte) zu sein. Das Aufhören dieser Stummheit ist jedoch (ebensowenig wie die Entstehung der Arbeit, der teleologischen Setzungen mit ihren Alternativentscheidungen) keineswegs ein fertiges Ergebnis des als qualitativer Sprung entstehenden gesellschaftlichen Seins; es ist vielmehr bloß der Ausgangspunkt eines langwierigen und widerspruchsvollen Entwicklungsprozesses, der in unserer Gegenwart zwar übersichtlicher geworden

254 {104} Engels: Ursprung der Familie ..., Moskau-Leningrad 1934, S. 39 und 155/156.

produtividade do trabalho, pela qual o ser humano produz mais do que demanda sua própria reprodução.[255]

Esses desenvolvimentos são muito variavelmente dispostos. O marxismo se ocupou essencialmente com a teoria do surgimento, da pré-história e da história do capitalismo. Todavia, os fundadores do marxismo tinham sobre isso muito claro que essa linha de desenvolvimento na história da humanidade de maneira alguma é a única; formularam, ainda que de modo esquemático e impreciso, os princípios mais importantes do assim denominado modo de produção asiático em seus traços essenciais. Apenas a vulgarização stalinista do marxismo substituiu essa via ao conhecimento pela decretação de um »feudalismo« chinês que jamais existiu. O baixo nível das teorias oficiais, que se denominam marxistas, mostra-se também em que, apesar de toda aguda oposição tática a »Moscou«, também a »teoria« chinesa aceitou como base este »feudalismo« jamais existente. Com isso é claro que toda tentativa de dominar teoricamente o problema do »Terceiro Mundo« tem de desembocar em fraseologia abstrata enquanto as dissimilaridades dos desenvolvimentos africano, árabe, sul-americano, etc., não forem remetidas, marxisticamente, à sua base econômica real, enquanto não forem marxisticamente analisadas em sua autêntica linha de desenvolvimento. Já que o marximo de hoje nem sequer avançou para uma análise correta da própria etapa presente do capitalismo europeu-norteamericano, isto apenas pode ser posto aqui como demanda teórica a um renascimento do marxismo. É impossível aqui entrar nesses problemas enquanto tais; eles devem ser objetos de investigações científicas concretas.

Apesar de todos esses limites ao nosso discernimento real atual nesse círculo de problemas, é todavia possível considerar os traços comuns mais gerais de tais desenvolvimentos em sua verdadeira ontologicidade. Como mostramos repetidamente, Marx descreveu o ontologicamente mais decisivo de tudo no surgimento da forma de ser da sociedade ao descrever o trabalho como sua base prático-real, daqui determinando que, apenas nele, a generidade deixa de ser uma meramente muda (isto é, puramente natural). Contudo, o cessar desse mutismo não é (tal como o surgimento do trabalho, das posições teleológicas com as suas decisões alternativas) de maneira alguma um resultado acabado do ser social surgido como salto qualitativo; é, ao contrário, o mero ponto de partida de um processo de desenvolvimento lento e pleno de contradições, que em nosso presente se tornou mais claro

255 {104} Engels: A origem da família, da propriedade e do Estado. Expressão Popular, São Paulo, 2012, p.3 e 133-4.

ist, als er früher war, aber noch weit davon entfernt ist, jene seiner immanenten Möglichkeiten, deren Existenz als Faktoren der Entwicklung schon ihr bisheriger Ablauf klar zum Ausdruck bringt, verwirklicht, seiend gemacht zu haben. Betrachtet man diesen Menschwerdungsprozeß im Entstehen einer nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit in der Totalität ihres bisherigen Ganges, so zeigt es sich, daß die die Stummheit ablösende »Gattungsperiode« sich als eine widerspruchsvolle Doppelbestimmung zum Ausdruck bringt. Einerseits ist jede ihrer Äußerungen, von den einfachsten Werkzeugen über Regelungsformen der entstehenden Gesellschaftlichkeit bis zu den scheinbar von der Wirklichkeit bereits losgelösten höchsten Formen der menschlichen Aktivität, Denk- und Empfindungsfähigkeit inhaltlich vom Umkreis bis zum Inhalt selbst auf die Bewältigung der Umwelt gerichtet, die menschliche Anpassung jeweils aktiv zu verwirklichen bestrebt; d. h. alle Akte tragen, in nicht ablösbarer Weise die Kennzeichen ihres gesellschaftlichen hic et nunc an sich, sie alle besitzen also eine raumzeitliche, eine historische Einmaligkeit. Andererseits und in einem davon untrennbaren Zugleich haben alle diese sich so entwickelnden Ausdrucksweisen der nicht mehr stummen menschlichen Gattungsmäßigkeit eine gleichfalls unaufhebbare Tendenz auf letzhinnige Einheitlichkeit, zu spontan aus dem gesellschaftlichen Sein entstandenen Entsprechungen, die eine generelle Verständlichkeit dieser »Sprachen« untereinander seinsmäßig nicht nur allgemein ermöglichen, die aber auch, wo die gesellschaftlich-geschichtlichen Umstände dies erfordern und hervorbringen, in der gesellschaftlichen Praxis ihre wechselseitige Beeinflussung bis zur Verschmelzung zustande bringen können.

Wenn nun von dieser »Sprache« der entstehenden menschlichen Gattungsmäßigkeit etwas konkretisierend, obwohl recht allgemein gesprochen werden soll, so äußert sie sich vor allem im Prozeß und in den Ergebnissen der Arbeit selbst. Selbstverständlich zeigen sich überall die Einmaligkeitszüge der jeweilig konkreten Genesis, es ist jedoch auffällig, wie früh bereits der Tauschverkehr der Arbeitsprodukte (Werkzeuge mitinbegriffen) begonnen hat. Wenn wir nun diese Tatsache im Lichte des hier behandelten Problemkreises betrachten, so ergibt es sich rein seinsmäßig, daß ein Tauschverkehr unmöglich wäre, wenn die Arbeitsprodukte nicht eine für unter sich verschiedene Gesellschaftsgruppen gleicherweise verwirklichbare praktische Brauchbarkeit besäßen, wenn sie also — letzten Endes — nicht eine in dieser Hinsicht gemeinsame »Sprache« besitzen würden. Die schon früh einsetzende Verallgemeinerung im Gebrauch neuer Errungenschaften (man denke an die weitverbreitete, gemeinsame Existenz von Stein, Bronze, Eisen als Rohmaterial der Arbeit, an die Verbreitung des Geldes als Instrument eines generell gewordenen Tauschsystems, an die relativ geringe Zahl der Materien, die

que outrora, mas que está ainda distante de tornar existentes, realizadas, aquelas suas possibilidades imanentes, cuja existência como fatores do desenvolvimento já se expressa claramente no decurso até aqui. Considerado esse processo-de-devir-humano no surgir de uma generidade não mais muda na totalidade de seu caminhar até aqui, mostra-se que o »período genérico« que substitui o do mutismo expressa uma dupla determinação plena de contradição. Por um lado, cada uma das suas expressões, dos instrumentos mais simples sobre as formas de regulamentação da socialidade nascente, até as mais elevadas formas de atividade humana, aparentemente apartadas da realidade, como a capacidade de pensar e de sentir conteudisticamente desde o entorno até o próprio conteúdo do domínio do ambiente, estão voltadas para a, sempre ativa, adaptação humana; isto é, todos os atos carregam, de modo indissociável, as marcas do seu *hic et nunc* social em si, portanto, todos eles possuem uma histórica unicidade temporal-espacial. Por outro lado, e disto ao mesmo tempo inseparável, todos estes modos de expressão que assim se desenvolveram da não mais muda generidade humana têm, da mesma maneira, uma tendência, igualmente inexorável à unitariedade última, à correspondências (*Entsprechungen*) espontaneamente surgidas no ser social, as quais ontologicamente não apenas possibilitam em geral uma inteligibilidade desta »linguagem« de um com o outro, como ainda, onde a situação histórico-social isto requer e produz, na práxis social sua influência recíproca pode levar à fusão.

Se, agora, deve ser dito algo concretizador, embora justificadamente geral, dessa »linguagem« da emergente generidade humana, é que ela se manifesta antes de tudo no processo e nos resultados do próprio trabalho. Evidentemente, manifesta-se por todos os lugares esses traços de unicidade da respectiva gênese concreta; chama a atenção, todavia, quão cedo teve já de início a troca dos produtos do trabalho (ferramentas incluídas). Se, agora, consideramos esse fato à luz do círculo de problemas aqui tratados, resulta pura e ontologicamente que uma troca seria impossível se os produtos do trabalho não possuíssem, para diferentes grupos sociais, uma mesma utilidade realizável na prática, se, portanto, eles — por último — não possuíssem, neste sentido, uma »linguagem« comum. A generalização no uso de novos avanços, que se iniciou já cedo (pense-se na amplamente difundida existência comum de pedra, bronze, ferro como matéria-prima do trabalho e na difusão do dinheiro como instrumento de um sistema de trocas tornado geral, no relativamente pequeno número de materiais que figuravam

als Geld figurierten etc.), die zweifellos vorhandenen großen Unterschiede verschiedener Gruppen, Gebiete etc. in ihrer ökonomischen Entwicklung können diese Tendenzen zu einer »gemeinsamen Sprache« in den letzten Grundlagen der Ökonomie nicht völlig aufheben. Natürlich dürfen dabei die Unterschiede, ja Gegensätze der einzelnen konkreten Verwirklichungen nie vergessen werden, die Grundtatsache jedoch, daß im Stofwechsel der Gesellschaft mit der Natur die jeweils möglichen optimalen Möglichkeiten eine Tendenz, sich auf die Dauer durchzusetzen, haben, ergibt sich aus dem auf teleologische Setzungen fundierten Wesen der Arbeit. Und aus dieser Tendenz ergibt sich, daß in der ökonomischen Entwicklung (Arbeitsteilung etc. mitinbegriffen) sich in diesem Sinn, bei allen Unterschieden, je Gegensätzen, eine solche gemeinsame »Sprache« der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit sich als Tendenz durchgesetzt hat.

Diese ontologische Grundtendenz äußert sich, wenn möglich, noch deutlicher in der Sprache im eigentlichen Sinn. Daß ihre Entstehung mit den primitivsten Erfordernissen von Arbeit und Arbeitsteilung eng zusammenhängt, ist allgemein bekannt. Freilich simultan mit der ebenso evidenten Tatsache der unermeßlich scheinenden Vielfältigkeit der Sprachen selbst und ihrer qualitativen Differenzen untereinander vom Wortinhalt bis zur grammatikalischen Struktur. Dabei darf jedoch ein — praktisch bereits allgemein bewährtes — Moment nicht vernachlässigt werden: alle diese Differenzen besitzen eine in der Praxis erprobte Einheitlichkeit; sie sind ausnahmslos transportabel, d.h. übersetzbar. Der quantitativen und qualitativen, äußeren wie inneren Vielheit der Sprachen steht das Moment ihrer Übersetzbarkeit ergänzend gegenüber. Übersetzbarkeit setzt jedoch innerhalb der vielfachen Verschiedenheiten wesentliche Momente eines letzthin gemeinsamen Gehalts voraus. Im Mittelpunkt dieser Momente steht, daß alle Wörter daraufhin gesetzt wurden, um die Gattungsmäßigkeit der Gegenstände zum Ausdruck zu bringen; nur die Nuancen des Satzbaus, der Wörterkombination etc. vermögen diese allgemeine Gattungsmäßigkeit, die allen Sprachen gemeinsam ist, gegebenenfalls zur Besonderheit beziehungsweise zur Einzelheit weiterzuführen. Diese fundamentale Allgemeinheit, die eben darum auch eine Basis für unmittelbar große Verschiedenheiten ist, drückt sich in allen Sprachen auch darin aus, daß ihr innerer Aufbau stets eine bestimmte generelle Typik des auf der Arbeit beruhenden, aus der Arbeit heraus sich differenzierenden Menschenlebens zum Ausdruck bringt: das Subjekt und seine Aktionen, deren raumzeitliche Differenzierung, die Beziehung von Subjekt und Objekt, des Subjekts zu anderen Subjekten etc. bilden, wenn wir die Sprache als wichtigen Faktor des gesellschaftlichen Seins betrachten, die Grundlagen einer jeden Sprachstruktur. Daß diese Strukturen in den verschiedenen Sprachen verschiedene konkrete Ausdrucksweicomo dinheiro, etc.), as grandes diferenças em seus desenvolvimentos econômicos, sem dúvida existentes, entre distintos grupos, esferas, etc., em seu desenvolvimento econômico não podem superar completamente essas tendências a uma »linguagem comum« nas bases últimas da economia. Naturalmente, as diferenças, mesmo as oposições, das realizações concretas singulares não podem ser esquecidas; todavia, o fato fundamental de que no metabolismo da sociedade com a natureza as respectivas ótimas possibilidades possíveis têm uma tendência a se afirmar no longo prazo, eleva-se da essência, fundada pelas posições teleológicas, do trabalho. E desta tendência se eleva que, no desenvolvimento econômico (divisão do trabalho, etc., inclusa), afirmou-se, neste sentido, como tendência uma tal »linguagem« comum da generidade não mais muda, apesar de todas as diferenças e até oposições.

Esta tendência ontológica fundamental se manifesta ainda mais nitidamente, se possível, na linguagem em sentido próprio. Que seu surgimento está estreitamente ligado às demandas mais primitivas do trabalho e da divisão do trabalho, é reconhecido em geral. Claro, simultaneamente ao fato igualmente evidente da enorme mutiplicidade aparente da própria linguagem e suas recíprocas diferenças qualitativas, do conteúdo das palavras até a estrutura gramatical. Com isto, todavia, não pode ser negligenciado um momento — já verificado na prática em geral: todas essas diferenças possuem uma comprovada unitariedade na práxis; são, sem exceção, transportáveis, *i.e.*, traduzíveis. À variedade quantitativa e qualitativa, externa e interna, da linguagem, contrapõe-se complementarmente o momento de sua traduzibilidade. Traduzibilidade, contudo, que, no interior das múltiplas dissimilaridades, pressupõe momentos essenciais de um teor por último comum. No ponto central desses momentos está que todas as palavras foram assim postas para expressar a generidade dos objetos; apenas as nuances das sentenças, a combinação das palavras, etc., tornam possível conduzir, quando for o caso, essa generidade universal, que é comum a todas as linguagens, à particularidade ou mesmo à singularidade. Esta generalidade fundamental, que por isso mesmo é a base para grandes, imediatas diversidades, expressa-se em todas as línguas também no fato de que sempre sua estrutura interna expressa um determinado típico geral que se baseia no trabalho, diferenciadas vidas humanas que se expressam a partir do trabalho: o sujeito e suas ações, sua diferenciação temporal-espacial, a relação de sujeito e objeto, do sujeito com outros sujeitos, etc., formam, quando observamos a linguagem como importante fator do ser social, as bases de cada estrutura de linguagem. Que essas estruturas recebam distintos modos concretos de expressão

sen erhalten, ist ein wichtiges Moment ihrer jeweiligen spezifischen Beschaffenheit, ihrer Geschichte, ändert aber an diesen Feststellungen nichts. (Daß z. B. bestimmte Relationen in der einen Sprache als Präpositionen, in der anderen als Suffixe gestaltet werden, mag vom Standpunkt der Sprachwissenschaft noch so wichtig sein, bleibt aber für die hier festgestellte Gemeinsamkeit irrelevant.) So entstehen die untereinander stark, qualitativ verschiedenen Sprachen, deren Verschiedenheit in der Menschheitsentwicklung eine bedeutsame Rolle gespielt hat und noch spielt, deren Verschiedenheit diese Menschheitsentwicklung möglicherweise nie aufheben wird, die jedoch vom hier entscheidenden Gesichtspunkt der universellen Entwicklung der Gattung betrachtet als Momente in der objektiven Einheit dieses irreversiblen Prozesses figurieren. Daß auch die gegenwärtige Vielheit der Sprachen bereits das Ergebnis eines langwierigen Integrationsprozesses ist, der Lokalsprachen, Dialekte etc. allmählich zu nationalen Sprachen synthetisiert hat, verstärkt noch die Realität des von uns aufgezeigten Prozesses. Die Sprache, als unentbehrliches Medium der nur gesellschaftlich möglichen Kommunikation, des Zusammenwirkens und Zusammenlebens schon im Alltag des gesellschaftlichen Seins, ist gerade in dieser letzthinnigen Einheitlichkeit ein Zeichen der gleichfalls letzthinnigen Einheitlichkeit des neuen, nicht mehr stummen Gattungsprozesses selbst.

Ebenso prägnant wie Arbeit und Sprache zeigt die aus dem Arbeitsprozeß herauswachsende und allmählich zu einer scheinbar völligen Selbständigkeit heranwachsende Wissenschaft diese Art der Einheitlichkeit im Prozessieren. Um die Wissenschaften in ihrer seinsmäßigen Genesis richtig zu verstehen, müssen wir von jenem Moment der teleologischen Setzung in der Arbeit ausgehen, wonach diese nach Marx nur vollzogen werden kann, wenn ihr erstrebtes Ergebnis, das Ziel der Setzung im Kopfe des Menchen schon vor dem Akt des Setzens fertig vorliegt. (Daß Arbeitserfahrungen zuweilen eine Änderung auch während des Verwirklichungsprozesses durchsetzen können, ändert an der allgemeinen Geltung dieses Tatbestandes nichts.) Daß dieses der Arbeit vorangehende geistige »Planen« anfangs eine bloße Sammlung und Anwendung von Erfahrungen war, versteht sich ebenso von selbst, wie daß — im Laufe der Vervollkommnung des Arbeitsprozesses — dieses der Setzung selbst vorangehende Durchdenken von Zielsetzung und Verwirklichungsmittel sich verallgemeinern und mit der Entwicklung der Arbeitsteilung auch verselbständigen mußte.

Die[256] ökonomisch-gesellschaftliche Trennung der geistigen Arbeit von der physischen gehört zu den wichtigsten Tatsachen der Entwicklung der Menschengattung. Wenn wir vorerst nur die sich — letzten Endes — auf den Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur beziehende Seite dieses Prozesses beachten, so spielt

256 {Nota da tradução} Aqui, no manuscrito (p.198), há uma palavra, talvez »hier«, grifada com lápis grafite. Tanto Scarponi (p.199) quanto Benseler a desconsideraram. O mesmo fizeram Vaisman (p.236) e Monville (p.252).

é um momento importante de sua respectiva qualidade específica, de sua história, mas nada altera nessas constatações. (Que, p. ex., determinadas relações venham organizadas em uma língua como preposições, na outra como sufixos, pode mesmo ser um ponto importante para a linguística, mas permanece irrelevante para o comum aqui constatado). Assim surgem as línguas fortemente diferenciadas qualitativamente entre si, cuja diversidade desempenhou e ainda desempenha um papel significativo no desenvolvimento da humanidade, cuja diversidade o desenvolvimento da humanidade possivelmente jamais superará, mas que, desde o ponto de vista aqui decisivo do desenvolvimento universal do gênero, figuram como momentos na unidade objetiva deste processo irreversível. Que mesmo a atual multiplicidade das línguas já é o resultado de um longo processo de integração, o qual sintetizou gradualmente em línguas nacionais as línguas locais, dialetos, etc., ainda corrobora a realidade do processo por nós indicado. A linguagem, como meio indispensável da comunicação, da colaboração e da vida conjunta, apenas possíveis socialmente, já na vida cotidiana do ser social é precisamente nesta unitariedade última um traço da igualmente última unitariedade do novo, não mais mudo, processo genérico enquanto tal.

Tão concisamente quanto o trabalho e a linguagem, a ciência, que cresce do processo de trabalho e que gradualmente cresce para uma aparente plena independência, mostra-nos esse tipo de unitariedade em processamento. Para compreender corretamente as ciências em sua gênese ontológica, devemos partir daquele momento da posição teleológica no trabalho, o qual apenas pode ser executado, segundo Marx, quando seu resultado almejado, a finalidade da posição, já existe pronto na cabeça do ser humano antes do ato de pôr. (Que experiências de trabalho possam por vezes impor uma alteração mesmo durante o processo de realização, em nada altera da validade geral deste estado de fato.) Que este »plano« espiritual que antecede o trabalho era, no início, uma simples coleta e aplicação de experiências, é por si só tão compreensível quanto que — no curso do processo de trabalho — esse exame prévio da posição de finalidade e dos meios de realização teve de se generalizar e, com o desenvolvimento da divisão do trabalho, também se independentizar.

A separação socioeconômica do trabalho espiritual do trabalho físico pertence a um dos fatos mais importantes do desenvolvimento do gênero humano. Se, por agora, apenas considerarmos o aspecto desse processo que se refere -- por último -- ao metabolismo da sociedade com a natureza, o

dabei das Entstehen von Mathematik und Geometrie eine entscheidende Rolle. Wir heben hier nur jene Momente hervor, die mit unserer gegenwärtigen Frage, der Entwicklung der menschlichen Gattungsmäßigkeit unmittelbar zusammenhängen. Dem Prinzip nach entsteht hier eine der größten Wendungen im menschlichen Bewußtsein: die Ausbildung der Fähigkeit des Denkens, sich von den Schranken der eigenen biologischen (und darum psychologischen) unmittelbaren Einstellungen zum Sein bewußtseinsmäßig loszulösen, eine desanthropomorphisierende Einstellung zur Wirklichkeit in sich auszubilden. Die arbeitsmäßige Bewältigung der menschlichen Umwelt konnte sich nur auf diesem Wege entfalten und sich dabei bis zur immer adäquateren Erkenntnis der gesamten Umwelt erweitern. Aber auch bei einem derart — unmittelbar — sich im Subjekt abspielenden Prozeß zeigt die gesellschaftliche Entwicklung eine ähnliche Einheitlichkeit des Entwicklungsweges, wie auf allen unmittelbar bloß praktischen Gebieten. Natürlich ist auch die wissenschaftliche Entwicklung, je nach Formationen etc., sehr differenziert; natürlich kommt es immer wieder vor, daß Irrtümer sich sogar jahrhundertelang konservieren (z.B. Astrologie), daß jedoch das, was wir auf dem Niveau des Alltagslebens in der Sprache als »Übersetzbarkeit« festgestellt haben, auch hier, sogar in gesteigertem Maße, vor sich geht. Die Allgemeinheit der mathematischen, der geometrischen »Sprache« zeigt sogar eine noch weitergehende Homogenität, eine noch weitergehende Konvergenz sowohl in der Erkenntnis der richtigen Zusammenhänge wie in der Widerlegung der falschen. Daß auch auf diesen Gebieten eine sehr weitgehende Differenzierung, eine Ungleichmäßigkeit der konkreten Entwicklungswege oft unmittelbar vorherrscht, ändert an der Eindeutigkeit der fundamentalen Tendenzen nichts Wesentliches.

Und selbst auf den Gebieten, die sehr stark von der geschichtlichen »Zufälligkeit«, von individuellen »Impulsen« beherrscht erscheinen, auf denen der institutionellen und persönlichen Richtlinien der menschlichen Aktivitäten, zeigt sich zwar unmittelbar eine fast unübersehbar scheinende Vielfältigkeit ihrer Formen und Inhalte. Werden aber diese — im Zusammenhang mit den konkreten Seinsproblemen jener Gesellschaften, jener ökonomisch-historischen Zusammenhänge, in denen sie konkret wirksam werden — aus der Nähe betrachtet, so zeigt sich die auf anderen Gebieten bereits aufgezeigte letzthinnige Konvergenz auch hier. Ob man Staatsformen, Klassengliederungen, moralische Gebote oder Verbote, Tugenden oder Laster usw. nimmt, überall kommen allgemein typische Wesenszüge zum Vorschein, die in dem hier gebrauchten Sinne des Wortes als »übersetzbar« bezeichnet werden können. Sehr oft ist diese »Übersetzbarkeit« so offenkundig, daß gerade auf diesem scheinbar so subjektbedingten Gebiet jahrtausendelang

surgimento da matemática e da geometria desempenha um papel decisivo. Aqui destacaremos apenas aqueles momentos que se conectam imediatamente com nossa questão atual, o desenvolvimento da generidade humana. Por princípio, aqui emerge uma das maiores guinadas na consciência humana: a formação da capacidade do pensar, de conscientemente se destacar dos próprios limites da atitude imediata, biológica (e, por isso, psicológica) para com o ser, de formar em si uma atitude desantropomorfizante para com a realidade. O domínio do ambiente humano pelo trabalho pode, apenas por esta via, desdobrar-se e se ampliar para um conhecimento cada vez mais adequado do mundo ambiente como um todo. Mas, mesmo em um tal processo que tem lugar — imediatamente — no sujeito, o desenvolvimento social mostra uma unitariedade similar a dos caminhos de desenvolvimento como de todas as esferas de imediato meramente práticas. Naturalmente, o desenvolvimento da ciência é muito diferenciado segundo as formações, etc.; naturalmente, ocorre, repetidamente, de erros se conservarem até por séculos (p. ex., a astrologia), mas aquilo que constatamos da linguagem ao nível da vida cotidiana como »traduzibilidade« se apresenta, aqui, até mais intensamente. A generalidade da »linguagem« matemática, da geometria, mostra uma homogeneidade ainda mais avançada, uma convergência ainda mais avançada tanto no conhecimento das conexões corretas, como na refutação das falsas. Que mesmo nessas esferas prevaleça, com frequência imediatamente, uma diferenciação mais ampla, uma desigualdade dos caminhos concretos de desenvolvimento, nada altera de essencial da inequivocabilidade das tendências fundamentais.

E mesmo nas esferas das normas institucionais e pessoais das atividades humanas, que parecem muito fortemente dominadas pela »casualidade« histórica, pelos »impulsos« individuais, mostra-se imediatamente uma de fato quase incalculável aparente diversidade nas suas formas e conteúdos. Contudo, se consideramos isto mais aproximadamente — em conexão com os problemas ontológicos concretos das sociedades, das conexões histórico-econômicas as quais são concretamente operadas —, mostra-se também aqui a convergência última já demonstrada em outras esferas. Se se tomam formas de Estado, estrutura de classes, mandamentos ou proibições morais, virtudes ou vícios e assim por diante, por toda parte vêm à luz as características gerais típicas que podemos designar de »traduzíveis«, no sentido aqui empregado da palavra. Muito frequentemente esta »traduzibilidade« é tão manifesta que, precisamente desta esfera em aparência tão condicionada pelo sujeito,

während Dauerwirkungen von als vorbildlich empfundenen Verhaltensweisen entstehen.(Man denke an Sokrates, an Jesus von Nazareth etc.) Gerade hier sind die Gründe dieser »Übersetzbarkeit« am durchschaubarsten. Denn ob die handelnden Menschen dessen bewußt werden oder nicht, ist in jedem menschlichen Verhalten eine Richtung auf die Gattungsmäßigkeit enthalten. (Diese kann natürlich in bezug auf die jeweils vorherrschende auch eine negative sein.) Und in der Orientierung darauf kann nun sehr oft— unmittelbar individuell oder kollektiv — ein solches Zurückgreifen auf längst verschwundene und zumeist entsprechend uminterpretierte alte Verbindlichkeiten enthalten sein. Auch hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, diesen Komplex detailliert zu erfassen und darzustellen. Es kam nur darauf an, einzusehen, daß die letzthinnige Einheitlichkeit der Gattungsentwicklung auch hier nicht haltmacht, ja sich sogar in höchst prägnanten Formen zeigt.

Wenn wir bis jetzt diese generelle und permanente Tendenz in der Entwicklung der Gattungsmäßigkeit des Menchen sichtbar gemacht haben, müssen wir ein weitverbreitetes Vorurteil von vornherein ausschalten: das einer einheitlichen und direkten, gradlinigen Fortschrittlichkeit. Wir haben zwar überall auf die gesellschaftlich-geschichtliche Differenziertheit, auf die jeweils seiende historische Einmaligkeit all dieser Äußerungen immer wieder hingewiesen, diese Einschränkung könnte jedoch als nicht hinreichend begründet abgewiesen werden, wenn wir nicht auch hier auf die seinsmäßigen Grundlagen dieses Phänomens zurückgreifen würden. Es handelt sich um den ausschließlich kausalen Ablauf eines jeden historischen Geschehens, das in seiner Ganzheit nichts Teleologisches kennt. Das gesellschaftliche Sein unterscheidet sich zwar qualitativ von beiden ihm vorangegangenen naturhaften Seinsweisen dadurch, daß in ihm jeder von den Menschen selbst ausgehende Impuls eine teleologische Setzung zur Seinsgrundlage hat. Das ist natürlich ein unausschaltbares Moment zum Verstehen des gesellschaftlichen Seins als eigene Seinsweise. Es kann aber nicht richtig verstanden werden, wenn nicht zugleich in Betracht gezogen wird, daß die teleologische Setzung zwar imstande ist, durch praktisches Setzen von Ziel und Mittel die durch sie in Gang gesetzten kausalen Prozesse weitgehend zu modifizieren, niemals jedoch seinen kausalen Charakter seinsmäßig zu verändern. Es gibt eben nur kausale Prozesse, teleologische gibt es einfach nicht. Indem nun der teleologisch in Gang gesetzte Prozeß doch ein kausaler bleibt, geht seine genaue Bestimmtheit durch die Setzung nie über ein Annähern hinaus; er enthält immer auch Momente, die über die Setzung — positiv oder negativ — hinausgehen, die in bezug auf Richtung, Inhalt etc. von ihr abweichen etc. etc. Da auch diese irreversiblen Prozesse sich als gesellschaftliche abspielen, müssen sie selbst, ihre Einwirkungen auf die Men-

emergem modos de comportamentos cujos efeitos duradouros continuam por milênios (pense-se em Sócrates, Jesus de Nazaré, etc.). Precisamente aqui os fundamentos desta »traduzibilidade« são mais óbvios. Pois, tenham ou não disso consciência os seres humanos que agem, em todo comportamento humano está contido uma orientação para a generidade. (Esta pode, naturalmente, ser até mesmo uma negativa para com a, então, prevalecente.) E na orientação para isso, agora, muito frequentemente — imediatamente individual ou coletivamente —, pode estar contido um tal retorno às obrigatoriedades há muito desaparecidas e, na maioria das vezes, correspondentemente reinterpretadas. Também aqui não pode ser nossa tarefa apreender e expor em detalhes esse complexo. Importa apenas mostrar que a unitariedade última do desenvolvimento genérico também aqui não se detém, ao contrário, exibe mesmo formas as mais altamente incisivas.

Se até agora tornamos visível esta tendência geral e permanente no desenvolvimento da generidade do ser humano, devemos refutar de antemão um difundido preconceito: o de uma progressividade unitária e direta, linear. De fato, referimos repetidamente à diferencialidade histórico-social, à sempre existente unicidade histórica de todas essas manifestações, todavia, esta delimitação poderia ser rejeitada por não ser suficientemente fundada se não retornássemos às bases ontológicas desse fenômeno. Trata-se aqui do curso exclusivamente causal de todo evento histórico que, em sua totalidade (*Ganzheit*), não conhece nada de teleológico. O ser social, de fato, diferencia-se de ambos os modos precedentes naturais de ser através do que, nele, os impulsos que se iniciam nos próprios seres humanos têm por base ontológica uma posição teleológica. Este é, naturalmente, um momento indispensável para a compreensão do ser social como modo de ser próprio. Pode não ser, todavia, corretamente compreendido, se ao mesmo tempo não for levado em consideração que a posição teleológica é capaz de amplamente modificar, através do pôr prático de finalidades e de meios, processos causais postos por ela em andamento, mas jamais de alterar ontologicamente o seu caráter causal. Há apenas processos causais, simplesmente não existem processos teleológicos. Na medida que o processo colocado em movimento teleologicamente permanece causal, sua precisa determinabilidade através da posição não vai para além de uma aproximação; ele contém também, sempre, momentos que vão para além da posição — negativa ou positiva — que se desviaram, etc., em referência à orientação, ao conteúdo, etc. Já que tais processos irreversíveis ocorrem socialmente, têm eles próprios, seus efeitos sobre os seres huma-

schen etc. gesellschaftlich, vor allem ökonomisch bestimmt sein. Das hat z.B.zur Folge, daß solchen Setzungen in der Sphäre von Arbeit, Arbeitsweise, Arbeitsteilung etc. generell Tendenzen in der Richtung auf Produktionssteigerung innewohnen, deren Stärke, Richtung etc.natürlich weitgehend von der jeweiligen ökonomischen Struktur, ihres Entwicklungsstadiums etc. abhängt. Divergierender, ungleichmäßiger werden, ebenso natürlich, die Wirkungen auf Verhaltensweisen der Menschen sein, je weiter sie vom unmittelbar Ökonomischen entfernt sind, desto mehr. Das hat — um den ganzen Problemkomplex konzentriert zusammenzufassen — zur Folge, daß jene Einheitlichkeit der generell gattungsmäßigen Entwicklungstendenzen, von denen eben die Rede war, sich außerordentlich ungleichmäßig zeigen wird. Der echte Marxismus, der sich zum vulgären Fortschrittsglauben völlig ablehnend verhält, hat auch nie versäumt, diese Seite der allgemeinen Entwicklung energisch hervorzuheben, um damit die — letzten Endes — nie bezweifelte Fortschrittlichkeit der Gattungsentwicklung im realen Licht ihrer zuweilen brutalen Ungleichmäßigkeit ins Licht zu stellen. Engels schildert z.B. die Auflösung der alten Stammesgesellschaft (objektiv: einer der wichtigsten Fortschritte) wie folgt: »Es sind die niedrigsten Interessen — gemeine Habgier, brutale Genußsucht, schmutziger Geiz, eigensüchtiger Raub am Gemeinbesitz — die die neue, zivilisierte, die Klassengesellschaft einweihen; es sind die schmählichsten Mittel — Diebstahl, Vergewaltigung, Hinterlist, Verrat, die die alte klassenlose Gentilgesellschaft unterhöhlen und zu Fall bringen.«[257] Ähnlich beschreibt Marx selbst die gleichfalls wendepunktartig fortschrittliche ursprüngliche Akkumulation. Erst diese Extreme der ungleichmäßigen und doch die gesellschaftlichen Grundlagen des Fortschritts tendenziell fördernden Entwicklung ergeben die seinsmäßige Grundlage, den seinsmäßigen Rahmen dafür, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen, daß sie, letzten Endes, Selbstschöpfer ihrer eigenen Gattungsmäßigkeit waren, sind und vor allem werden können. Dieses hochwichtige Phänomen in der Geschichte des Menchengeschlechts bleibt jedoch unverständlich, solange wir es nicht im Lichte des Zusammenwirkens von ökonomisch-sozialen Kausalreihen, die in ihrer Totalität wohl Grundrichtungen, niemals jedoch Ziele und deren Verwirklichungen besitzen und aus ihnen entsprungenen menschlichen Reaktionen betrachten, welche zwar nur infolge solcher Prozesse entstehen können, aber als deren ungewollte Ergebnisse zu ihnen als zu Gegenständen neuer Alternativentscheidungen stehen. Man denke auch hier an den Komplex der menschlichen Persönlichkeit. Wir haben gezeigt, wie diese aus der objektiven gesellschaftlichen Entwicklung herauswächst, deren

257 {105} Ebd., S. 86/87.

nos, etc., de ser determinados socialmente, antes de tudo economicamente. Isto tem por consequência, p. ex., que é inerente a tais posições na esfera do trabalho, do modo de trabalho, da divisão de trabalho, etc., tendências gerais em direção ao aumento da produção, cuja força, direção, etc., naturalmente, depende amplamente da respectiva estrutura econômica, de seu estágio de desenvolvimento, etc. Naturalmente tornam-se tanto mais divergentes, desiguais os efeitos do modo de comportamento dos seres humanos quanto mais são distantes do imediatamente econômico. Isto — para concentrar sumariamente o complexo de problemas como um todo — tem por consequência que aquela unicidade das tendências de desenvolvimento genérico geral, das quais há pouco foi falado, mostra-se extraordinariamente desigual. O marxismo autêntico, que recusa completamente qualquer crença vulgar no progresso, nunca deixou de, energicamente, enfatizar este aspecto do desenvolvimento geral e, com isso, esclarecer, por vezes à luz da brutal desigualdade da progressividade, o desenvolvimento genérico — por último — nunca duvidado. Engels descreve, p. ex., a dissolução da antiga sociedade tribal (objetivamente: um dos progressos mais importantes) como se segue: »Os interesses mais vis — a baixa cobiça, a brutal avidez de prazeres, a sórdida avareza, o roubo egoísta da propriedade comum — inauguram a nova sociedade civilizada, a sociedade de classes; os meios mais ultrajantes minam e derrubam a velha sociedade sem classes das gens: o furto, a violência, a perfídia e a traição.«[258] O próprio Marx descreve de maneira similar a acumulação primitiva como um ponto de guinada de tipo progressista. Apenas esses extremos de desigualdades e as bases sociais do progresso tendencialmente promotor do progresso resultam na base ontológica, na moldura ontológica, para que os seres humanos façam sua própria história, para que eles por último possam ter sido, sejam e, antes de tudo, venham a ser os autocriadores de sua própria generidade. Todavia, esse altamente importante fenômeno na história da humanidade permanece ininteligível enquanto não for esclarecido o atuar-conjunto das cadeias causais socioeconômicas, as quais, em sua totalidade, embora fundamentalmente direcionadas, jamais, todavia, possuem finalidades e suas realizações, consideradas a partir das reações humanas que dela surgem, que, de fato, apenas podem surgir em consequência de tais processos, mas cujos resultados não desejados estão para eles como objetos de novas decisões alternativas. Pense-se, também aqui, no complexo da personalidade humana. Vimos como ela cresce do desenvolvimento social objetivo, cuja

258 {69} Engels: A origem da família, da propriedade e do Estado. Expressão Popular, São Paulo, 2012, p.125. {Nota da tradução} Vaisman (p.239) e Scarponi (p.202) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.200), em Benseler e em Monville (p.255).

wachsende Kompliziertheit die Menschen vor immer vielfältigere, untereinander unmittelbar heterogene Alternativentscheidungen stellt und damit in ihnen einen Möglichkeitsspielraum ausbildet, den jeder Einzelmensch nur durch die Ausbildung der ihm eigenen, inneren dynamischen Einheit seines Seins als Persönlichkeit überhaupt zu bewältigen imstande ist. Diese ökonomisch-soziale, ständig zunehmende Determination bringt einerseits eine solche Persönlichkeitsentwicklung als herrschende Tendenz hervor, andererseits ist sie — unmittelbar betrachtet — nicht als eine Zerstörung jener ursprünglichen Naturgebundenheiten, die immer mehr zum Hemmnis der Produktionsentwicklung wurden. Der unmittelbare Ausgangspunkt der Entstehung und Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit beruht also auf diesem Zurückweichen der Naturschranken, das, wie wir früher sehen konnten, die Beziehung des Einzelmenschen zur Gesellschaft als Feld seiner Existenz und Tätigkeit in eine fundamental Zufällige verwandelt, indem die halbwegs »naturhaften« Klassenkategorien (von der Kaste bis zum Stand) ökonomisch ihre soziale Existenzgrundlage verlieren und den zufällig gewordenen Einzelmenschen unmittelbar mit der Gesellschaft konfrontieren. Die Klasse, im eigentlichen, engeren Sinn ist bereits das Produkt eines solchen Gesellschaftlichwerdens der Gesellschaft, ist also in dieser Hinsicht von früheren, sozial gegensätzlichen Differenzierungen qualitativ verschieden: sie ersetzt nicht die Konfrontation der zufällig gewordenen menschlichen Persönlichkeit mit der Gesamtgesellschaft durch Gebote und Verbote, die aus einer noch »naturhaften« sozialen Gebundenheit entspringen, sondern kann gerade den Reaktionen des in der Gesellschaft zufällig gewordenen Einzelmenschen Antriebe zu ihrer allseitigen Steigerung verleihen. Es ist also der Gesamtprozeß der gesellschaftlichen Entwicklung, der solche an sich heterogene, doch für das Funktionieren je einer solchen Formation unentbehrliche, objektive wie subjektive Einzelformen hervorbringt. Objektiv wird er damit zum Träger des gesellschaftlichen Fortschritts, jedoch in einer Weise, daß weder in der Totalität der jeweiligen Formationen noch in den Einzelkomplexen und Einzelprozessen, aus denen er besteht, auch nur der Schatten eines Beabsichtigtseins, einer Gesamtteleologie auftauchen könnte.

Natürlich reagieren die Einzelmenschen und die selbstgeschaffenen Organe ihrer Aktivität (Staat, Parteien etc.) auf jede Regung dieses Prozesses mit teleologischen Setzungen, die diesen zu fördern oder zu hemmen, zu verhindern oder zu modifizieren beabsichtigt sind; in der Mehrzahl der Fälle allerdings mit solchen, die einfach ihre Anpassung an die jeweilige Formation, den Wunsch sich in ihr reibungslos zu reproduzieren, zum Ausdruck bringen. Da wir aber wissen, daß jede teleologische Setzung nur Kausalreihen in Gang zu setzen imstande ist, münden alle diese teleologischen Setzungen der Einzelmenschen irgendwie in den

crescente complexidade coloca os seres humanos ante decisões alternativas sempre mais variadas, entre si imediatamente heterogêneas, neles constituindo com isso um espaço de manobra de possibilidades que todo ser humano singular é capaz de dominar apenas pela formação, enquanto personalidade, da sua própria unidade dinâmica, interna, de seu ser. Por um lado, essa determinação socioeconômica, constantemente crescente, produz, como tendência dominante, um tal desenvolvimento da personalidade e, por outro lado — imediatamente considerada —, não é mais que uma destruição daquela dependência originária para com a natureza que se converteria cada vez mais em obstáculos ao desenvolvimento da produção. Portanto, o ponto de partida imediato no surgimento e desdobramento da personalidade humana baseia-se nesse afastamento das barreiras naturais que, como já pudemos ver anteriormente, converte a relação do ser humano singular com a sociedade, como campo de sua existência e atividade, em uma casualidade fundamental, na qual as categorias de classe mais ou menos »naturais« (da casta até o estamento) perdem economicamente sua base de existência e confrontam imediatamente o ser humano singular, tornado casual, com a sociedade. A classe, em um sentido autêntico, estrito, já é um produto de um tal tornar-se-social da sociedade e, nesse aspecto, é qualitativamente distinta das opositivas diferenciações sociais precedentes: não substitui o confronto da personalidade do ser humano, tornado casual, com a sociedade como um todo através de mandamentos e proibições que brotam de uma dependencialidade social ainda »natural«, mas pode conferir justamente às reações dos seres humanos singulares tornados casuais estímulos às suas intensificação omnilateral. É, portanto, o processo como um todo do desenvolvimento social que produz as formas singulares objetivas tal como subjetivas, enquanto tais em si heterogêneas, contudo indispensáveis ao funcionamento de cada formação deste tipo. Objetivamente, portanto, ele torna-se com isso portador do progresso social, mas de tal modo que, tanto na totalidade das respectivas formações, quanto nos complexos e processos singulares que o constituem, não pode aflorar sequer a sombra de um ser-intencionado, de uma teleologia como um todo.

Naturalmente, os seres humanos singulares e os órgãos autocriados de suas atividades (Estado, partidos, etc.,) reagem a cada impulso desse processo com posições teleológicas que são intencionadas a encorajá-lo ou inibi-lo, a preveni-lo ou modificá-lo; na maioria dos casos, todavia, com aquelas posições teleológicas que expressam o desejo de se reproduzir sem atritos, de uma simples adaptação à sua respectiva formação. Como sabemos, todavia, toda posição teleológica apenas é capaz de colocar em andamento séries causais, todas essas posições teleológicas dos seres humanos singulares fluem de alguma forma no

Gesamtprozeß, durch welchen eine jeweilige Formation sich selbst als Totalität reproduziert und entwickelt. Wie diese Wirkungen ausfallen, hängt also von dem Zusammenwirken beider Komponenten ab. Der Protest eines Einzelmenschen, auch wenn er sich in tatsächlichen teleologischen Setzungen ausdrückt, wird der Regel nach faktisch unwirksam bleiben. Die Geschichte der Revolutionen lehrt uns jedoch, daß ihr massenhaftes Auftreten sich zum subjektiven Faktor in einer revolutionären Lage erheben und eine soziale Änderung zum Siege führen kann. Denn — auch diese Frage kann hier nur in ihren allgemeinsten Umrissen berührt werden — gerade in den revolutionären Umwälzungen, in den explosiv konzentrierten Übergängen aus einer Formation in die andere, drückt sich das Verhältnis von subjektivem und objektivem Faktor der gesellschaftlichen Entwicklung in einer extrem plastischen Weise aus. Lenin sagt: »Für den Ausbruch einer Revolution genügt es gewöhnlich nicht, daß ›die Unterschichten nicht mehr den Willen haben‹, sondern es ist auch noch erforderlich, daß die ›Oberschichten nicht mehr die Fähigkeit haben‹, es in der alten Weise weiterzutreiben.«[259] Bemerkenswert ist dabei die Differenzierung der menschlichen Aktivität auf »Können« und »Wollen«. Für die Menschen, die aus Klassengründen eine Formation, so wie sie eben ist, weiterfunktionieren lassen wollen, reicht es aus, daß die bestehende Gesellschaft Alternativentscheidungen herbeiführen kann, die ihre Reproduktion einfach fördern können oder zumindest zu fördern scheinen. Das ist natürlich keine »ewige« Selbstverständlichkeit. Die Krisensituationen äußern sich objektiv gerade in den zunehmenden objektiven Erschwerungen von teleologischen Setzungen dieser Art. Allerdings darf auch keine derartige, objektiv höchst wichtige Tendenz verabsolutiert werden. Lenin selbst warnt davor: »Absolut aussichtslose Lagen gibt es nicht«,[260]sagt er in einer Rede auf dem II. Kongreß der Komintern. Als Tendenz ist jedoch eine solche katastrophale Verengung des Möglichkeitsspielraums der jeweils herrschenden Klasse ein Moment von höchster Wichtigkeit: ein Zeichen dafür, daß der objektive Faktor einer revolutionären Umwälzung in Wirksamkeit getreten ist; die objektive revolutionäre Lage einzutreten beginnt. Marx und seine bedeutenden Nachfolger weisen aber am Beispiel vieler revolutionären Situationen nach, daß nur das gleichzeitige Aktivwerden des subjektiven Faktors, welcher ein Wollen zum Ausdruck bringt, die jeweilige Revolution wirklich zum Siege führen kann. Diese ineinander Verschlungenheit der rein subjektiven und der sich aus Subjektakten zur gesellschaftlichen Objektivität synthetisierenden Faktoren ergibt den wirklichen Sinn der

259 {106} Lenin Werke, Bd. XVIII, Wien/Berlin 1929, S. 319.
260 {107} Lenin Werke, Bd. XXV, a. a. 0., S. 420.

processo como um todo, através do qual toda formação, enquanto totalidade, reproduz-se e se desenvolve. Como resultam esses efeitos, depende, assim, do atuar-conjunto de ambos os componentes. O protesto de um ser humano singular, ainda que se expresse de fato em posições teleológicas, normalmente permanece, de fato, inoperante. A história das revoluções nos ensina que, nelas, todavia, o seu surgimento massivo pode se elevar a fator subjetivo de uma situação revolucionária e conduzir à vitória uma alteração social. Pois — também essa questão pode ser aqui tocada apenas em seus contornos os mais gerais — precisamente nos levantes revolucionários, nas explosivamente concentradas transições de uma formação à outra, expressa-se de um modo extremamente plástico a relação dos fatores subjetivos e objetivos do desenvolvimento social. Lenin diz: »Para que irrompa uma revolução, não basta, de hábito, que ›as camadas inferiores não tenham mais a vontade‹, mas é necessário ainda que as ›camadas superiores não tenham mais capacidade‹ de continuar levando tudo na maneira antiga«[261]. Digno de nota, aqui, é a diferenciação da atividade humana entre »poder« e »querer«. Para os seres humanos que, por razões de classe, desejam deixar uma formação seguir funcionando tal como ela é, basta que a sociedade existente possa induzir decisões alternativas que possam simplesmente promover sua reprodução ou, ao menos, pareçam promovê-la. Isto, naturalmente, não é de maneira alguma uma »eterna« obviedade. As situações de crise objetivamente se manifestam, precisamente, nas crescentes dificuldades objetivas para posições teleológicas deste tipo. Todavia, também, não se pode, de maneira alguma, ser absolutizada uma tendência objetivamente tão altamente importante quanto essa. O próprio Lenin adverte para isto: »Não existe situações absolutamente sem saída«[262], diz em um discurso no II Congresso do Komintern. Enquanto tendência, todavia, um tal catastrófico estreitamento do espaço de manobra de possibilidade da classe dominante de então é um momento da maior importância: um sinal de que o fator objetivo de uma sublevação revolucionária entrou em operatividade; a situação objetiva revolucionária começa a ter lugar. Marx e seus seguidores mais significativos mostraram, contudo, segundo o exemplo de muitas situações revolucionárias, que apenas com o simultâneo tornar-se-ativo do fator subjetivo, o qual expressa um querer, a revolução em questão pode ser conduzida à vitória. Essa entrelaçabilidade mútua do puramente subjetivo e dos fatores que se sintetizam em objetividade social a partir dos atos dos sujeitos, confere o sentido real à

261 {107} Lenin: Werke, Vol. XVIII, Viena/Berlim, 1929, p.319.
262 {107} Lenin: Werke, Vol. XXV, Viena/Berlim, 1929, p.420.

fundamentalen allgemeinen These von Marx, daß sich die Menschen ihre Geschichte (die Geschichte der Menschengattung) selbst machen, jedoch niemals unter selbstgewählten Umständen.

Das heute — keineswegs zufällig — im Mittelpunkt des theoretischen Interesses stehende Problem der Entfremdung ist, auch in seinen allerallgemeinsten Zügen, geeignet, diese entscheidende Eigenart des gesellschaftlichen Seins als spezifische Seinsweise der Menschengattung ins Licht zu rücken. Da später ein ganzes Kapitel dieser Frage gewidmet wird, können wir uns hier auf ihre allgemeinsten Momente beschränken. Vor allem handelt es sich um Seinsbewegungen, die in früheren Seinsformen überhaupt nicht vorhanden sein können. Um vom anorganischen Sein gar nicht zu sprechen, ist es klar, daß auch im organischen keine Entfremdung aufzutauchen vermag. Bei allen vorhandenen Differenzen zwischen ontogenetischer und phylogenetischer Reproduktion schließt für das Einzelexemplar gerade die Stummheit seiner Gattungsmäßigkeit seinsmäßig selbst die Möglichkeit einer Entfremdung aus. Die von Marx festgestellte Aufhebung dieser Stummheit im gesellschaftlichen Sein kann sich nun auf den allerprimitivsten Stufen verwirklichen, ohne von dem gesellschaftlichen Sein dazu gezwungen zu werden, ihren eigenen Reproduktionsprozeß mit den Mitteln einer gesellschaftlichen Vergewaltigung durchzusetzen. Wir haben vor kurzem die Engelssche Darstellung dieses unvermeidlichen Übergangs angeführt. Es kommt dabei jetzt nicht nur auf die dort beschriebene Entfesselung aller gesellschaftlich entstandenen antigesellschaftlichen Möglichkeiten in den Menschen an (sie ist eine unvermeidbare und wichtige Begleiterscheinung des Vergesellschaftungsprozesses), sondern letzten Endes darauf, daß eine Gesellschaftsentwicklung, die über die enge Naturgebundenheit der primitivsten Stufen hinausführt, die damit deren Naturschranken durchbricht, die Naturbeherrschung vergesellschaftet, d. h. das gesellschaftliche Sein in seinem ureigensten Sinn verwirklicht, sofort ihre tiefe innere Widersprüchlichkeit, die der neu entstehenden, nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit zu offenbaren gezwungen ist.

Die Entwicklung der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit spaltet nämlich den eigenen Entwicklungsprozeß: ihre objektive Seite kann sich nur durch eine Vergewaltigung der subjektiven verwirklichen; die Steigerung der Arbeit über die bloße Reproduktionsmöglichkeit (Mehrarbeit im weitesten Sinne des Wortes) entwickelt auf gesellschaftlichem Niveau die Notwendigkeit, die Früchte dieser Mehrarbeit (und deshalb auch die sozialen Bedingungen ihrer Herstellung) den eigentlichen Produzenten zu entreißen, sie deshalb zu einer Arbeitsweise zu zwingen, in der diese zum Besitz einer nichtarbeitenden Minderheit werden. Damit ist für die ganze folgende Vorgeschichte der Menschengattung die Bezie-

tese geral de Marx, de que os seres humanos fazem sua própria história (a história do gênero humano), ainda que jamais em circunstâncias por eles mesmos escolhidas.

O problema da alienação que, hoje — de maneira alguma por acaso — ocupa o ponto central dos interesses teóricos, é adequado, ainda que em seus traços mais gerais, para elucidar esta decisiva peculiaridade do ser social enquanto modo de ser específico do gênero humano. Já que, mais tarde, todo um capítulo será dedicado a essa questão, podemos aqui nos limitar aos seus momentos mais gerais. Trata-se, antes de tudo, de movimentos ontológicos que nem sequer poderiam existir em formas de ser precedentes. Para absolutamente não falar do ser inorgânico, é claro que também no orgânico nenhuma alienação é capaz de emergir. Apesar de todas as diferenças existentes entre a reprodução ontogenética e a filogenética, é justamente o mutismo da generidade do exemplar singular que exclui ontologicamente a própria possibilidade de uma alienação. A superação deste mutismo no ser social, constatada por Marx, pode já se realizar nos patamares mais primitivos, sem que o ser social seja obrigado a impor seu próprio processo reprodutivo por meio de uma violência social. Citamos, recentemente, a descrição engelsiana desta inevitável transição. Interessa-nos agora não apenas o ali descrito desencadeamento de todas as possibilidades antissociais socialmente surgidas nos seres humanos (ela é um efeito colateral inevitável e importante do processos de socialização), mas, por último, que um desenvolvimento social, que vai para além da íntima dependencialidade da natureza dos patamares mais primitivos, que com isso rompe as barreiras naturais, que socializa o domínio da natureza, *i.e.*, realiza o ser social em seu sentido mais próprio, imediatamente é forçado a revelar sua profunda contraditoriedade interna, a da recém-surgida generidade não mais muda.

O desenvolvimento da generidade não mais muda de fato cinde o próprio processo de desenvolvimento: seu lado objetivo apenas pode se realizar através da violação do lado subjetivo; a intensificação do trabalho para além da mera possibilidade de reprodução (mais-trabalho no sentido mais amplo da palavra) desenvolvido a partir do nível social da necessidade de arrancar dos autênticos produtores os frutos desse mais-trabalho (e, por isso, também as condições sociais de sua produção), força-os, por este meio, a um modo de trabalho no qual se tornam propriedade de uma minoria que não trabalha. Com isso, para toda a subsequente pré-história do gênero humano, a rela-

hung des Einzelmenschen zur Gattung in einen Zustand der unaufhebbaren Widersprüchlichkeit geraten, in welchem eine unmittelbare, eine allgemeine und direkte Beziehung des Einzelmenschen zur Gattung (deshalb auch zur eigenen Gattungsmäßigkeit) unmöglich geworden ist. Der Einzelmensch ist durch die so entstandene gesellschaftliche Lage gezwungen, wenn er zu den Aneignern der Mehrarbeit gehört, diese objektiv höchst widerspruchsvolle Gattungsmäßigkeit als eine selbstverständliche zu bejahen, oder, wenn er zu den Enteigneten gehört, sie auf Grund dieser Widersprüchlichkeit als Gattungsmäßigkeit zu verwerfen. (Beide Verhaltungsweisen erhalten auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung sehr verschiedene ideologische Ausdrucksformen und erst im Kapitalismus wird eine annähernd angemessene Formulierung des Problems objektiv möglich.) Das hindert jedoch nicht, daß die objektive, unaufhebbar und unauflösbar scheinende Widersprüchlichkeit in diesem fundamentalen Verhältnis des Menchen zu seiner eigenen, nicht mehr stummen, aber in der Widersprüchlichkeit vorwiegend falsch artikulierbaren Gattungsmäßigkeit, den Charakter seiner eigenen Entfremdung seiner selbst aufnimmt. Die Entfremdung ist objektiv zwischen der Gattungsmäßigkeit der Gesellschaft selbst und der des Gesellschaftsgliedes entstanden. Es ist so unvermeidlich, daß sie sich auch unmittelbar als Entfremdung des Menchen von sich selbst (Entfremdung des einzelnen von seiner eigenen Gattungsmäßigkeit) äußert.

Es ist lange Zeit Sitte gewesen (und spukt als Vorurteil zuweilen auch heute), die Entfremdung ausschließlich bei den negativ Privilegierten wahrzunehmen und anzuerkennen. Das ist nicht die Meinung von Marx, für den die Gattungsmäßigkeit stets ein zentraler Gesichtspunkt in der Beurteilung und Bewertung eines jeden gesellschaftlichen Phänomens gewesen ist. In der Frühschrift »Die Heilige Familie« heißt es: »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.«[263] Es ist dabei wichtig, daß Marx in beiden Fällen die Entfremdung als Verzerrungsweise der menschlichen Existenz betrachtet. Und wenn er auch einen deutlichen Unterschied zwischen »Schein einer menschlichen Existenz« und »unmenschlicher Existenz« macht, so ist es klar, daß dadurch die gemeinsame soziale Wurzel der beiden an sich und in ihren ideologischen wie praktischen Folgen diametral entgegengesetzten, zutiefst widerspruchsvollen Phänomenen nicht geleugnet, sondern sogar energisch in den

263 {108} MEGA I/3, S. 206..

ção do ser humano singular com o gênero está colocada em uma situação de inexorável contraditoriedade, na qual uma imediata, geral e direta relação do ser humano singular com o gênero (e, por isso, também com a sua própria generidade) se tornou impossível. O ser humano singular, através da situação social assim surgida, é forçado a, quando pertence aos apropriadores do mais-trabalho, aprovar como uma obviedade esta generidade objetivamente contraditória ao extremo, ou, quando pertence aos expropriados, com base nessa contraditoriedade, a rejeitá-la enquanto generidade. (Ambos os modos de comportamento recebem, nos diferentes patamares do desenvolvimento, formas de expressão ideológica muito diversas, e apenas no capitalismo torna-se possível uma formulação aproximadamente adequada desse problema.) Contudo, isto não impede que a aparente contraditoriedade objetiva, inexorável e insolúvel, nessa relação fundamental do ser humano com sua própria, não mais muda, mas na contraditoriedade predominante, falsamente articulável generidade, assimile, ele próprio, o caráter de sua própria alienação. A alienação surgiu objetivamente entre a generidade da própria sociedade e a generidade dos membros da sociedade. É, portanto, inevitável que se manifeste, também imediatamente, como alienação do ser humano para consigo próprio (alienação do singular para com sua própria generidade).

Tem sido por muito tempo costume (que ainda hoje, por vezes, enfeitiça como um preconceito), perceber e reconhecer a alienação como exclusiva dos não privilegiados. Não é essa a opinião de Marx, para quem a generidade é sempre o ponto de vista central na apreciação e avaliação de todo fenômeno social. No escrito de juventude, »A sagrada família«, diz ele: »A classe possuidora e a classe dos proletários apresentam a mesma auto-alienação humana. Mas a primeira sente-se bem e confirmada nesta auto-alienação, conhece essa alienação como *sua própria potência*, e possui nele a *aparência* de uma existência humana. A segunda sente-se aniquilada na alienação, vê nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana.«[264] Disto é importante que Marx considera, de fato, em ambos os casos, a alienação um modo de desfiguramento da existência humana. E, quando ele faz uma nítida distinção entre »aparência de uma existência humana« e »existência desumana«, ao não desprezar esses fenômenos profundamente contraditórios, antes, ao movê-los energicamente

264 {108} Marx e Engels: A sagrada família. Boitempo, São Paulo, 2003, p.48 (com alterações). {Nota da tradução} Vaisman (p.243), Monville (p.260) e Scarponi (p.207) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.204) e em Benseler.

Vordergrund geschoben wurde. Denn die Entfremdung ist gerade darin, daß sie als gesellschaftlich-geschichtliches Phänomen nicht nur diese von Marx hervorgehobene Gegensätzlichkeit in den Reaktionen ihrer Nutznießer und ihrer Opfer zeigt, sondern auch in den verschiedenen Formationen, die als Folge der verschiedenen Weisen in der Aneignung und dem Gebrauch der Mehrarbeit, subjektiv wie objektiv sehr verschiedene Erscheinungsformen von der politischsozialen Praxis bis zur Ideologie aufweisen müssen, ontologisch wichtig. Und wenn auch die objektive Grundlage der Entfremdung unbedingt eine objektiv soziale ist, wenn wir sie vor allem als objektiv gesellschaftliche Erscheinung zu bewerten haben, ist gerade dabei die persönliche Differenzierung, sowohl die in unmittelbare Praxis umschlagende wie die ideologische, individuell womöglich noch differenziertere niemals aus ihrer Seinsbestimmung eliminierbar.

Die persönliche Note der Entfremdung ist nicht nur unaufhebbar ihr eigen, sondern weist in ihrer daraus entspringenden Differenziertheit auf wichtige objektive Bestimmungen des sozialen Phänomens selbst hin. Denn so selbstverständlich die Entfremdung ein im Grunde gesellschaftliches Phänomen bleibt, das deshalb auch letzten Endes nur auf gesellschaftlichen Wegen überwunden werden kann, ist sie doch für die Lebensführung einer Einzelperson stets als zentrales Problem der Vollendung oder des Scheiterns der Persönlichkeitsentfaltung als die Überwindung oder Aufbewahrung der Entfremdung im eigenen individuellen Dasein gesetzt. Die Vielfalt der hier entstehenden Probleme kann hier natürlich nur ganz allgemein angedeutet werden. Man denke etwa an den nicht seltenen Fall auch in der revolutionären Arbeiterbewegung, daß etwa ein guter, Einsichtsvoller, opferwilliger Kämpfer zwar die Entfremdung in der Arbeit durchschaut und folgerichtig bekämpft, im Verhältnis zu seiner Frau jedoch niemals an deren Fesseln zu rütteln auch nur denkt etc. etc. Die endgültige gesellschaftliche Überwindung der Entfremdung kann sich deshalb nur in den Lebensakten der Einzelmenschen in ihrem Alltagsleben vollenden. Das ändert aber an dem primären Charakter der Gesellschaftlichkeit nichts, es zeigt nur an, wie kompliziert auch hier, gerade hier die einzelmenschlich und allgemeingesellschaftlich wirkenden Momente der Entfremdung ineinander verschlungen sind. Eben indem sie auf der unmittelbaren Oberfläche den Schein — relativ — selbständiger Bewegungen erwecken, sind sie seinsmäßig untrennbar an den jeweiligen Stand der gesellschaftlichen Entwicklung gebunden.

Diese untrennbare Einheit der gesellschaftlichen und individuellen Komponenten der Entfremdung bei ihrem selbständigen, oft widersprüchlichen Funktionieren ist darum geeignet, eine neue Seite in der Eigenart der Entwicklung der menschlichen Gattungsmäßigkeit sichtbar zu machen. Einerseits produziert die Kausalket-

para o primeiro plano, é evidente a raiz social de ambos em si e em suas, diametralmente opostas, consequências tanto práticas, quanto ideológicas. Pois a alienação é ontologicamente importante precisamente porque mostra como fenômeno histórico-social não apenas essa contraditoriedade sublinhada por Marx nas reações dos seus beneficiários e de suas vítimas, mas ainda porque nas diversas formações, como consequência dos diversos modos de apropriação e uso do mais-trabalho, têm de exibir formas fenomênicas muito diferentes, subjetiva bem como objetivamente, desde a prática política ate à ideologia. Mesmo se a base objetiva da alienação é, incondicionalmente, objetivamente social, se temos que avaliá-la antes de tudo como fenômeno social objetivo, justamente aqui a diferenciação pessoal não é jamais eliminável de sua determinação ontológica, que transpassa tanto na práxis imediata quanto na práxis ideológica, individual, na qual possivelmente se diferencia ainda mais.

A nota pessoal da alienação não apenas é inexoravelmente dela própria, como ainda assinala, na sua diferencialidade que assim emerge, determinações objetivas importantes do próprio fenômeno social. Pois, por mais evidente que a alienação permaneça, em seu fundamento, um fenômeno social que, por último, apenas pode ser superado por via social, de fato, para o modo de vida de uma pessoa singular, é sempre colocada como problema central da completação ou fracasso do desdobramento da personalidade, como o sobrepujar ou a manutenção da alienação na própria existência individual. A multiplicidade de problemas que daqui emergem, naturalmente, apenas pode ser aqui indicados muito em geral. Pense-se, por exemplo, no caso não tão raro também no movimento revolucionário dos trabalhadores em que, digamos, um bom combatente, sensato e disposto a sacrifícios, que percebe a alienação no trabalho e a combate consequentemente mas que, em relação à sua mulher nem sequer pensa em romper-lhe seus grilhões, etc. A ultrapassagem social final da alienação, por isso, só pode completar-se nos atos de vida dos seres humanos singulares em suas vidas cotidianas. Isto, contudo, em nada altera o caráter primário da socialidade, mostra apenas o quão complexo, também aqui, são enredados um no outro os momentos da alienação que operam no ser humano singular e na sociedade em geral. Mesmo quando suscitam, à imediata superfície a aparência de movimentos — relativamente — independentes, são ontologicamente inseparáveis do respectivo patamar alcançado pelo desenvolvimento social.

Essa unidade indivisível dos componentes sociais e individuais da alienação pelo seu funcionamento independente, frequentemente contraditório é, por isso mesmo, adequada para tornar visível um novo aspecto da especificidade do desenvolvimento da generidade humana. Por um lado, a cadeia causal

te in der objektiv ökonomisch-sozialen Entwicklung die Entfremdung als unvermeidliches Moment ihrer eigenen Verwirklichung. Denn stumme Gattungsmäßigkeit bedeutet völlig unzertrennbare und gerade darum unmöglich bewußt zu machende biologische Einheit zwischen Gattung und Exemplar im jeweiligen biologischen Einzelwesen. Was immer es tut, drückt es spontan die eigene Gattungsmäßigkeit aus, deren unzertrennlichen Charakter auch in der ontogeneischen und phylogenetischen Entwicklung — trotz Veränderungen — als untrennbare Einheit stets neu produziert wird. Die aktive Anpassung an die Umgebung bringt zwangsläufig eine Bewußtheit über das eigene Tun hervor, die nur auf den unentwickeltesten Stufen noch nicht (oder sehr schwach) Trennungen, Unterschiede, ja Gegensätzlichkeiten zwischen Einzelexemplar und Gattung hervorzubringen pflegt. Denn die aktive Anpassung an die Umwelt in der Arbeit kann zwar nicht vollzogen werden, ohne Ausbildung des Bewußtseins auch im Einzelmenschen darüber, was dieser Prozeß und seine Ergebnisse für ihn selbst bedeuten. Gleichzeitig setzt derselbe Prozeß objektive Zusammenhänge als Wirklichkeiten, in denen die neue Form der Gattungsmäßigkeit, als Ergebnis der in ihren Voraussetzungen und Folgen kollektiv gearteten Tätigkeiten, zum Ausdruck gelangt. Wir dürfen vielleicht, um diese Doppellage als vermeidlich auftretende zu charakterisieren, uns auf ein früher angeführtes Beispiel berufen. Wenn bereits in der Sammlerperiode zwischen dem Pflücken der Früchte und ihrer Konsumtion eine reale zeitliche Zwischenetappe (das Heimbringen) eingefügt wird, so ist damit bereits diese Einheit und ihre Widersprüchlichkeit gesetzt. Mit dem Einbringen wird erst diese Tätigkeit eine gesellschaftliche (ein Handeln im Dienst der Gattung) und zugleich eine persönliche Tätigkeit, die — um verwirklicht werden zu können — von ihren Vollziehern bestimmte bewußt werdende Taten verlangt. Es wäre nun eine rein teleologisch-religiöse Vorstellung zu meinen, daß eine so entstehende, nicht mehr stumme Gattungsmäßigkeit in ihren einzelnen Gliedern automatisch jene Gedanken, Empfindungen, Willensentscheidungen erwecken muß, die genau darauf angelegt sind, solche Forderungen als eigene, persönliche Bedürfnisse zu erfüllen. Das ist, wie wir gesehen haben, nur auf ganz anfänglichen, noch zutiefst »naturhaften« Stufen möglich, wenn unter den Mitgliedern noch eine weitgehende Gleichheit der Bedürfnisse und ihrer Erfüllung waltet, wenn also die nicht mehr stumme Gattungsmäßigkeit sich noch weitgehend »naturhaft« durchsetzt.

Marx und Engels haben, wie wir zeigten, die unvermeidliche Auflösung der Gesellschaftlichkeit dieser Art aufgezeigt. Sie haben auch dargelegt, daß die Erhöhung der Produktivkräfte ihre letzthinnige Ursache ist. Wir haben ja bereits darauf hingewiesen, daß die Sklaverei, als erste Form der prinzipiellen, ökono

produz, no desenvolvimento socioeconômico objetivo, a alienação como momento inevitável de sua própria realização. Pois a generidade muda significa a completa inseparabilidade e, precisamente por isso, impossivelmente consciente para com a unidade biologicamente feita entre gênero e exemplar no respectivo individual biológico.[265] Aconteça o que acontecer, este expressa espontaneamente a própria generidade, cujo caráter indivisível — apesar das alterações — é, no desenvolvimento ontogenético bem como no filogenético, sempre novamente produzido enquanto unidade indivisível. A adaptação ativa ao entorno produz, inevitavelmente, uma conscienciosidade sobre a própria ação, a qual, apenas nos patamares os mais não-desenvolvidos ainda não costuma produzir (ou só muito debilmente) as separações, diferenças e, mesmo as opositividades entre exemplar singular e gênero. Pois, a adaptação ativa ao mundo ambiente no trabalho não pode ser realizada sem a formação (*Ausbildung*) da consciência também no ser humano singular do que esse processo e seus resultados significam para ele próprio. Ao mesmo tempo, esse mesmo processo põe conexões objetivas como realidades nas quais a nova forma da generidade se expressa como resultado dos pressupostos e consequências de atividades coletivamente dispostas. Talvez devamos, para caracterizar essa dupla situação como inevitavelmente ocorrente, referir-nos a um exemplo citado anteriormente. Quando já no período da coleta é incorporada, entre o recolher da fruta e seu consumo, uma real etapa temporal (o trazer para casa), com isso já está posta esta unidade e sua contraditoriedade. Com o trazer, pela primeira vez esta atividade se torna social (uma ação a serviço do gênero) e, ao mesmo tempo, uma atividade pessoal a qual — para poder ser realizada — requer de seus executores que determinados atos se tornem conscientes. Seria uma representação (*Vorstellung*) puramente religioso-teleológica pensar que uma generidade assim surgida, não mais muda, tem de inspirar automaticamente em seus membros singulares aqueles pensamentos, sentimentos, decisões volitivas que sejam precisamente voltados a atender tais demandas como necessidades pessoais, próprias. Isto, como já vimos, apenas é possível nos estágios de todo iniciais, ainda profundamente »naturais«, quando entre os membros ainda prevalece uma ampla igualdade de necessidades e de sua satisfação, quando, portanto, a generidade não mais muda se impõe ainda amplamente como »natural«.

Como já mostramos, Marx e Engels demonstraram a inevitável dissolução da socialidade deste tipo. Também mostraram que a elevação das forças produtivas é sua causa última. Nós também já apontamos sobre isso que o escravismo, como a primeira forma por príncipio forçada de desigualdade dos membros da sociedade fundada socioecono-

265 {Nota da tradução} Esta frase contou com alternativas de tradução distintas. Scarponi (p.208): »Infatti la genericità muda implica l'unità biologica completamente inscindibilie, e proprio perciò impossibilide da portare alla conscienza, fra genere ed esemplare in ciascun singole essere biologico.« Vaisman (p.245): »A generidade muda significa, pois, a unidade biológica totalmente indissolúvel e precisamente por isso impossível de se tornar consciente entre o gênero e o exemplar em cada ser singular biológico.« Monville (p.262): »En effet, la généricité muette signifie l'unité biologique complètement indissoluble, et qu'on ne peut donc amener à la conscience, entre l'individu et le espèce chez tout être biologique individuel.«

misch-sozial fundierten, erzwungenen Ungleichheit der Gesellschaftsglieder ihre Grundlage darin hat, daß der Sklave bereits mehr zu produzieren imstande ist, als zu seiner eigenen Reproduktion nötig ist, daß deshalb sein Besitzer über diese Mehrarbeit zur eigenen, persönlichen Bedürfnisbefriedigung zu verfügen gesellschaftlich instand gesetzt wird. Damit ist die Entfremdung ins Leben getreten. Beim Sklaven — instrumentum vocale bei den Römern — in einer ohne weiteres evidenten Weise; beim Sklavenhalter, indem die notwendigen Erfordernisse des gesellschaftlichen Seins auch in ihm selbst die echten Beziehungen zur eigenen Gattungsmäßigkeit zerstören. Und so läuft die ganze Geschichte der Klassengesellschaften (»Vorgeschichte der Menschengattung«, sagt Marx) ab. Die Entwicklung der Produktivkräfte läßt, zumeist in langwierigen schweren Krisen, die Problematik solcher Formationen hervortreten und hat, vor allem in Europa, aus ihren krisenhaften Auflösungsprozessen neue ökonomischsozial entwickeltere Formationen entstehen lassen, in denen das Problem der Entfremdung der Menschen von ihrer eigenen Gattungsmäßigkeit auf höheren ökonomisch-gesellschaftlichen Stufen immer wieder neu produziert und reproduziert wird.

Die ganze Geschichte ist, sagt Marx gegen Proudhon polemisierend, »nur eine fortgesetzte Umwandlung der menschlichen Natur«.[266] Ihr primärer Motor ist natürlich die aktive Anpassung selbst, und ihr Instrument die Arbeit sowie das jeweilige, aus ihr entsprungene, teleologische Setzen. Es ist offenkundig, daß damit ein sich immer steigerndes Tempo der Umwandlung auch des Menchen selbst zur Wirklichkeit wird. (Ich erinnere dabei an den früher behandelten Fall der Entwicklung seines Möglichkeitsspielraums.) Daher darf jedoch nie vergessen werden, daß sowohl die Voraussetzungen wie die Folgen aller teleologischen Setzungen — unabhängig davon, ob unmittelbar einzelmenschliche oder gattungsmäßige Motive im Akt der Setzungen dominieren — kausalen Charakters sind. Das bedeutet für ihre Rückwirkungen auf die jeweilige Beschaffenheit der Menschen, daß der so sich ausbildende und verwirklichende Spielraum der menschlichen Möglichkeiten im Grunde von den praktischen Erforderungen der jeweils notwendigen aktiven Anpassung an die Umwelt bestimmt ist und dementsprechend eine Entwicklungsrichtung aufzeigt, in der die steigernde Bewältigung der Umwelt, die wachsende Herrschaft der gesellschaftlichen Prinzipien über die bloß naturhaften deutlich sichtbar wird.[267] Insofern kann auch gesellschaftsontologisch

266 {109} Marx: Elend der Philosophie, a. a. 0., S. 133.

267 {110} Vor allem natürlich in Formationen, die nicht in ökonomisch-sozialen Sackgassen münden, obwohl auch bei diesen bestimmte Momente einer Entwicklungsdynamik nie vollständig zu fehlen pflegen.

micamente, tem sua base em que o escravo já é capaz de produzir mais do que necessita para sua própria reprodução, que por isso seu possuidor é socialmente capaz de dispor desse mais-trabalho para satisfação de suas necessidades pessoais. Com isso, a alienação entra na vida. Para o escravo — *instrumentum vocale* para os romanos —, em um modo sem mais evidente; para o senhor de escravos, na medida em que os requisitos necessários ao ser social destroem, mesmo nele próprio, sua autêntica relação com a própria generidade. E assim decorre toda a história da sociedade de classes (»pré-história do gênero humano«, diz Marx). O desenvolvimento das forças produtivas permitiu vir à tona, na maior parte das vezes em crises prolongadas e penosas, a problemática de tais formações e, antes de tudo na Europa, permitiu sobressair, dos processos de crise de dissolução, novas e mais desenvolvidas formações socioeconômicas, nas quais o problema da alienação dos seres humanos para com sua própria generidade é sempre novamente produzido e reproduzido em mais elevados patamares socioeconômicos.

A história toda, diz Marx polemizando contra Proudhon, é »apenas uma transformação contínua da natureza humana«[268]. Seu motor primário é, naturalmente, a própria adaptação ativa, e seu instrumento, o trabalho, assim como o respectivo pôr teleológico que dele se origina. É evidente que, com isso, torna-se realidade um *tempo* cada vez mais intensificado das transformações mesmo do próprio ser humano. (Recordo sobre isso o caso, anteriormente tratado, do desenvolvimento dos seus espaços de manobra de possibilidade.) Não se pode, contudo, jamais esquecer que tanto os pressupostos quanto as consequências de todas posições teleológicas — independentemente de se, imediatamente, no ato das posições dominam motivos dos seres humanos singulares ou genéricos — são de caráter causal. Isso significa, para os seus efeitos de retorno sobre a respectiva qualidade dos seres humanos, que o espaço de manobra das possibilidades humanas, assim formado e realizado, é determinado com fundamento nas exigências práticas de cada momento da necessariamente ativa adaptação ao mundo ambiente e, correspondentemente, exibe uma direção de desenvolvimento em que o mais intenso domínio (*Bewältigung*) do mundo ambiente, o domínio (*Herrschaft*) crescente dos princípios sociais sobre os meramente naturais, se torna cada vez mais nitidamente visível.[269] A este respeito, pode-se

268 {109} Marx: Miséria da Filosofia, Global Editora, São Paulo, 1985, p.138.

269 {110} Sobretudo, naturalmente, em formações que não desembocam em becos sócioeconômicos sem-saída, ainda que, também nesses momentos especiais determinados, jamais costume faltar uma dinâmica de desenvolvimento.

von Fortschrittstendenzen gesprochen werden, in denen die spezifischen Züge des gesellschaftlichen Seins im Laufe dieses Prozesses in ihm selbst immer entschiedener dominierend werden.

Dieser Fortschritt darf jedoch nie, was lange Zeit allgemein geschah, einfach als Höherentwicklung des Menchen aufgefaßt werden. Auch hier muß man immer im Auge behalten, daß die spontan wirkenden Hauptkräfte eben kausalen Charakters sind, und so zwar in ihrer Universalität eine Richtung besitzen, die in ihrer Generallinie die Produktivkräfte erhöht, die Gesellschaftlichkeit fördert etc., jedoch zu allen gesellschaftlichen, allen menschlichen Werten an sich völlig gleichgültig steht. So entwickeln sie einerseits die menschlichen Kräfte zu einer immer zweckmäßigeren Leitung ihrer eigenen Reproduktionsbedingungen, andererseits entfalten sie zugleich Unterdrückung, Grausamkeit, Betrug etc. oft in immer stärkerer Weise. Die ursprüngliche Gesellschaft konnte selbst mit den Ansätzen eines solchen Freigesetztwerdens von den kausal wahllosen Aktivitätsmöglichkeiten nicht fertig werden. Sie mußte Institutionen schaffen, um sie — zwangsweise — in die objektiv entwicklungsmäßig gegebenen Bahnen zu lenken. Die gesellschaftliche Notwendigkeit solcher Institutionen ist aber von noch fundamentaleren Bedürfnissen ausgehend unvermeidbar geworden. Indem die Entwicklung der Arbeitsproduktivität eine Mehrarbeit und ihren Gebrauch durch andere, an ihrem Hervorbringen nicht beteiligte Menschen verwirklicht, werden die unmittelbaren Lebensinteressen in allen Gesellschaften antagonistisch-widersprüchlich und darum nur vermittelst Gewaltanwendung regulierbar. Die Notwendigkeit des gesellschaftlichen Handelns erreicht damit ihre erste, bis heute noch immer wirksame Form: sie ist — vom Standpunkt des einzelnen Gesellschaftsglieds gesehen — eine, wie Marx sagt, Handlungsweise »bei Strafe des Untergangs«. Wenn man darin eine Grundtatsache des gesellschaftlichen Seins erblickt, wenn man also die Gewalt als unentbehrliches Moment in jeder einigermaßen entwickelten Gesellschaft als unabänderlichen Tatbestand anerkennt, so ist es wichtig, auch dieses Problem als Seinsmoment der Gesellschaftlichkeit zu betrachten und es durch keinerlei Eintragung idealistisch wertender Stellungnahmen dazu — in positiver oder negativer Richtung — zu entstellen.

Es ist naheliegend und weitverbreitet, gegen die Gewalt allgemein Stellung zu nehmen, vergessend, daß kein Schritt seit unserem Austritt aus der biologischen Sphäre des Tierseins, keine Vergesellschaftung, keine Integration der Menschengattung etc. etc. ohne Gewalt möglich gewesen wäre. Aber andererseits darf man in der Gewalt, selbst in ihren brutalsten Formen, kein einfaches Erbstück aus dem vormenschlichen Zustand erblicken, das etwa in abstrakt moralischer Weise »menschlich« überwunden werden könnte. Man muß stets dessen bewußt sein,

também falar, ontológico-socialmente, de tendência de progresso nas quais os traços específicos do ser social, no curso deste processo, tornam-se, nele próprio, cada vez mais decisivamente dominantes.

Esse progresso não deve, todavia, jamais ser apreendido simplesmente como o desenvolvimento ascendente do ser humano, como sucedeu em geral por muito tempo. Aqui também deve-se manter sempre em vista que as principais forças espontâneas atuantes são igualmente de caráter causal e, portanto, se em sua universalidade possuem uma direção que, em sua linha geral, eleva as forças produtivas, promove a socialidade, etc., todavia, em si, são completamente indiferentes a todos os valores sociais, humanos. Desenvolvem-se, assim, as forças humanas para um controle cada vez mais segundo o propósito (*zweckmäßigeren*) de suas próprias condições de reprodução, por um lado e, por outro lado e ao mesmo tempo, opressão, crueldade, logro, desdobram-se com frequência de modo cada vez mais intenso. A sociedade primitiva não pôde dar conta sequer de tais sinais iniciais de crescimento de uma tal liberdade posta pelas possibilidades de atividades causais impostas.[270]. Ela teve de criar instituições para — pela coerção — guiá-la pelas vias dadas no desenvolvimento objetivo. A necessidade social de tais instituições partiu, contudo, de necessidades ainda mais fundamentais tornadas inevitáveis. Na medida em que o desenvolvimento da produtividade do trabalho realiza um mais-trabalho e seu uso por outros seres humanos não partícipes em sua produção, os interesses de vida imediatos tornam-se, em todas as sociedades, contraditório-antagônicos e por isso reguláveis apenas mediados pelo uso da violência. A necessidade do agir social alcança com isto sua primeira forma, até hoje ainda operante: como disse Marx, ela é — vista do ponto de vista dos membros singulares da sociedade — um modo de agir »sob pena de ruína«. Ao se divisar aqui um fato básico do ser social, ao se reconhecer, portanto, a violência como momento indispensável em toda sociedade razoavelmente desenvolvida, como um estado de coisas irrevogável, é importante observar também esse processo como momento de ser da socialidade e, portanto, não distorcê-lo — em sentido positivo ou negativo — por qualquer intrusão de tomadas de posição valorativas idealistas.

É óbvio e largamente difundido tomar posição em geral contra a violência, esquecendo-se de que nenhum passo, desde nossa saída da esfera biológica do ser animal, nenhuma socialização, nenhuma integração do gênero humano, etc., teria sido possível sem violência. Mas, por outro lado, não se deve divisar na violência, mesmo em suas formas mais brutais, nenhuma simples herança da situação pré-humana, algo que pudesse ser »humanamente« ultrapassado em modo moralista abstrato. Deve-se sempre ser consciente de que

270 {Nota da tradução} Frase de difícil compreensão. Monville, Scarponi e Vaisman optaram por soluções bastante diversas. Monville (p. 264): »La société originelle n'a pu vernir à bout, mêmo au tout début, d'um tel déchaîment de possibilités d'activités indiscriminées au plan causal.«. Scarponi (p. 212: »La società originaria non riuscì a venir a capo nemmeno dei primi inizi di un tale scatenamento di possibilità di attività causali indiscriminate«) e Vaisman (p. 247): »A sociedade primordial não conseguiu lidar nem com os inícios dessa liberação de possibilidades de atividades causais indiscriminadas.« Pareceu-nos que a melhor tradução para »Freigesetztwerdens« poderia vir da sua decomposição: crescimento (»Werden«) da liberdade (»Frei«) posta (»gestzt«), o mesmo para »wahllosen«, que literalmente seria indiscriminado ou casual, mas decomposta poderia vir a ser »sem opção« ou »sem alternativa«: imposta. No sentido de que o surgimento das classes sociais amplia o espaço de manobra das possibilidades as quais, todavia, são impostas aos seres humanos; na acepção de que os seres humanos fazem a história, porém em circunstâncias que não escolheram.

daß — wie wir früher in anderen Zusammenhängen angedeutet haben — keine Praxisform des gesellschaftlichen Seins, also kein Moment seiner Selbstreproduktion (sei es Ökonomie oder Überbau, wie Staat, Recht etc.) ohne Gewalt entstehen und der menschlichen Reproduktion dienen könnte. Die »Sprache« der Gattung, die ihre Stummheit historisch ablöst, kann die verschiedensten Formen von Gewalt, Zwang etc. unmöglich entbehren. Die Geschichte der Gattung zeigt, daß die vormenschliche Stummheit, die unaufhebbar spontan, rein biologisch funktionierende vormenschliche Seinsbeschaffenheit nur in dieser gewaltbeladenen, antagonistischen Bewußtheitsbewegungsweise sich zu artikulieren imstande war und noch ist. Das Heraustreten aus der Stummheit, mit dem das Bewußtsein erst aufhört bloß ein biologisches Epiphänomen zu sein, ist ebenfalls ein kausaler Prozeß, der in seiner Irreversibilität zwar eine generelle Richtung, aber kein Ziel und deshalb keinerlei Planmäßigkeit, Zielgerichtetheit besitzen kann. Wie sich seine kausale Spontaneität — auf einem völlig neuen Seinsniveau — ontogenetisch und phylogenetisch auf die neuen Beziehungen von Einzelexemplar und Gattung auswirkt, bestimmt eben die wirkenden Kräfte in der Selbstentwicklung des Menchengeschlechts.

Natürlich kann davon keine Rede sein, diese Entwicklung hier auch nur in ihren Hauptzügen zu skizzieren versuchen. Wir müssen uns auf einige der wichtigsten einzelnen Problemkomplexe beschränken. Vor allem ist festzustellen, daß die Gattung zum Einzelexemplar vollkommen neue Beziehungen ausbildet. Das Aufhören der Stummheit ist als Prozeß mit dem Aufhören von spontan-dynamisch verbundenen Bewegungen identisch. Die Gattung erhält, schon in den allerersten Anfängen des gesellschaftlichen Seins, eine dem Gattungsexemplar als zu bewältigende, also als selbständige, von ihm deutlich verschiedene, ihm als objektive Wirklichkeit (zweite Natur) gegenüberstehende Gestalt. Diese seinshafte Konkretisierung der Gattung hat für das Verhältnis von Gattung und Exemplar sehr weitgehende Folgen. Vorerst kann sie sich nur in jeweilig angegebenen konkreten Einzelgestalten, und nicht als deren Einheit verkörpern. In der Realität der Praxis identifiziert sich für jeden Einzelmenschen jene Gesellschaft, in der er gerade lebt, unmittelbar mit der Gattung selbst. Die Mitmenschen, die in anderen Gesellschaften leben, gehören für seine Praxis gar nicht oder in höchst problematischer Weise überhaupt derselben Gattung an. (Barbarenbegriff der Griechen etc.) Erst die reale Integration der ursprünglich kleinen Stämme zu Nationen etc. dehnt den Umkreis dessen aus, was der Einzelmensch als zur Menschengattung gehörig in seiner gesellschaftlichen Praxis anzuerkennen gezwungen ist. Diese von der Ökonomie diktierte Integration hat — im Weltmarkt— in abstrakt praktischer Weise bereits zur Einheit der Menschengattung geführt, wobei freilich festzustellen ist, daß diese Anerkennung — insbesondere im Gebiet der realen gesellschaftlichen Aktivitäten —

— como indicamos anteriormente em outras conexões — nenhuma forma de práxis do ser social, portanto, nenhum momento de sua autorreprodução (seja economia ou superestrutura, como Estado, Direito, etc.,) poderia surgir e servir à reprodução humana sem violência. A »linguagem« do gênero, que historicamente removeu seu mutismo, é impossível que possa dispensar as diferentes formas de violência, coerção, etc. A história do gênero mostra que o mutismo pré-humano, a qualidade ontológica pré-humana que funciona inexoravelmente espontaneamente, puramente biológica apenas foi e ainda é capaz de se articular neste modo de movimento da conscienciosidade carregado de violência, antagônico. A saída do mutismo, apenas com a qual a consciência primeiro deixa de ser mero epifenômeno biológico, é igualmente um processo causal que, em sua irreversibilidade, pode possuir uma direção geral, mas nenhuma finalidade e, por isso, nenhuma planificabilidade, nenhuma linha de chegada. Como sua nova espontaneidade causal — em um nível ontológico completamente novo — afeta onto e filogeneticamente a nova relação do exemplar singular com o gênero, determina, até mesmo, as forças operantes no autodesenvolvimento da humanidade.

Naturalmente, com isso não pode absolutamente ser falado, aqui, sequer de tentar esboçar esse desenvolvimento ainda que apenas em seus traços principais. Devemos nos limitar a alguns dos mais importantes complexos de problemas singulares. Antes de tudo, é constatado que o gênero forma uma relação com o exemplar singular completamente nova. O cessar do mutismo é, como processo, idêntico ao cessar dos movimentos combinados dinâmico-espontâneamente. O gênero, já nos primeiríssimos inícios do ser social, recebe uma forma (*Gestalt*) que confronta o exemplar do gênero com uma realidade objetiva (segunda natureza) a ser conquistada, portanto, como independente e nitidamente dele diferente. Essa concretização ontológica do gênero tem, para a relação de gênero e exemplar, consequências muito amplas. Antes de tudo, ela apenas pode se corporificar em formas singulares, concretas, dadas a cada momento e não como sua unidade. Na realidade da práxis, para cada ser humano singular, aquela sociedade em que ele de fato vive identifica-se imediatamente com o próprio gênero. Os co-humanos que vivem em outras sociedades, que, por sua práxis, absolutamente não pertencem ou pertencem de modo muito problemático ao mesmo gênero (conceito de bárbaros dos gregos, etc.). Apenas a real integração das pequenas tribos originárias em nações, etc., alarga o círculo daquilo que o ser humano singular é forçado a reconhecer em sua práxis social como pertencente ao gênero humano. Essa integração, ditada pela economia — no mercado mundial —, conduziu, em uma maneira prática abstrata, o gênero humano já à unidade, ainda que seja constatado que este reconhecimento — em especial na esfera das atividades sociais reais —

noch in gattungsmäßig äußerst problematischen Weisen in Erscheinung tritt.

Diese nur durch eine materielle gesellschaftliche Entwicklung aufhebbaren Widersprüchlichkeiten in der wirksamen Realität der Gattung steigern sich noch dadurch, daß ihr für das Leben eines jeden einzelnen Gattungsexemplars entscheidendst wichtiges konkretes Sein in der jeweiligen konkreten Gesellschaft infolge der Produktion und der Aneignung der Mehrarbeit auch innerhalb dieser Grenzen unaufhebbar widersprüchlich wird. Für die Aneigner der Mehrarbeit ist ihre damit vollzogene Entfremdung von der echt menschlichen Gattungsmäßigkeit die »natürliche« Grundlage der Lebensführung; für ihre Produzenten dagegen — und diese bilden zumeist die überwältigende Mehrheit — die mehr oder weniger weitgehende Konfiskation ihres Menschseins, ihrer realen Zugehorigkeit zur Menschengattung. Damit erhält die Widersprüchlichkeit der konkret seienden Gattungsformen eine Ausbreitung und Vertiefung auch nach innen: nicht bloß verdeckt ihr Einzelsein, sein eigenes Wesen, daß es bloß die jeweilige unmittelbare Verkörperung der gesamten Gattungsmäßigkeit zu sein beanspruchen kann, auch diese Beschaffenheit erscheint von innen betrachtet als unauflösbar widersprüchlich.

Und dennoch: wenn im gesellschaftlichen Sein, im objektiven Sein von Gattungsmäßigkeit gesprochen werden kann, hat diese ihre Verkörperung vor allem in diesem realen Reproduktions- und Wachstumsprozeß der ökonomischen Aktivität der Menschen. Diese Ökonomie erhält die einzelnen Verkörperungen, entwickelt und verwandelt sie bis in unsere Tage zur objektiven Einheit der Menschengattung im — letzthin — zur Einheit verbundenen materiellen Reproduktionsprozeß der gesamten Menschheit. Daher ihre nicht nur allgemein und rein seinsmäßige, sondern auch konkret auf den Menschen bezogene Priorität im bewegten Komplex der Kräfte, die die Menschheitsentwicklung wirklich bestimmt. Marx hat das bereits sehr früh und höchst genau zum Ausdruck gebracht, indem er von ihr aussagte, sie sei »das *aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenkräfte*, die sinnlich vorliegende menschliche *Psychologie* ... die bisher nicht in ihrem Zusammenhang mit dem Wesen des Menchen, sondem immer nur in einer äußeren Nützlichkeitsbeziehung gefaßt wurde«.[271]

Über die Entwicklung der Gattungsmäßigkeit im gesellschaftlichen Sein kann nur auf dieser Grundlage unmißverständlich gesprochen werden, da ihre fundamentalen Formen, ihre fundamentalen Entwicklungstendenzen nur hier in objektiv eindeutiger Wirksamkeit seiend werden können. Je mehr man jedoch, mit Marx, diese die Entwicklung beherrschende Rolle der Ökonomie erkennt und hervorhebt, desto klarer muß man sehen, daß auch die von uns hier behandelte

271 {111} MEGA I/3, S. 121.

— ainda se manifeste extremamente o mais problemático em termos de gênero.

Essas contraditoriedades, apenas superáveis através de um desenvolvimento social material na realidade operante do gênero, intensificam-se ainda mais através de que seu decisivamente importante, para a vida de todo isolado exemplar singular do gênero, ser concreto na respectiva sociedade concreta, como consequência de que a produção e a expropriação do mais-trabalho torna-se inexoravelmente contraditória mesmo no interior desses limites. Para os apropriadores do mais-trabalho, a sua alienação da autêntica generidade humana se verifica de tal maneira que é a base »natural« de seu modo de vida; para os produtores, ao contrário, — e estes constituem quase sempre a esmagadora maioria —, é o mais ou menos amplo confisco de seu ser-humano, de seu real pertencimento ao gênero humano. Com isso, a contraditoriedade das formas do gênero concretamente existente, também interiormente, adquire uma expansão e um aprofundamento: não apenas obscurece seu ser singular, sua própria essência, que pode apenas pretender ser a respectiva corporificação imediata da generidade como um todo, também essa qualidade aparece, considerada do interior, como insolucionavelmente contraditória.

E ainda: quando pode ser falado no ser social acerca do ser objetivo da generidade, este tem sua corporificação antes de tudo nesse processo real de reprodução e crescimento da atividade econômica dos seres humanos. Essa economia recebe as corporificações singulares, desenvolve-as e as transforma, até nossos dias, em unidade objetiva do gênero humano em — por último — unidade que ata (*Einheit verbundenen*) o processo de reprodução material da humanidade como um todo. Por isso, sua prioridade, não apenas geral e ontologicamente pura mas, também, concretamente relacionada aos seres humanos no complexo movente de forças que determina realmente o desenvolvimento da humanidade. Marx o expressou, muito cedo e com a mais elevada precisão, ao dizer que ela é »o livro *aberto* das *forças humanas essenciais*, a *psicologia* humana sensivelmente dada (...) que até aqui não foi apreendida na sua conexão com a *essência* do ser humano, mas sempre apenas numa relação de exterior utilidade.«[272]

Sobre o desenvolvimento da generidade no ser social pode ser falado inequivocamente apenas dessa base, pois suas formas fundamentais, suas tendências fundamentais de desenvolvimento, apenas aqui podem se tornar existentes em objetivamente inequívoca operatividade. Quanto mais, todavia se reconhece e se enfatiza, com Marx, o papel dominante do desenvolvimento da economia, tanto mais claramente deve-se enxergar que, a também aqui por nós tratada

272 {111} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.353. (Com modificação)

Entfremdung des Menchen sich in dieser Lebenssphäre am klarsten, am konkretesten ausdrücken muß. Eine nicht entstellte Darstellung der hier wirksam gewordenen Tendenzen zeigt nämlich nicht nur ihr Entstehen aus dem immer vollkommener werdenden Reproduktionsprozeß von Mensch und Menschheit, sondern sie zeigt diese zugleich in ihrer prozessierenden Widersprüchlichkeit; diese Entwicklung hat nämlich nicht eine einmalige einheitliche Entfremdungsweise geschaffen, sie vernichtet vielmehr ununterbrochen deren einzelne Formen durch die jeweilige Entfaltung ihrer inneren Widersprüchlichkeit. Sie konnte aber im bisherigen Ablauf der Geschichte die einzelnen Entfremdungsweisen nur so umwandeln, beseitigen oder vernichten, daß an ihre Stelle eine andere — im ökonomisch-sozialen Sinne höherstehende, gesellschaftlichere — Entfremdungsweise trat, um später, ebenfalls von einer neue Entfremdung hervorbringenden, noch höher entwickelten abgelöst zu werden.

Die hier, auf Marxscher Grundlage, angedeutete Priorität der ökonomischen Reproduktion darf aber nie als die Herrschaft eines Automatismus aufgefaßt werden.[273] Da die die phylogenetischen Gattungsumwandlungen gesellschaftlich bewegende ökonomische Entwicklung zwar als Gesamtprozeß, bei allen ihm innewohnenden Widersprüchlichkeiten, in seiner Irreversibilität als einheitliches gesellschaftliches Geschehen wirksam wird, seiner Genesis nach jedoch nur ein ökonomisches Synthetisieren vieler einzelner teleologischer Setzungen sein kann, die — letzten Endes — die Einzelmenschen vollziehen, muß ein jedes gesellschaftliche Tun, das diese Hauptlinie unterstützt, die jeweils erreichte Gattungsmäßigkeit dieser Einzelsetzungen gegenüber verteidigen. Genauer gesagt: es hat die Funktion, diese in die jeweils vorherrschende Richtung der Gattungsmäßigkeit zu lenken. Ohne auch hier auf Differenzierungen eingehen zu können, kann dennoch gesagt werden, daß alle fixierten wie fluktuierenden Momente von Überbau und Ideologie hier die Basis ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit haben, von hier aus die bewußtseinsmäßige wie praktische Konvergenz von Einzelmensch und Gattung zu fördern bestrebt sind. Marx hat daher das Problem der Ideologie nicht erkenntnistheoretisch abstrakt, sondern gesellschaftsontologisch konkret aufgeworfen, indem bei ihm bei der Bestimmung der Ideologie nicht das Dilemma von Richtigkeit oder Falschheit die genetische Grundlage bildet, sondern ihre Funktion: die von der Ökonomie im gesellschaftlichen Leben ausgelösten Konflikte bewußt zu machen und auszufechten. Von den Gewohnheiten, Überlieferungen, Traditionen, etc. bis einerseits zu Staat und Recht, anderer-

273 {112} Viele Mißverständnisse und Ablehnungen der Marxschen Lehre beruhen gerade darauf, daß man ihr eine solche Automatik zuschreibt, um dies dann unschwer widerlegen zu können.

alienação do ser humano, tem de se expressar nessa esfera da vida o mais nítida e o mais concretamente. Uma descrição não distorcida das tendências que se tornaram aqui operantes não apenas mostra, a saber, seu surgimento a partir do, tornado sempre mais perfeito, processo reprodutivo do ser humano e da humanidade, mas o mostra, ao mesmo tempo, em sua processual contraditoriedade; esse desenvolvimento, a saber, não criou um modo de alienação único e uniforme, ao contrário, ele destrói ininterruptamente suas formas singulares através do respectivo desdobramento de sua contraditoriedade interna. Ela pode, no curso da história até aqui, apenas modificar, remover ou destruir os modos singulares de alienação de maneira que, em seu lugar, adentrou um outro — mais elevado em sentido socioeconômico, mais social — modo de alienação, para mais tarde, igualmente vir a ser substituído por uma nova alienação produzida, ainda mais elevadamente desenvolvida.

A prioridade da reprodução econômica, com base em Marx, aqui indicada não pode, contudo, jamais ser apreendida como o domínio de um automatismo.[274] Pois o desenvolvimento econômico que, de fato, torna-se operante, por todas as suas inerentes contraditoriedades, como um processo como um todo, move socialmente as mudanças filogenéticas do gênero enquanto eventos sociais em sua irreversibilidade unitários; sua gênese, todavia, apenas pode ser um sintetizar econômico de muitas posições teleológicas singulares — que, por último — executam os seres humanos singulares, toda atividade social que sustente essa linha principal têm de defender a generidade então alcançada ante estes pôres singulares. Dito mais precisamente: tem a função de guiá-las na direção sempre prevalecente da generidade. Sem poder também aqui entrar nas diferenciações, pode todavia ser dito que todas os momentos tanto fixos quanto flutuantes da superestrutura e da ideologia têm aqui a base para sua operatividade social, a partir daqui se esforçam para promover a convergência, consciente bem como prática, do ser humano singular para com o gênero. Por isso, Marx tratou o problema da ideologia não gnosiológico abstratamente, mas concreto sócio-ontologicamente, na medida em que, para ele, na determinação da ideologia, o dilema entre corretude ou falsidade não constitui a base genética, mas sua função: tornar consciente e dirimir os conflitos na vida social desencadeados pela economia. Dos costumes, do herdado, das tradições, etc., até, por um lado, o Estado, o Direito e, por outro

274 {112} Muitos mal-entendidos e rejeições da teoria de Marx baseiam-se precisamente em que se subscreve a ele tal automatismo para, então, poder-se refutá-lo sem dificuldade.

seits bis zum Gebiet der Moral (im weitesten Sinne genommen), der Weltanschauung, handelt es sich daher immer darum, die ökonomisch entstandenen Widersprüche in bezug auf die jeweils vorhandene Gattungsmäßigkeit in Motive der gesellschaftlichen Praxis umzuwandeln. Bei dem bereits geschilderten widersprüchlichen Charakter jeder bisher erreichten Stufe der Gattungsmäßigkeit müssen diese Akte des Bewußtmachens zwecks Ausfechtung der Konflikte sich stets innerhalb einer weiten Skala der Entgegengesetztheit abspielen: ihr Bereich kann sich von der unbedingten Unterstützung der jeweiligen Gattungsmäßigkeit bis deren ebenso unbedingten Verwerfung ausdehnen. Praktisch ist es ebenso sicher, daß diese sich ohne eine derartige Stütze im Gesellschaftlichwerden der einzelmenschlichen Konflikte nicht erhalten könnte, wie ihre Höherentwicklung ohne derartige Negationen nicht möglich wäre. Dabei ist es für diese Entwicklung charakteristisch, daß das Moment der Negation in ihr für die Höherentwicklung eine führende Rolle spielt. Gegen Proudhon, der in eklektischer Weise die sogenannten guten und schlechten Seiten der Gesellschaften mit der Präponderanz der ersteren hervorhebt, sagt Marx: »Die schlechte Seite ist es, die die Bewegung ins Leben ruft, welche Geschichte macht, dadurch, daß sie den Kampf zeitigt.«[275]

Der objektive Weg zur gesellschaftlichen Verwirklichung der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit verwirklicht also prozeßhaft zugleich die Verdrängung ihrer jeweils dominierenden Formen. Das, was Marx das Zurückweichen der Naturschranken nennt, vollzieht sich auch in der immanenten Kausalität dieses Prozesses in ständig steigender Weise. Wir haben früher in anderen Zusammenhängen darauf hingewiesen, wie selbst auf Gebieten des menschlichen Lebens, wo die biologische Fundiertheit evidenterweise nie völlig überwunden werden kann (Ernährung, Sexualität), diese immer stärker und tiefer von gesellschaftlichen Motiven durchsetzt werden. Indem der Mensch selbst zur Individualität wird, indem eben die (sozialen) Zufälligkeiten seines Lebens, wie seine Geburt, Abstammung etc., die seine Stellung in der Gesellschaft bestimmt haben, objektiv verblassen und subjektiv überholt werden, bewährt sich der Sieg dieser Umwandlung auf sämtlichen Gebieten des Lebens, nicht nur in dessen unmittelbarer ökonomischen Reproduktion, wo diese Tendenz von Anfang an sich als dominierend und die anderen Gebiete umwandelnd zeigt. Die biologische Stummheit hört allgemein tendenziell auf, sie wird jedoch in der Unmittelbarkeit des gesellschaftlichen Seins von einer zwar gesellschaftlichen, jedoch zugleich entfremdeten und entfremdenden »Sprache« abgelöst. Diese Widersprüchlichkeit stellt Marx fest, wenn er diese Periode als die Vorgeschichte der Menschengattung charakterisiert.

275 {112a} Marx: Elend der Philosophie, Dietz, Stuttgart, 1919, S. 105; MEW 4, S. 131 f.

lado, até a esfera da moral (nomeada no sentido mais amplo), a concepção de mundo, trata-se sempre de converter, com referência à generidade a cada momento existente, as contradições surgidas economicamente em motivos para a práxis social. Pelo já descrito caráter contraditório de cada patamar até aqui alcançado da generidade, estes atos de tornar consciente os conflitos visando dirimi-los ocorrem sempre no interior de uma ampla escala de opositividade: sua esfera pode se estender do apoio incondicional da respectiva generidade até a sua, igualmente incondicional, rejeição. Na prática, é também certo que esta não poderia se manter sem tal suporte no tornar-se-social dos conflitos dos seres humanos singulares, tal como seu desenvolvimento ascendente não seria possível sem tais negações. Ao mesmo tempo, é característico para tal desenvolvimento que o momento da negação desempenhe um papel condutor em seu desenvolvimento ascendente. Contra Proudhon que, de modo eclético, enfatizou os, assim ditos, lados bom e ruim das sociedades, com a preponderância dos primeiros, diz Marx: »o lado mau que produz o movimento que faz a história, constituindo a luta«[276].

A via objetiva à realização social da generidade não mais muda realiza processualmente, portanto, ao mesmo tempo, a substituição de suas formas a cada vez dominantes. Aquilo que Marx denominou afastamento das barreiras naturais tem também lugar na imanente causalidade desse processo de modo continuamente mais intenso. Sobre isso já indicamos, antes, em outras conexões, que, mesmo em esferas da vida humana em que a fundabilidade biológica, de modo evidente, jamais pode ser completamente ultrapassada (alimentação, sexualidade), elas são sempre mais intensas e tornam-se sempre mais profundamente permeadas por motivos sociais. À medida que o próprio ser humano se torna individualidade, à medida que mesmo a casualidade (social) de sua vida, como seu nascimento, descendência, etc., que tem determinado sua posição na sociedade, objetivamente esvanece e é subjetivamente ultrapassada, o triunfo dessa transformação comprova-se no conjunto das esferas da vida, não apenas na sua imediata reprodução econômica, onde essa tendência, desde o início, mostra-se como dominante e transformadora das outras esferas. O mutismo biológico em geral cessa tendenciamente, mas é substituído, contudo, na imediaticidade do ser social por uma »linguagem« que, embora social, é ao mesmo tempo alienada e alienante. Essa contraditoriedade Marx constata ao caracterizar esse período como a pré-história do gênero humano.

276 {112a} Marx: Miséria da Filosofia, Global Editora, São Paulo, 1985, p.116.

Warum bloß Vorgeschichte? Es ist klar, daß der ganze Komplex der aktiven Anpassung (im weitesten Sinne genommen) in den Produkten der Arbeit Gegenstände, im Prozeß ihres Vollzugs, Verhaltungsweisen zustande bringt, die eine neue Seinsform beiden Naturformen gegenüber repräsentieren. Wäre das gesellschaftliche Sein eine einfache Steigerung, Komplizierung des Naturseins, so könnte man damit die Entwicklung der sich hier formierenden Gattungsmäßigkeit als dem Prinzip nach abgeschlossen betrachten. Die fundierenden Tatsachen, die Wesensart der von ihnen hervorgerufenen Aktivitäten schaffen jedoch für das Gattungsproblem im gesellschaftlichen Sein eine völlig neue Lage. Solange nämlich die Gattung, ihren Seinsgrundlagen entsprechend, nur eine stumme (sogar stimmlose) sein kann, wie in der Natur, kann sie sich in einer spontanen Immanenz des sich spontan entfaltenden Seins, soweit die Umstände es gestatten, an sich vollenden: Besser gesagt, auf welcher Stufe immer ihr Ansichsein, ihr unbestreitbar immanentes Geradesosein ist, das in keiner Hinsicht über dieses Ansichsein hinausweist. Das zeigt sowohl die Geologie, wie die Entstehung der Arten in der organischen Natur.[277] Erst im gesellschaftlichen Sein, in seiner objektiv ebenfalls unaufhaltsamen Entwicklung erscheint eine tiefe innere Problematik im Sein selbst. Diese drückt sich am prägnantesten darin aus, daß die phylogenetische Entwicklung sich im von ihr selbst hervorgerufenen Prozeß der ontogenetischen innerlich widerspruchsvoll zeigt, indem sie mit objektiver Unaufhaltsamkeit die Gattungsexemplare von der Gattungsmäßigkeit entfremdet und jede konkrete Form der Entfremdung nur durch eine andere, ebenso entfremdete abzulösen imstande ist. Dabei muß, im Sinne des bisher ausgeführten, betont werden, daß es sich im Phänomen der Entfremdung vor allem um etwas Seinshaftes handelt. In primärer Weise gehört sie dem gesellschaftlichen Sein selbst an, sowohl in ihrer objektiven Beschaffenheit, wie in ihren Auswirkungen auf die einzelnen Gattungsexemplare. Daß sie sich sehr oft in ideologischen Formen äußert, ändert an diesem ihrem Grundcharakter nichts, ist doch die Ideologie im gesellschaftlichen Sein die generelle Form für das Bewußtmachen und das Ausfechten der ökonomisch-sozial entstandenen Konflikte. Es ist deshalb keineswegs abwegig, in der Doppelform der ideologischen Reaktionen auf die Entfremdung einen Wink dafür zu erblicken, daß der in der Entfremdung sich äußernde Konflikt in der jeweiligen Gattungsmäßigkeit selbst und ihren Auswir-

277 {112b} »Wenn die jetzt einsetzenden Forschungen eine Darstellung der Mondentwicklung möglich machen werden, werden sie höchstwahrscheinlich einen ganz anderen irreversiblen Prozeß zeigen, als unsere Geologie auf der Erde. Dieses Ansichsein wird jedoch nirgends über sich selbst hinausweisen, wird also ein ebenso unproblematisches Ansichsein des irreversiblen Prozesses zeigen, wie für die Erde die Geologie aufgezeigt hat.«

Por que apenas pré-história? É claro que o complexo como um todo da adaptação ativa (tomada no sentido mais amplo), nos objetos produtos do trabalho, no processo de sua execução, acarreta modos de comportamento que representam novas formas de ser em face de ambas as formas naturais. Fosse o ser social uma simples intensificação, complexificação do ser natural, poder-se-ia considerar completa, por princípio, a generidade que com isso aqui se forma. Os fatos fundantes, o tipo de essência das atividades por eles provocados, criam, contudo, uma situação completamente nova para o problema do gênero no ser social. Enquanto, a saber, o gênero, correspondendo às suas bases de ser, pode ser apenas mudo (mesmo sem voz) como na natureza, ela pode se completar em uma imanência espontânea de um ser que espontaneamente se desdobra enquanto as circunstâncias o permitam: melhor dito, em qualquer patamar que sempre esteja o seu ser-em-si, o seu inquestionavelmente imanente ser-precisamente-assim em nenhum sentido aponta para além deste ser-em-si. Isto mostra tanto a geologia, quanto o surgimento das espécies na natureza orgânica[278]. Apenas no ser social, no seu desenvolvimento objetivo e também inexorável, aparece uma profunda problemática interna ao próprio ser. Ela se expressa incisivamente em que o desenvolvimento filogenético mostra, no processo por ele próprio provocado, a plena contradição ontológica interna, na medida em que, com objetiva inexorabilidade, aliena os exemplares do gênero da generidade e toda forma concreta de alienação apenas é capaz de substituir outra, igualmente alienada. Deve-se, portanto, realçar, no sentido até aqui explicado, que se trata no fenômeno da alienação de algo antes de tudo ontológico. Em modo primário, ela pertence ao próprio ser social tanto em sua qualidade objetiva, quanto em seus efeitos sobre os exemplares singulares do gênero. Que ele se manifeste muito frequentemente em formas ideológicas nada altera nesse seu caráter fundamental; a ideologia é no ser social a forma geral para tornar consciente e para dirimir os conflitos produzidos socioeconomicamente. Não é, portanto, de maneira alguma impróprio divisar, na dupla forma das reações ideológicas à alienação, um sinal de que os conflitos que se manifestam na alienação na própria respectiva generidade e nos seus efeitos

278 {112b} Quando as pesquisas já iniciadas tornarem possível uma representação do desenvolvimento lunar, muito provavelmente mostrarão um processo irreversível diferente daquele da nossa geologia sobre a Terra. Este ser-em-si, todavia, não alcançará nenhum lugar além de si mesmo, e mostrará portanto um ser-em-si não problemático do processo irreversível, como a geologia mostrou para a Terra.

kungen auf das Sein ihrer Einzelexemplare auf eine Gedoppeltheit in den objektiven Grundlagen des gesamten Problemkomplexes hinweist.[279]

Auf die verbreiteteste und im unmittelbaren gesellschaftlichen Sein praktisch zum Ausdruck gelangende Komponente dieses Komplexes haben wir bereits hingewiesen: die jeweilige Stufe der Gattungsmäßigkeit setzt sich bei den Einzelexemplaren der Gattung unmittelbar ökonomisch, sowie in Überbau und Ideologie als eine breite Skala durch, die vom unmittelbaren und vermittelten Zwang bis zu rein ideologischen Tendenzen der Überredung und Überzeugung reicht. Der Inhalt dieses Komplexes, der Zweck seiner so verschiedenen Gesetztheit ist jedoch stets der jeweilige Stand der gesellschaftlichen Entwicklung, also der Gattungsmäßigkeit, die sie involviert, bestimmt. Er muß also, wenn er sie verteidigt, auch die ihr mitgesetzte Entfremdung als allein mögliche Seinsweise durchzusetzen versuchen, ist er kritisch, reformistisch oder sogar revolutionär gegen sie gerichtet, so dominieren in ihm, mehr oder weniger bewußt die Seinsvoraussetzungen einer ihn ablösenden Entwicklungsstufe. Auch hier muß das Motiv vorherrschen, daß diese als notwendiger Fortschritt unterstützt wird, ohne Rücksicht (zumeist ohne Kenntnis) der neuen Entfremdung, die damit das gesellschaftliche Leben beherrschen wird. Unmittelbar also, bloß die zum realen Handeln gereiften Formen der gesellschaftlichen Aktivitäten aller Art berücksichtigend, könnte gesagt werden, daß weder die Handlungsmittel des Überbaus noch die Bewußtseinsformen der Ideologie imstande sind, aus dem Kreis der historischen Wandlung der Entfremdungen auszubrechen. Sie müssen also in all ihrer oft höchst kritischen Widersprüchlichkeit den Anschein bestätigen, als wäre die Ablösungskette der Entfremdungen eine ebenso seinshaft unvermeidliche, das letzthin seiende Sein der Gesellschaftlichkeit adäquat zum Ausdruck bringende Form der Gattungsmäßigkeit im gesellschaftlichen Sein, wie ihre Stummheit in der Natur gewesen ist.

Das ist jedoch nur ein Schein. Es entstehen immer wieder Stellungnahmen zur eigenen Gattungsmäßigkeit des Menchen, die diesen Zauberkreis — wenigstens ideologisch — zu durchbrechen versuchen und einer Konzeption der Gattungsmäßigkeit zustreben, in welcher diese als wahrhafte, konkrete Erfüllung auch des Einzellebens gesellschaftlich zum Ausdruck gelangen kann, in welcher das Überwinden der »Stummheit« ihre spontan eigene, unaufhebbar scheinende Widersprüchlichkeit hinter sich zu lassen imstande ist. Es ist nun für die gesamte Menschheitsentwicklung in ihrer Permanenz charakteristisch, daß solche Stimmen von Anfang an laut werden, im Laufe der Geschichte ebenfalls die verschiedensten Formen aufnehmen und, ungeachtet ihrer anscheinend praktischen Unverwirklichbarkeit, ihrer zumeist unmittelbar gedanklich, scheinbar leichten Widerlegbarkeit doch nie zum gesellschaftlichen Verschwinden gebracht werden

279 {Nota da tradução} No manuscrito (p.214) há esta quebra de parágrafo, não indicada nem em Benseler nem em Scarponi (p.217). O mesmo fizeram Monville (p.271) e Vaisman (p.253).

sobre o ser dos seus exemplares singulares apontam a uma duplicidade nas bases objetivas do complexo de problema como um todo.

Os componentes mais difundidos desse complexo e que se expressam na prática no ser social imediato, nós já indicamos: o respectivo patamar da generidade imediatamente se afirma economicamente aos exemplares singulares do gênero, enquanto que, na superestrutura e na ideologia, passa-se como uma ampla escala desde a coerção imediata e mediada até alcançar as puras tendências ideológicas de persuasão e convicção. O conteúdo desse complexo, o propósito de sua legalidade tão diferente, é determinado sempre pelo respectivo estado do desenvolvimento social, portanto, da generidade que o envolve. Tem, portanto, ao defendê-la, também de tentar impor a alienação com ela posta como o único modo de ser possível, ele é dirigido crítica, reformista ou mesmo revolucionariamente contra ela na medida em que nele domina uma maior ou menor consciência dos presupostos ontológicos de um patamar de desenvolvimento que a substitui. Aqui também tem de prevalecer o motivo pelo qual seja respaldada como progresso necessário, sem consideração (na maior parte, sem conhecimento) da nova alienação que, com isso, dominará a vida social. Imediatamente, portanto, considerados meramente para os atos reais as formas maduras de todos os tipos de atividades sociais, pode ser dito que nem os meios de ação da superestrutura, nem as formas de consciência da ideologia são capazes de escapar do círculo das mudanças históricas das alienações. Portanto, elas devem, em toda a sua contraditoriedade, com frequência altamente crítica, confirmar a aparência de que a série de substituição das alienações é uma série da mesma maneira ontologicamente inevitável, e que o último ser existente da socialidade expressa tão adequadamente a forma de generidade no ser social, quanto tinha sido seu mutismo na natureza.

Isso, contudo, é apenas uma aparência. Surgem, seguidamente, tomadas de posição para com a própria generidade do ser humano que tentam romper — ao menos ideologicamente — com este círculo mágico e que buscam uma concepção de generidade na qual esta pode alcançar socialmente expressão da realização verídica, concreta, também da vida do singular, concepção na qual a ultrapassagem do »mutismo« possa ser capaz de deixar para trás sua espontaneamente própria, inexoravelmente aparente contraditoriedade. Para o desenvolvimento da humanidade como um todo, em sua permanência, é agora característico que tais vozes desde o início sejam ouvidas, que tomem no curso da história, da mesma maneira, as mais diferentes formas e, apesar de sua evidente inexequibilidade prática, da sua, na maior parte das vezes, direta, aparentemente fácil refutabilidade intelectual, jamais puderam ser conduzidas ao desaparecimento

konnten. Der Gegensatz zu den früher geschilderten Ideologien ist außerordentlich scharf: in diesen Kritiken, Forderungen etc. erscheint nämlich eine Gattungsmäßigkeit, die der bisher geschilderten, Entfremdungen notwendig produzierenden, verteidigenden etc. schon darin gegensätzlich entgegensteht, weil ihre Zentralfrage gerade das Überwinden der Entfremdung selbst ist, das Erfassen und Fordern einer Gattungsmäßigkeit, in der die phylogenetischen und ontogenetischen Tendenzen eine konvergierende Beschaffenheit erhalten können.

Dennoch wäre es falsch, zwischen den beiden Tendenzen eine radikal ausschließende Gegensätzlichkeit zu statuieren. Auch hier sind wir, verständlicherweise nicht in der Lage, diesen Komplex in seiner historischen Entfaltung, mit seinen so verschiedenen historischen Varianten auch nur skizzenhaft zu behandeln. Jedoch auch die reduzierteste Darstellung kann an der Tatsache nicht vorbeigehen, daß wie die Vergesellschaftung der Gesellschaftlichkeit ganz neue Formen der Entfremdung (und ihrer unmittelbaren Bekämpfung) hervorbringt, sie zugleich die Grundlage von wichtigen Unterschieden auch auf diesem Gebiet werden kann. Wir haben bereits in anderen Zusammenhängen darauf hingewiesen, daß in den Entfremdungen auf primitiver Stufe diese sich weitgehend in jenen Vorstellungskomplexen zu äußern pflegt, daß die Menschen die Produkte ihrer eigenen Tätigkeit alsbald als »Geschenke« transzendenter Mächte aufgefaßt haben (Prometheus und das Feuer). Das liegt jeder vorwiegend religiösen Entfremdung — Feuerbach hat vor allem diese kritisiert — zugrunde.

Die eigene Existenz als solche, das eigene Schicksal etc. erhält so eine durch diese Transzendenz entfremdete Seinsweise. Die Selbstbewegung des Menchen durch selbstdurchgeführte Alternativentscheidungen wird zum Schein degradiert, indem diese bloß in jenen Fällen als effektiv wirksam anerkannt werden, wenn sie ihrem letzten Wesen nach nichts weiter sind, als gehorsame Durchführungen transzendenter Gebote oder Verbote. Insofern haben Feuerbach (und vor ihm die Aufklärung) ganz recht, wenn sie in jedem transzendenten Setzen menschlicher Aktivitäten eine grundlegende Erscheinungsweise der Entfremdung überhaupt erblicken. Diese fügt sich dann, gewissermaßen von selbst, in die konservierende ideologische Verteidigung des Status quo der jeweiligen entfremdeten Menschenwelt ein. Denn die herrschende Tendenz der noch sehr tief »naturhaft« befangenen Gesellschaftlichkeit ist überwiegenderweise ihr Anspruch auf »göttlichen«, zumindest auf mythisch heroischen Ursprung. Wo Zweifel auftauchen, werden diese durch den Appell an einen solchen, auch gegenwärtig in Geltung gebliebenen Ursprung widerlegt. (Man denke, um ein Produkt auf in diesem Rahmen hochentwickelter Stufe zu nennen, an die Lösung der ethischen Zweifel in der »Bhaghawad-ghita«.)

social. A oposição com as ideologias anteriormente descritas é extraordinariamente aguda: nessas críticas, demandas, etc., aparece, com efeito, uma generidade que já se opõe conflituosamente às, até aqui descritas, alienações necessariamente produzidas, defendidas, etc., porque sua questão central é precisamente o ultrapassar da própria alienação, o apreender e o promover de uma generidade que podem conter nas tendências filogenéticas e ontogenéticas uma qualidade convergente.

Contudo, seria falso decretar uma radical opositividade excludente entre ambas as tendências. Também aqui não estamos em situação, compreensivelmente, de tratar esse complexo em seu desdobramento histórico, com suas tão diferentes variações históricas, mesmo que apenas esquematicamente. Ainda assim, mesmo a mais reduzida das exposições não pode deixar passar ao largo que, como a socialização da socialidade produz formas de todo novas de alienação (e de seu combate imediato), ela pode, ao mesmo tempo, tornar-se a base para importantes diferenças também nesta esfera. Nós já indicamos, em outras conexões, que nas alienações no patamar mais primitivo costuma manifestar-se amplamente naqueles complexos de representação (*Vorstellungskomplexen*) que os seres humanos apreendiam imediatamente os produtos de sua própria atividade como »presentes« de poderes transcendentais (Prometeu e o fogo). Aqui, prevalecentemente, baseia-se a alienação religiosa — aquela que Feuerbach criticou antes de tudo.

A própria existência enquanto tal, o próprio destino, etc., adquire asssim um modo de ser alienado através dessa transcendência. O automovimento do ser humano por meio das decisões alternativas por ele próprio levadas a cabo é degrado à aparência na medida em que são reconhecidas como efetivamente operantes meramente naqueles casos em que elas nas suas essências últimas nada mais são do que obedientes implementações de mandamentos ou proibições transcendentes. Nessa medida, Feuerbach (e, antes dele, o Iluminismo) tem toda razão em divisar em todo pôr transcedente das atividades humanas um modo fenomênico fundamental da alienação. E que se insere então, em alguma medida por si próprio, na defesa conservadora do *status quo* do respectivo mundo alienado dos seres humanos. Pois a tendência dominante da socialidade ainda muito profundamente inibida »pela natureza« é, de modo prevalecente, sua pretensão a uma origem »divina« ou, pelo menos, miticamente heroica. Onde emergem dúvidas, são refutadas por este apelo a uma tal origem, que ainda hoje permanece válida. (Pense-se, em um produto, para nomear um nesta moldura de um patamar altamente desenvolvido, na resolução da dúvida ética no »Bhaghawad-ghita«).

Die hellenistisch-römische Polis bringt in diese Kontroversen entscheidend neue Motive. Einerseits bleibt zwar noch die Naturbefangenheit der Lebensbasis weitgehend unangetastet, aber das Polisbürgertum, besonders in seinen heroisch-demokratischen Etappen schafft ein Gebiet des wertvoll-vorbildlichen Handelns, das die — schon infolge der herrschenden Sklavenwirtschaft unaufhebbar — entfremdete Lebensgrundlage scheinbar in den Hintergrund zu drängen vermag. Ein Leben nach den Gesetzen einer solchen Gattungsmäßigkeit erweckt nicht bloß Illusionen der Möglichkeit, die Entfremdung zu überwinden, sondern auch derartige persönliche *Verhaltungsweisen* und ihre bewußtseinsmäßigen ideologischen Begründungen, in denen Beziehungen des Menchen zu seiner eigenen Gattungsmäßigkeit sichtbar werden, die, wenn auch auf die Dauer in der jeweiligen Gegenwart nicht verwirklichbar sind, die an der ökonomischen Basis der eigenen Entfremdung achtlos vorbeigehen, jedoch Intentionen auf menschliche Handlungsweisen enthalten, in denen wichtige Bestimmungen einer nicht mehr entfremdeten Gattungsmäßigkeit zum Ausdruck gelangen. Man denke an die 300 Spartaner bei Thermopylae, an Cincinnatus, an den Tod — bereits zur Zeit der Krise — des Sokrates usw. Ein solches Verhalten zu den gesellschaftlichen Grundlagen der eigenen sozialen Existenz kann manchmal sogar zu einer — historisch relativ betrachtet — Einsichtsvollen Betrachtung der jeweils herrschenden objektiven Grundlagen der Entfremdung führen. Marx zitiert im »Kapital« Anschauungen von Aristoteles, vom Dichter Antipatros, die von einer höheren Produktionsform (der Maschine) das Aufhören der Sklavenarbeit erhoffen. Und es ist für seine Einstellung zu dieser Frage höchst charakteristisch, daß er nicht ihr Utopischsein ironisch kritisiert, sondern das jener Ökonomen der kapitalistischen Periode, die in blinder Befangenheit die Rolle der Maschine in der Steigerung der Ausbeutung in der eigenen Gegenwart verkennen. In seinen Augen steht also ein solcher naiver Utopismus der letzthinnigen gesellschaftlichen Wahrheit näher als die Apologetik auf höherer Stufe der ökonomischen Entwicklung.[280]

Dabei ist Marx weit davon entfernt, die gesellschaftliche Bedeutung gedanklicher, gefühlsmäßiger, ja in Aktivitäten umgesetzter Vorwegnahmen der realen Entwicklungsnotwendigkeiten zu überschätzen. Er bezeichnet sie einmal in zusammenfassender Weise als bornierte Vollendungen, wobei er freilich nicht versäumt, in der Ideologie der modernen Welt jede Erscheinungsart von Befriedigung als »gemein« zu bezeichnen.[281]

280 {113} Marx: Kapital I, S. 373.

281 {114} Marx: Rohentwurf, S. 387/388.

A pólis heleno-romana trouxe, a esta controvérsia, motivos decisivamente novos. Por um lado, permanece de fato ainda amplamente intocado o preconceito natural da base da vida; todavia, a cidadania da pólis, particularmente em sua etapa democrático-heroica, cria uma esfera de ação exemplar-plena-de-valor — já como consequência da inexorável economia escravista dominante — que parece ser capaz de empurrar para o pano de fundo os alienados fundamentos da vida. Uma vida, segundo as leis de uma tal generidade, desperta não apenas ilusões da possibilidade de ultrapassar a alienação, mas também de tais *modos de comportamento* pessoais e de suas conscientes justificações ideológicas, nos quais as relações do ser humano com sua própria generidade tornam-se visíveis, os quais, se não realizáveis mesmo na duração do respectivo presente, ao passarem descuidadamente ao largo das bases econômicas de sua própria alienação, contêm, todavia, intenções acerca do modo de agir humano, nas quais alcança expressão determinações importantes de uma generidade não mais alienada. Pense-se nos 300 espartanos nas Termópilas, em Cincinato, na — já no período da crise — morte de Sócrates e assim por diante. Um tal comportamento para com as bases sociais da própria existência social pode, por vezes, conduzir a uma consideração razoável (*Einsichtsvollen Betrachtung*) — historicamente considerada relativamente — das bases objetivas então dominantes da alienação. Marx cita, em »O Capital«, concepções de Aristóteles e do poeta Antipatros, os quais esperaram de uma forma de produção mais elevada (a máquina) o fim da escravidão. E é altamente característico de sua atitude para com esta questão que não critica ironicamente o seu utopismo, mas sim o daqueles economistas do período capitalista que, em sua cega parcialidade, deixam de apreciar o papel da máquina na intensificação da exploração no próprio presente. Aos seus olhos, portanto, um tal utopismo ingênuo está mais próximo da verdade social última do que a apologética de um patamar mais elevado de desenvolvimento econômico[282].

Com isso, Marx está longe de superestimar o significado social de antecipações intelectuais, emotivas, mesmo se convertidas em atividades, das necessidades reais do desenvolvimento. Ele as descreveu, certa vez, em modo resumido, como realizações tacanhas, ao mesmo tempo que não deixa, evidentemente, de descrever todo modo de manifestação de satisfação na ideologia do mundo moderno como »vulgar«.[283]

282 {113} Marx: O Capital, Livro I, Tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.41.

283 {114} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.400. {Nota da tradução} Tanto Benseler quanto Scarponi (p.220) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não parece constar do manuscrito (p.217). O mesmo encontramos em Vaisman (p.256) e Monville (p.274).

Diese Doppelstellung von Marx zu unseüerer jetzt behandelten Frage zeigt, daß er jene Kritiken der Entfremdung, die über ihre jeweils aktuellen Formen hinausgreifen und eine höhere Art von Gattungsmäßigkeit (und damit von Gesellschaftlichkeit) ins Auge fassen, trotz ihrer praktischen Unverwirklichbarkeit doch als Momente der wirklichen ideologischen Entwicklung der Menschen, als Ansätze zu einer tieferen Überwindung der Entfremdung nie als bedeutungslos verwarf. Das zeigt sich ganz deutlich in der Beurteilung der Entwicklung der christlichen Religion. Daß er sie im allgemeinen, wenn möglich noch entschiedener als die radikalsten Aufklärer verwarf, ist bekannt, widerspricht jedoch dem wirklichen Sinn unserer Behauptung nicht. Jeder, der das Neue Testament gelesen hat, weiß, daß Jesus von Nazareth in einigen entscheidenden Fragen weit über eine bloß gesellschaftlich immenente, bloß die jeweilig herrschende Entfremdung kritisierende Anschauung hinausgeht. Wenn er dem reichen Jüngling, der alle Gebote der damals herrschenden Welt gewissenhaft erfüllt und doch von der eigenen Lebensführung tief unbefriedigt bleibt, den Rat gibt, sein Vermögen unter den Besitzlosen zu verteilen, so weist er — wenn auch nur rein individuell-ethisch — deutlich auf eine Gattungsmäßigkeit qualitativ höherer Art hin. Natürlich konnten derartige Anläufe es nicht verhindern, daß das Christentum sich zur ideologischen Stütze des späteren römischen Imperiums, dann der feudalen und auch der kapitalistischen Formation entwickelte. Diese herrschende Tendenz, die das Christentum mit jeder Religion teilt, darf uns jedoch nicht daran hindern, auch die neuen Momente in seiner Gesamtentwicklung wahrzunehmen. Die Krise der Sklavenwirtschaft, die Auflösung der Polis und mit ihr der Polisbürgerethik konnten nämlich bereits auf der damals gegebenen Stufe der objektiv gesellschaftlichen Entwicklung zu einer ersten Form der Individualität führen. Das hatte in den breiten Massen eine schlichte Anpassung ans sozial Gegebene zur Folge, führte jedoch im stoisch-epikuräischen Ideal der Weisen zur Ataraxie, zum Gebot einer Lebensführung, die inmitten einer total entfremdeten Gesellschaft von sich aus, die Umstände verachtend, die echte Beziehung von Einzelmensch und Gattung zu verwirklichen bestrebt war. Mit einiger Übertreibung — Vermittlungen überspringend — könnte man vielleicht sagen: bei Jesus von Nazareth wird dieses aristokratische Lebensideal einer erhabenen Weisheit zur demokratischen Alltagsforderung. Freilich zu einer, die von vornherein nie eine allgemeine Verwirklichung finden konnte. Es darf jedoch nie vergessen werden, daß schon die Ketzerbewegungen des frühen Mittelalters weitgehendst auf dieses Ideal orientiert waren. Die radikalen Hussiten und Thomas Münzer formen aus solchen Traditionen Revolutionsmotive, deren Anhänger sich berufen fühlten von diesen Idealen ausgehend, die entfremdende Gesellschaftlichkeit revolutionär abzu-

Para a questão agora tratada, essa dupla posição de Marx mostra que ele nunca rejeitou como sem significado aquelas críticas da alienação que iam para além das formas então respectivas e que tinham em vista uma espécie mais elevada de generidade (e, por isso, de socialidade), apesar de sua irrealizabilidade prática, como momentos do desenvolvimento ideológico real dos seres humanos, como primeiros sinais de uma mais profunda ultrapassagem da alienação. Isto se mostra de todo nítido na apreciação do desenvolvimento da religião cristã. Que, em geral, ele a rejeitava, se possível, ainda mais resolutamente que o mais radical dos iluministas, é conhecido, todavia, e em nada contradiz o sentido real de nossa afirmação. Aquele que leu o Novo Testamento sabe que Jesus de Nazaré, em algumas questões decisivas, vai além de uma concepção crítica apenas socialmente imanente, meramente crítica da alienação então dominante. Quando ele dá o conselho ao jovem rico, o qual cumpre conscienciosamente todos os mandamentos do mundo então dominante e, todavia, permanece profundamente insatisfeito com seu próprio modo de vida, que distribua sua fortuna aos despossuídos, indica nitidamente — ainda que apenas puramente ético-individual — uma generidade de tipo qualitativamente superior. Naturalmente, tais abordagens não puderam evitar que o cristianismo se desenvolvesse em suporte ideológico do Império Romano tardio, a seguir da formação feudal e, também, da capitalista. Essa tendência dominante que o cristianismo compartilha com toda religião não pode nos impedir de perceber, também, os novos momentos em seu desenvolvimento como um todo. A crise da economia escravista, a dissolução da pólis e, com ela, de sua ética do cidadão da pólis, já naquele patamar do desenvolvimento social objetivo puderam conduzir a uma primeira forma de individualidade. Nas amplas massas, isso teve por consequência uma simples adaptação ao dado social, conduziu, todavia, no ideal epicurista-estoico dos sábios, à ataraxia, ao preceito de um modo de vida o qual, em meio a uma sociedade totalmente alienada, desprezando as circunstâncias, almejava realizar a autêntica relação do ser humano singular com o gênero. Com algum exagero, — saltando mediações —, pode-se talvez dizer: com Jesus de Nazaré esse ideal de vida aristocrático de uma sublime sabedoria transforma-se em uma democrática demanda cotidiana. Porém, uma demanda que, desde o início, nem sequer poderia encontrar uma realização geral. Não se pode jamais esquecer, todavia, que já os movimentos heréticos da Alta Idade Média estavam extensivamente orientados para esse ideal. Os hussitas radicais e Thomas Münzer, a partir de tais tradições, formaram motivos revolucionários; seus seguidores sentiam-se convocados a buscar tais ideais, a revolucionariamente abo-

schaffen und eine der Entfremdung feindliche ins Leben zu rufen. Natürlich praktisch ebenfalls vergebens. Eine Anleitung zur Praxis, welcher Art immer, die den jeweils gegenwärtigen Stand der Dinge utopisch überspringt, kann an der Wirklichkeit nur scheitern. Es ist aber nicht schwer zu sehen, daß diese Tendenzen, nach historisch entsprechenden Umwandlungen noch bei den radikalen Cromwellanhängern, im linken Jacobinismus eine nicht unbeträchtliche Rolle gespielt haben und in bestimmten ideologischen Ausstrahlungen noch lange nachwirkten.

Die praktische Vergeblichkeit solcher Einstellungen rechtfertigt die scharfe politische Kritik von Marx gegen jeden Utopismus. Es gehört zum Wesen des gesellschaftlichen Seins, daß jede Weiterführung seines Überbaus eine entsprechende, das Neue fundierende Umwandlung der ökonomischen Grundlagen voraussetzt. Je wichtiger diese Änderung, desto mehr. Nicht umsonst sagt Marx bei der Bestimmung der Möglichkeiten eines »Reiches der Freiheit«, das es »nur auf jenem Reich der Notwendigkeit (Ökonomie, G. L.) als seiner Basis aufblühen kann«.[284] Jede Ideologie also — mag ihr Inhalt in mancher Hinsicht noch so entschieden auf eine echte Gattungsmäßigkeit gerichtet sein — muß Ideologie ohne real praktischen Effekt bleiben, wenn sie nicht mit den vorhandenen Entwicklungsmöglichkeiten der Ökonomie abrechnen kann, wenn sie nicht aus deren Entwicklungstendenzen gedanklich herauswachsend beschaffen ist. Das bedeutet jedoch nicht, daß die Ideologie in diesem Prozeß gänzlich einflußlos sein müßte. Wir haben soeben real-praktische Tendenzen aufgezählt, die als solche, aus den soeben angegebenen Gründen zum gesellschaftlichen Scheitern verurteilt waren und dennoch als Ideologien den subjektiven Faktor mit echtem Revolutionärtum fördernde Kräfte geworden sind. Die Sehnsucht der Menschheit nach einem nicht mehr von Entfremdungen beherrschten Leben, also nach einer Gattungsmäßigkeit, die keine Entfremdungen ins Leben ruft, die dem einzelnen Menschen Aufgaben zuweist, die zu einem — auch persönlich — gehaltvollen, wirkliche Befriedigung bringenden Leben führen können, bleibt aus Denken und Fühlen der Menschen unausrottbar. Und da diese Gedanken- und Gefühlskomplexe in den praktischen Lebensäußerungen der menschlichen Aktivitäten aus den eben angegebenen Gründen sich unmöglich rein gesellschaftlich-praktisch äußern und entfalten konnten, suchten und fanden die Menschen einen Äußerungsspielraum auf dem Gebiet der reinen, unmittelbar gesellschaftlich-praktisch nicht effektiv wirksam werdenden Ideologie. Hegel hat seinerzeit diese Welt der Ideologien als objektiven und absoluten Geist zu kennzeichnen versucht. Jetzt ganz abgesehen

284 {115}Marx: Kapital III/II, S. 355.

lir a socialidade alienada e trazer à vida uma sociedade inimiga da alienação. Naturalmente, igualmente em vão, na prática. Um direcionar-se à práxis, qualquer que seja o tipo, que queira utopicamente saltar por sobre o estado de coisas presente, pode apenas fracassar ante a realidade. Contudo, não é difícil enxergar que tais tendências, após as mudanças históricas correspondentes, jogaram um papel não insignificante nos seguidores radicais de Cromwell, nos jacobinos de esquerda e ainda tiveram efeito duradouro em determinadas irradiações ideológicas.

A futilidade prática de tais atitudes justifica a aguda crítica política de Marx contra todo utopismo. Pertence à essência do ser social que todo avanço de sua superestrutura pressuponha uma correspondente, fundante do novo, transformação das bases econômicas. Tanto mais, quanto mais importante esta alteração. Não em vão, diz Marx, na deteminação da possibilidade de um »reino da liberdade«, que ele »só pode florescer a partir de um reino da necessidade (economia, G. L.) como sua base«[285]. Toda ideologia, portanto — mesmo se seu conteúdo em muitos aspectos decisivos seja assim decididamente orientado a uma autêntica generidade —, tem de permanecer uma ideologia sem efeito prático real se não pode dar conta das possibilidades existentes de desenvolvimento da econnomia, se não procura crescer intelectualmente a partir das suas tendências de desenvolvimento. O que não significa que a ideologia, nesse processo, tenha de ser totalmente sem influência. Enumeramos, agora mesmo, tendências prático-reais as quais, enquanto tais, estavam condenadas ao fracasso social, pelos fundamentos há pouco indicados e que, ainda como ideologias, tornaram-se fatores subjetivos de autênticas forças promotoras de revoluções. O anseio da humanidade por uma vida não mais dominada por alienações, portanto também por uma generidade que não engendre quaisquer alienações, que atribua ao ser humano singular tarefas que possam conduzir à vida — também pessoal — que traga real satisfação, plena de conteúdo, permanece inerradicável do pensamento e do sentimento dos seres humanos. E como esses complexos de pensamento e sentimento nas expressões práticas da vida das atividades humana, pelos fundamentos há pouco dados, foram impossíveis realmente de se externalizar e se desdobrar prático-socialmente, os seres humanos procuraram e encontraram um espaço de expressão na esfera da ideologia pura que não se torna no imediato efetivamente operante prático-socialmente. Hegel tentou, na sua época, caracterizar este mundo das ideologias como espírito objetivo e absoluto. Agora, excetuado

285 {115} Marx: O Capital, Livro III, tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.273.

davon, daß für ihn letzten Endes Entfremdung und Gegenständlichkeit zusammenfielen, daß also die Aufhebung der Entfremdung die Rücknahme der bis dahin vom Geist »entäußerten« Welt in das identische Subjekt-Objekt bedeuten mußte (dem Wesen nach also eine logisierende Utopie), irrt Hegel, wenn er die Religion dem absoluten Geist zurechnet. Wohl ist in ihr — etwa in bestimmten Äußerungen des Jesus von Nazareth, in bestimmten Typen seiner Nachfolger wie Meister Eckart, Franz von Assisi — auch eine solche Tendenz wirksam, im ganzen jedoch erfüllt die Religion praktisch höchst ähnliche Aufgaben wie etwa Recht oder Staat, nämlich das rechtfertigende Konservieren der jeweils vorhandenen Gesellschaftlichkeit (Gattungsmäßigkeit), und die Ketzerbewegungen fügen sich — bei allen eben hervorgehobenen Unterschieden — doch in die Reihe der Versuche, diese praktisch-real zu verändern.

Dagegen hat die gesellschaftliche Entwicklung überall, wo sie einigermaßen zur Entfaltung kam, Ideologien entwickelt, die rein ideologisch, ohne auch nur die Möglichkeit eines Zwangsapparats, zu wirken berufen waren (Möglichkeit und Bedarf des Zwanges charakterisieren Hegels objektiven Geist). Es ist klar, daß damit die großen Philosophien, die bedeutenden Dichtungen gemeint sind. Hier kann selbstredend auch diese Frage nicht eingehend entfaltet werden. Sie gehört in den Problemkomplex der konkreten Entfaltung menschlicher Aktivitäten. Nur um das hier vorliegende ontologische Problem mit annähernder Konkretheit anzudeuten, sei darauf verwiesen, daß die europäische Kultur eine eigene Gattung der Dichtung erfand und im Laufe von Jahrtausenden immer erneut produzierte, deren Wesen darin bestand: die aktuell praktische Unverwirklichbarkeit der echten, nicht mehr entfremdeten Gattungsmäßigkeit gerade als praktisch Nichtverwirklichbares, aber zugleich als höhere, als zu verwirklichende Aufgabe für das richtig geführte Menschenleben darzustellen. Wir meinen die literarische Form der Tragödie. Ihre entwicklungsgeschichtliche Unverwüstbarkeit ist eine schlichte Tatsache. Es ist aber erwähnenswert, daß ihre großen Autoren über ihre soziale Sendung von Anfang an weitgehend im Klaren gewesen sind. Man denke an Sophokles, bei dem Antigone, gerade in ihrem notwendig tragischen Untergang, Vertreterin dieser Tendenz ist, und der Autor stellt ihr ihre Schwester Ismene gegenüber, um zu zeigen, wie der tragische Typus sich in allen Fragen von den ehrlichsten Bejahern der jeweilig praktisch vorhandenen Gattungsmäßigkeit prinzipiell und qualitativ abhebt. Die untrennbare Einheit von gattungsmäßig höherwertigem und richtigem Handeln und notwendigem persönlichem Untergang erhält bei Shakespeare eine dichterisch exakte Formulierung. Sein Hamlet, nachdem er den ihm vorgeschriebenen Handlungsspielraum seines künftigen Lebens überblickt, sagt:

de que para ele, por último, alienação e objetividade coincidem e que, portanto, a superação da alienação tem de significar a retração, na identidade sujeito-objeto, do mundo até então »exteriorizado« (na essência, portanto, também uma utopia logicizante), Hegel erra quando classifica a religião como espírito absoluto. Embora nela — por exemplo, em determinadas expressões de Jesus de Nazaré e determinados tipos de seus seguidores, como Meister Eckart, Francisco de Assis — também opera uma tal tendência; no todo, contudo, preenche a religião tarefas práticas muitíssimo similares às, por exemplo, do Direito ou do Estado, a saber, o justificado conservar da socialidade (generidade) então existente, e os movimentos heréticos se somam — apesar de todas as diferencas há pouco destacadas — às séries de tentativas de alterá-la real-praticamente.

Em contrapartida, o desenvolvimento social, em todos os lugares onde veio a ter um desdobramento razoável, desenvolveu ideologias que, nem sequer a possibilidade de um aparato coercitivo (possibilidade e exigência de coerção caracterizam o espírito objetivo de Hegel) foram convocadas a operar puramente ideologicamente. É claro que com isso pensamos nas grandes obras filosóficas e nas obras literárias significativas. É evidente que aqui também não podemos desdobrar esta questão em detalhes. Ela pertence ao complexo de problema do desdobramento concreto das atividades humanas. Apenas para aqui indicar com uma mais próxima concretude o problema ontológico em apreço, seja sobre isso referido que a cultura europeia desenvolveu um gênero próprio de literatura e, ao longo de milênios, sempre a produziu renovadamente, cuja essência consistia em: descrever a atual irrealizibilidade prática da generidade autêntica, não mais alienada, precisamente como não-realizável na prática mas, ao mesmo tempo, como tarefa mais elevada a ser realizada para a vida humana ser conduzida acertadamente. Pensamos na forma literária da tragédia. Seu inesgotável desenvolvimento histórico é um simples fato. É digno de nota, todavia, que seus grandes autores desde o iníco tinham amplamente clara a sua missão social. Pense-se em Sófocles, cuja Antígona, justamente em sua ruína tragicamente necessária, é representativa dessa tendência e o autor a contrapõe a sua irmã, Ismênia, para mostrar como o tipo trágico se separa, por princípio e qualitativamente, em todas as questões, dos que, com a maior honestidade, respondem positivamente à respectiva generidade existente na prática. A unidade inseparável da ação de elevado valor para o gênero com a necessária ruína pessoal recebe em Shakespeare uma formulação literária precisa. Seu Hamlet, depois de divisar o espaço de ação a ele prescrito por sua vida futura, diz:

»Die Zeit ist aus den Fugen; Schmach und Gram,
Daß ich zur Welt, sie einzurichten kam!«

Es würde weit über den Rahmen dieser Betrachtungen hinausführen, wenn wir zu schildern versuchen würden, wie diese Gesinnung in verschiedenen Formen jahrtausendelang die Tragödie beherrscht, wie das hier aufgeworfene große Gesellschaftsproblem nicht nur die Dichtung, sondern die ganze Kunst von Cervantes bis Tolstoj, von Rembrandt bis Beethoven usw., usw. tief beeinflußte, wie sie gerade auf das Weltbild der gesellschaftlich wichtigsten Denker bereichernd einwirkte. Ich will hier nur darauf hinweisen, wie wichtig für Marx selbst die immer wiederholte Lektüre der griechischen Tragiker und Shakespeare, für Lenin die von Puschkin und Tolstoj gewesen ist.

Abschließend sei zu alledem nur bemerkt: die erfolgreiche Polemik von Marx gegen jeden Utopismus ist allgemein bekannt, auch dessen Grundlage, daß der Kommunismus als sozialer Ausweg aus der entfremdenden und entfremdeten gesellschaftlichen Welt, das Ende der menschheitlichen Vorgeschichte nur auf entsprechender ökonomischer Grundlage verwirklichbar ist. Unsere Andeutungen sollen nur darauf ergänzend hinweisen, daß auch der subjektive Faktor dieser größten Umwälzung in der Menschheitsgeschichte keinen utopischen Charakter besitzt. Niemand wird bestreiten, daß die hier angedeuteten ideologischen Momente im bisherigen praktischen Leben der Gesellschaft nur Minoritäten bewegt haben. Ich wage aber zu behaupten, daß die menschliche Ausstrahlungskraft dieses gesamten Ideologienkomplexes stets viel größer war, als die »soziologische Gelehrsamkeit« dies zur Kenntnis zu nehmen beliebte. Und die großen revolutionären Zeiten zeigen immer wieder eine blitzschnelle Ausbreitung so orientierter Gefühle in den zum subjektiven Faktor der Umwälzung gewordenen Menschenmassen. Solche Sprünge sind historische Tatsachen. Ebenso wie allgemein verbreitete Sitten gesellschaftlich so gut wie vollständig verschwinden können (Kannibalismus), wie privilegierte und privilegierende Kenntnisse sich zu einem allgemein gesellschaftlichen Besitz entwickeln können (Schreiben und Lesen). Es ist also keinerlei Utopismus in der Voraussicht enthalten, daß bei einer sozialistischen Umwälzung der kapitalistischen Gesellschaften, bei einem wirklichen Übergang vom echt verwirklichten Sozialismus in den Kommunismus diese uralten ideologischen Motive, die in der bisherigen Entwicklung ideologisch »oben« wie »unten« immer irgendwie gegenwärtig waren, diese menschliche Sehnsucht nach echter Gattungsmäßigkeit in der ideologischen Formung des subjektiven Faktors eine ausschlaggebende Rolle zu spielen berufen sind.

Mit alledem, obwohl diese Bemerkungen breiter ausfielen als ihr ursprünglicher Plan war, ist nur der allerallgemeinste Umkreis der Probleme einer solchen

»Dos gonzos saiu o tempo.
Maldição! Ter vindo ao mundo para endireitá-lo!«

Conduziría-nos muito para além da moldura destas considerações se tentássemos descrever como essa mentalidade domina a tragédia, de formas diversas, por milênios; como o grande problema social aqui assinalado influenciou profundamente, não apenas a poesia, mas a grande arte de Cervantes a Tolstoi, de Rembrandt a Beethoven e assim por diante, como também teve o efeito de enriquecer a imagem de mundo de pensadores socialmente os mais importantes. Quero aqui apenas apontar quão importante foi para o próprio Marx a leitura sempre repetida dos trágicos gregos e de Shakespeare; para Lenin, de Puschkin e Tolstoi.

Concluindo tudo isso, que seja apenas comentado: na bem-sucedida polêmica de Marx contra todo utopismo, é de conhecimento geral também que sua base, o comunismo como saída social do mundo social alienante e alienado, o fim da pré-história humana, apenas é realizável a partir da base econômica correspondente. Nossas indicações devem apenas sobre isso apontar, complementarmente, que também o fator subjetivo desse grande revolvimento na história da humanidade não possui qualquer caráter utópico. Ninguém contestará que os momentos ideológicos aqui indicados na vida prática da sociedade, até agora, têm movido apenas minorias. Eu me aventuro, todavia, a arguir que a força humana de irradiação destes complexos ideológicos como um todo sempre foi maior do que a »erudição sociológica« digna-se a admitir. E as grandes épocas revolucionárias repetidamente mostram uma rapidíssima difusão de sentimentos, assim orientados, nos quais massas humanas se tornam fator subjetivo da sublevação. Tais saltos são fatos históricos. Tal como costumes disseminados, em geral, podem socialmente até desaparecer completamente (canibalismo) e, conhecimentos privilegiados e privilegiantes podem se desenvolver em generalizada posse social (escrever e ler). Não está contido, portanto, nenhum utopismo na antecipação de que, em uma sublevação socialista da sociedade capitalista, em uma transição real para o socialismo autenticamente realizado no comunismo, esses motivos ideológicos muito antigos, os quais, de algum modo, sempre estiveram até aqui presentes no desenvolvimento ideológico »de cima« bem como »de baixo«, este anseio humano por uma generidade autêntica está chamado a desempenhar um papel decisivo na moldagem ideológica do fator subjetivo.

Com tudo isso, embora estes comentários tenham resultados mais longos do que o seu plano originário, apenas tornou-se visível o círculo o mais geral do problema de uma tal

Ontologie sichtbar geworden, hoffentlich dennoch so weit, daß zumindest die abstraktesten Konturen dieser neu-alten oder alt-neuen Methode deutlich wahrnehmbar und damit vernünftig diskutierbar wurden. Mehr als das hat diese Einleitung auch nicht erstrebt. Wenn nun als Abschluß die reale Quintessenz dieser Gedankengänge kurz zusammengefaßt werden soll, muß mit der Wiederholung dessen begonnen werden, was Marx über die ontologische Beschaffenheit der Kategorien festgestellt hat.

Vor allem: »Kategorien sind Daseinsformen, Existenzbestimmungen« und zwar solche, die keine ursprüngliche reale Genesis haben können. Sein ist in den Augen von Marx gleich Gegenständlichsein und die Gegenständlichkeit ist die konkrete und reale Urform eines jeden Seins und folglich einer jeden kategoriellen Zusammengehörigkeit, die wir dann ins Denken transportiert als ihre Allgemeinheit, als die Allgemeinheit ihres Bestimmtseins auszudrücken pflegen. Dabei droht gleich am Anfang das Mißverständnis, diese Allgemeinheit als eine Zutat des Denkens zum Sein, als eine Neuformung des Seins durch das denkende Bewußtsein aufzufassen. Die weittragende Tiefe der Marxschen Kategorienauffassung beruht jedoch gerade darauf, daß die Allgemeinheit um nichts mehr und um nichts weniger primär ebenso eine Seinsbestimmung ist wie die Einzelheit und nur weil sie ebenso wie die Einzelheit im Sein selbst als Bestimmung der Gegenständlichkeit vorhanden ist und wirkt, kann sie — vom Bewußtsein reproduziert— zu einem fruchtbaren Moment im Denken werden. So hat Marx dieses Problem gestellt, so versuche ich, ihm folgend, seine konsequente Anwendung im Alltagsleben wie in der Wissenschaft als Gemeingut der menschlichen Praxis zu begreifen.

Was sind aber, konkreter angesehen, diese Gegenständlichkeiten? Mit dem Ausspruch ihres primär und unaufhebbar seienden Charakters haben wir über sie anscheinend erst etwas Negatives ausgesagt: sie sind keine Denkprodukte, ihr Sein ist unabhängig davon, ob und wie sie gedacht oder nicht gedacht werden. Das Bewußtsein ist das Produkt einer bestimmten Seinsweise des gesellschaftlichen Seins und hat in ihr äußerst wichtige Funktionen zu erfüllen. Jedoch der überwältigend größere Teil des Seins, das, was wir Natur nennen, ist, bewegt sich, funktioniert etc. ganz unabhängig davon, ob es überhaupt ein Bewußtsein gibt, das diese Bestimmungen, Beziehungen, Prozesse etc. wahrnimmt und daraus Folgerungen zieht. Deshalb ist, wenn wir folgerichtig vom Sein selbst ausgehen, diese Bestimmung auch nichts Negatives. Der Schein einer Negativität entsteht erst aus der Konfrontation von Sein und Bewußtsein (und zwar vom Standpunkt des Bewußtseins), das selbst wiederum nichts ist als eine wichtige Bewegungskomponente einer bestimmten, besonderen Seinsweise. Daraus also, daß im gesellschaftlichen Sein, infolge der seine spezifischen Gegenständlichkeiten be-

ontologia; esperamos, apesar disso, que sejam o suficiente para tornar perceptível ao menos o contorno mais abstrato desse método novo-velho ou velho-novo e, com isso, torne-se racionalmente discutível. Essa introdução também não almejou mais do que isso. Quando agora, como conclusão, a quintessência real desta linha de pensamento deve ser sumariada de maneira breve, temos de começar com a reiteração do que Marx constatou sobre a qualidade ontológica das categorias.

Antes de tudo: »Categorias são formas de ser, determinações da existência«, as quais, enquanto tal, de fato, não podem ter qualquer gênese real originária. São elas, aos olhos de Marx, o mesmo que ser-objetivo e a objetividade é a forma originária real e concreta de cada ser e, consequentemente, de cada conexidade categorial que, então, transportamos ao pensamento como sua generalidade, que então costumamos expressar como generalidade o seu ser-determinado. Com isso, já no início, ameaça um mal-entendido, o de apreender essa generalidade como uma adição do pensamento ao ser, como uma nova moldagem do ser pela consciência pensante. A vasta profundidade da visão marxiana das categorias apoia-se, precisamente, em que a generidade é nada mais, nada menos do que uma determinação ontológica primária tal como a singularidade, e apenas porque, tal como a singularidade, é existente e opera no próprio ser como determinação da objetividade pode ela — reproduzida pela consciência — converter-se em um momento frutífero do pesamento. Assim Marx colocou esse problema, seguindo-o, eu tento, assim, compreender na vida cotidiana sua consistente aplicação na ciência como acervo comum na práxis humana.

Todavia, o que são, vistas mais concretamente, estas objetividades? Com a afirmação de seu, primário e inexorável caráter de existente, dizemos aparentemente apenas algo negativo sobre elas: não são nenhum produto do pensamento, seu ser é independente de se e como são pensadas ou não são pensadas. A consciência é o produto de um determinado modo de ser do ser social e tem nele funções extremamente importantes a cumprir. Contudo, a avassaladora maior parte do ser, aquela que denominamos natureza, é, se movimenta, funciona, etc., de todo independente de que, mesmo se, em geral, há uma consciência que perceba e extraia conclusões dessas determinações, relações, processos, etc. Por isso, se partirmos consistentemente do próprio ser, esta determinação também não é negativa. A aparência de uma negatividade emerge apenas da confrontação do ser e consciência (e, de fato, do ponto de vista da consciência) que enquanto tal, nada mais é que um importante componente do movimento de um modo de ser determinado, particular. Portanto, de que no ser social, a consciência desempenhe um papel tão importante como consequência de sua objetividade específica

stimmenden Funktion der teleologischen Setzungen der Menschen das Bewußtsein eine so gewichtige Rolle spielt, folgt noch keineswegs, daß Gegenständlichkeiten, Vorgänge etc. sowohl in der anorganischen wie in der organischen Natur wie im gesellschaftlichen Sein von sich aus in irgendeinem abhängigem Seinsverhältnis zum Bewußtsein stehen würden. Daß die Arbeit und alles, was daraus als menschliches Bewußtsein, als gesellschaftliche Aktivität entsteht (gerade im Interesse ihrer erfolgreichen Aktivität), eine möglichst adäquate Erkenntnis der Naturgegenständlichkeit erfordert, ist eine grundlegende Tatsache des gesellschaftlichen Seins. Aber alle, oft wesentliche Veränderungen, die durch eine solche gesellschaftliche Aktivität an der Natur selbst vollzogen werden, können an der ontologischen Grundtatsache, an der seinshaften Unabhängigkeit der Naturgegenständlichkeiten und Naturvorgänge von ihrem Gedachtsein nichts ändern. Jedes Denken, das kategorielle Beziehungen, die erst im gesellschaftlichen Sein als Selbstbestimmungen überhaupt entstehen können, in die Natur projiziert, begeht, im ontologischen Sinne, eine Verfälschung des Seins, produziert einen Mythos (der seine geistige »Heimat« gleichfalls nur im gesellschaftlichen Sein haben kann), keine objektive Erkenntnis der Natur. Dasselbe bezieht sich, mutatis mutandis, auch auf das gesellschaftliche Sein als Sein.

Eine schroffe Gegenüberstellung von Natur und Gesellschaft entsteht, wie wir gesehen haben, allerdings nur dann, wenn die Frage des Bewußtseins und seine Rolle im jeweiligen Sein den Mittelpunkt des Interesses bildet, wenn gerade die Erkenntnis des gesellschaftlichen Seins in seiner Besonderheit, den ausschließlichen Ausgangspunkt und die entsprechende Zielsetzung des Interesses ausmacht. Infolge der seinshaften Wichtigkeit dieser Frage können die aus ihr herauswachsenden richtigen Erkenntnisse tatsächlich bestimmte Seiten, bestimmte Aspekte des Verhältnisses der Gesellschaft zur Natur wahrheitsgemäß beleuchten. Freilich bloß gewisse, wenn auch bedeutungsvolle Aspekte, nie das Verhältnis in seiner bewegten Totalität. Wollen wir uns diesem gedanklichen Erfassen des Seins wirklich annähern, müssen wir auf eine andere, mit dieser eng zusammenhängende Feststellung von Marx zurückgreifen. Auch diese wurde in anderem Zusammenhang bereits angeführt: sie beinhaltet dem Wesen nach, daß das gesamte Sein, Natur ebenso wie Gesellschaft als ein Geschichtsprozeß aufzufassen ist, daß die so statuierte Geschichtlichkeit das Wesen eines jeden Seins ausmacht. Zu Lebzeiten von Marx — insbesondere zur Zeit, als sie im Frühwerk »Die deutsche Ideologie« formuliert wurde — konnte eine solche Feststellung noch keinen überzeugenden wissenschaftlichen Unterbau erhalten. Marx und Engels haben dementsprechend die Entdeckungen von Darwin als eine wichtige ergänzende Bestätigung dieser Grundkonzeption begrüßt und als Engels mit den Problemen der »Naturdialek-

determinada pela função das posições teleológicas dos seres humanos, não se segue, de maneira alguma, que objetividades, eventos, etc., tanto na natureza inorgânica, quanto orgânica, exibam, por si, como no ser social, uma relação ontológica de dependência para com a consciência. Que o trabalho e tudo o que dele emerge como consciência humana, enquanto atividade social (precisamente no interesse de sua atividade com êxito), requeira o conhecimento o mais adequado possível da objetividade social, é um fato básico do ser social. Contudo, todas as alterações, com frequência essenciais, que são executadas através dessa atividade social na própria natureza, não podem mudar o fato ontológico básico da indepedência ontológica das objetividades naturais e dos eventos naturais para com o seu ser-pensado. Todo pensamento que projeta na natureza as relações categoriais que absolutamente só podem surgir como autodeterminações no ser social, comete, em sentido ontológico, uma falsificação do ser, produz um mito (que, do mesmo modo, apenas pode ter sua »morada« espiritual no ser social) e nenhum conhecimento objetivo da natureza. O mesmo se aplica, *mutatis mutandis*, também ao ser social enquanto ser.

Uma contraposição abrupta de natureza e sociedade surge, como já vimos, no entanto, apenas quando a questão da consciência e seu papel no respectivo ser constitui o ponto central de interesse, quando justamente o conhecimento do ser social em sua particularidade perfaz exclusivamente o ponto de partida e a correspondente posição de finalidade do interesse. Como consequência da importância ontológica desta questão, dela brotam conhecimentos corretos, factuais, que podem esclarecer, de modo verdadeiro, determinadas facetas, determinados aspectos das relações da sociedade com a natureza. Obviamente, apenas certos aspectos, ainda que plenos de significado, nunca a relação em sua totalidade movente. Se queremos realmente nos aproximar desse apreender intelectual do ser, devemos retornar a uma outra constatação de Marx, estreitamente conectada a ela. Também ela já foi citada em outra conexão: em essência, trata-se de que o ser em seu todo, a natureza, bem como a sociedade, é apreendido como um processo histórico, que a historicidade, assim estatuída, perfaz a essência de todo ser. Na época de vida de Marx — especialmente na época em que foi formulada a obra juvenil »A ideologia alemã« —, não podia tal constatação conter qualquer fundamentação científica convincente. Correspondentemente, Marx e Engels saudaram as descobertas de Darwin como importante comprovação complementar dessa concepção básica, e quando Engels se confrontou com o problema da »Dialé-

tik« rang, versuchte er die dahin weisenden Ansätze in der Naturerkenntnis für den Ausbau dieses Weltbildes nutzbar zu machen. Unsere bisherigen Darlegungen haben bereits gezeigt, daß es sich dabei sachlich in erster Reihe um die Überwindung des hartnäckigsten Scheins in unserer Welt handelt, um die der »Dinghaftigkeit« der Gegenstände als bestimmende Urform ihrer Gegenständlichkeit. In seiner konkreten wissenschaftlichen Praxis hat Marx diesen Vorstellungskomplex über das Sein immer bekämpft, er hat immer wieder gezeigt, wie vieles, was wir gewohnt sind, als »dinghaft« aufzufassen, sich richtig erfaßt, als Prozeß erweist. In unserer Naturerkenntnis kam diese Betrachtungsweise zum endgültigen Durchbruch, als Planck und die Fortführer seiner Lehre die theoretische »Hochburg« der »Dinghaftigkeit«, das Atom in unbezweifelbarer Weise als Prozeß zu begreifen imstande waren. Im Lichte dieser Wendung zeigte sich, wenn auch noch lange nicht allgemein anerkannt, daß die überwältigende Mehrzahl dessen, was in der Naturerkenntnis wissenschaftlich erfaßt wird, nicht mehr einen »Dingcharakter« der Gegenstände zur Grundlage hat, welcher durch polar anders gesetzte »Kräfte« in Bewegung gesetzt wurde, daß es vielmehr überall dort, wo wir die Natur bereits gedanklich angemessen zu erfassen anfangen, das Grundphänomen: irreversible Prozesse von prozessierenden Komplexen sind. Vom Inneren des Atoms reicht diese Gegenständlichkeits- und zugleich Bewegungsform bis an die Astronomie hinauf: Komplexe, deren »Bestandteile« zumeist gleichfalls Komplexe sind, bilden in Wahrheit jene Gegenständlichkeit, die Marx seinerzeit meinte. Und was sind dann irreversible Prozesse anderes als Geschichtsabläufe, ganz abgesehen davon, ob ihre Irreversibilität von einem Bewußtsein erfaßt und — unter Umständen — sogar partiell beeinflußt wird; allerdings ohne damit die allgemeine Irreversibilität aufheben zu können. In diesem Sinne kann man sagen, daß die letzten Etappen der Ausdehnung und Vertiefung der Weltkenntnis die Feststellung des jungen Marxes von der kosmischen Universalität der Geschichtlichkeit (gleich: Irreversibilität der Prozesse) bestätigt haben.

Diese nunmehr gerechtfertigte Universalität der Marxschen Weltkonzeption bringt eine höchst wichtige Akzentverschiebung im Verhältnis von Gesellschaft und Natur mit sich. Vielfach noch in der Engelsschen Darstellung und noch mehr in denen, die auf sie folgten, schien es sich vor allem darum zu handeln, daß es vor allem eine einheitliche dialektische Methode gäbe, die auf Natur und Gesellschaft mit gleicher Berechtigung angewendet werden könnte. Nach der echten Konzeption von Marx handelt es sich dagegen um einen — letzthin, aber nur letzthin — einheitlichen historischen Prozeß, der sich schon in der anorganischen Natur als irreversibler Prozeß des Wandels zeigt, von größeren Komplexen (wie Sonnensysteme und noch viel größere »Einheiten«) über die historische Entwicklung der

tica da Natureza«, tentou tornar úteis as abordagens voltadas ao conhecimento da natureza para a melhoria dessa imagem de mundo. Nossas exposições até aqui já mostraram que se trata, em primeiro lugar, da ultrapassagem da mais persistente aparência em nosso mundo acerca da »coisalidade« dos objetos como forma orginária que determina sua objetividade. Em sua práxis científica concreta, Marx sempre combateu este complexo de representação (*Vorstellungskomplex*) sobre o ser, seguidamente mostrou que muito do que estamos acostumados a compreender como »coisal«, se corretamente apreendido, demonstra-se como processo. Em nosso conhecimento da natureza, esse modo de consideração ganhou aceitação definitiva quando Planck e os seguidores de sua doutrina foram capazes de conceber, de modo inquestionável, a »fortaleza« teórica da »coisalidade«, o átomo, como um processo. À luz dessa reviravolta mostra-se o fenômeno fundamental, mesmo que em geral não reconhecido por muito tempo, de que a avassaladora maioria do que no conhecimento da natureza será cientificamente apreendido não mais tem por base um »caráter de coisa« do objeto, o qual era posto em movimento por outras supostas »forças« polares, que, ao contrário, em todos os lugares onde a natureza começasse a ser apreendida adequadamente: são processos irreversíveis de complexos processuais. Desde o interior do átomo, essa forma de objetividade e ao mesmo tempo de movimento, alcança até a astronomia: complexos, cujos »componentes« na maior parte são igualmente complexos, formam em verdade aquela objetividade que Marx pensava em seu tempo. E o que são processos irreversíveis senão o decurso histórico, de todo a prescindir que sua irreversibilidade seja apreendida por uma consciência e — sob circunstâncias — até mesmo seja parcialmente influenciada; porém, sem com isso poder superar a irreversibilidade geral. Nesse sentido, pode-se dizer que as últimas etapas da expansão e do aprofundamento do conhecimento do mundo têm confirmado a constatação do jovem Marx acerca da universalidade cósmica da historicidade (o mesmo: irreversibilidade do processo).

Essa universalidade a partir de agora justificada da concepção de mundo marxiana, traz consigo uma importantíssima mudança de ênfase na relação da sociedade com a natureza. Com frequência, mesmo na exposição engelsiana e, ainda mais, naquelas que a seguiram, parece que se trata, antes de tudo, de um dado método dialético unitário que poderia ser aplicado, com a mesma justificação, na natureza e na sociedade. Na autêntica concepção de Marx, trata-se, ao contrário, de um processo histórico — por último, mas apenas por último — unitário, o qual, já na natureza inorgância, mostra-se como processo irreversível de mudanças, desde os maiores complexos (como o sistema solar e »unidades« ainda muito maiores), do desenvolvimento histórico dos

einzelnen Planeten bis hinunter zu abn prozessierenden Atomen und deren Bestandteilen, wobei weder nach »oben« noch nach »unten« feststellbare Grenzen vorhanden sind. Infolge jener günstigen Zufälle, die auf der Erde das organische Leben möglich gemacht haben, entstand eine neue Form des Seins, dessen Anfangsbedingungen wir bereits zu ahnen anfangen, dessen Geschichte seit Darwin immer näher bekannt wurde. Eine Reihe anders gearteter Zufälle hat das Herauswachsen des gesellschaftlichen Seins aus der organischen Natur ermöglicht. Wenn wir also, mit Marx, die Geschichte unserer eigenen gesellschaftlichen Seinsweise als irreversiblen Prozeß zu verstehen bestrebt sind, erscheint alles, was man Dialektik in der Natur zu nennen pflegt, als dessen Vorgeschichte. Dabei soll die gedoppelte Betonung der Zufälligkeit im Übergang von einer Seinsform in dieandere vor allem darauf hinweisen, daß in diesem historischen Entwicklungsprozeß, in diesen Übergängen ebenso wenig von teleologischen »Kräften« die Rede sein kann, wie innerhalb der einzelnen irreversiblen Prozesse je einer bestimmten Seinsform. Vorgeschichte bedeutet also bloß soviel (dieses »bloß« umfaßt allerdings eine grenzenlose Vielfalt von realen Bestimmungen), daß sich eine kompliziertere Seinsform nur aus einer einfacheren, nur auf ihr als Grundlage fußend entwickeln kann. Freilich so, daß die Bestimmungen der vorangehenden Seinssphären ihre mitbestimmende Bedeutung nie ganz verlieren. Die Entwicklungsprozesse zeigen generell die Tendenz einer Unterordnung der aus der früheren Seinsweise entstammenden Seinsbestimmungen einer Ordnung, deren leitendes Prinzip die Selbstreproduktion der neuen, der komplizierteren Seinsform ist. Marx spricht mit Rechtvon einer Tendenz des Zurückweichens der Naturschranken im gesellschaftlichen Sein; über sein Ausmaß und über die Unmöglichkeit seines vollständigen Sich-Durchsetzens war schon wiederholt die Rede. Es wird z. B. niemand leugnen können, daß die kapitalistische Gesellschaft auf reineren gesellschaftlichen Seinsweisen beruht als die feudale, daß also das biologische Moment in der Gesellschaft, durch die Entwicklung reduzierbar, allerdings nie eliminierbar ist.

Die richtige Auffassung dieser historischen Entwicklung der einzelnen Seinsformen auseinander, ihrer realen dynamischen Wechselwirkungen in den jeweiligen Reproduktionsprozessen je einer Seinsart könnte so auch die qualitativen Änderungen genetisch vielfach erhellen. Man denke etwa daran, — um die Sphäre der organischen Natur zu nehmen — wie die direkten Einwirkungen physikalischchemischer Prozesse den Reproduktionsprozeß der Pflanzen bestimmen, während auf den entwickelteren Stufen der Tierwelt diese eine biologische Transformation durchmachen müssen, um real bewegende Kräfte des neuen Reproduktionsprozesses zu werden. Gesicht, Gehör, Geruch etc. sind unerläßlich reale Voraussetzungen des Reproduktionsprozesses komplizierter gearteter Organis-

planetas isolados, até os átomos processuais e seus componentes, onde não existem limites constatáveis para »cima« ou »para baixo«. Como consequência daqueles acasos favoráveis que tornaram possível na Terra a vida orgânica, surge uma nova forma de ser, cujas condições iniciais já começamos a vislumbrar e cuja história, desde Darwin, conhecemos cada vez mais aproximadamente. Uma série de acasos distintamente dispostos possibilitou o crescimento, a partir da natureza orgânica, do ser social. Portanto, quando, com Marx, empreendemos compreender a história de nosso próprio modo de ser social como processo irreversível, tudo o que se costuma denominar dialética na natureza mostra-se como sua pré-história. Além disso, a dupla ênfase da casualidade na transição de uma forma de ser em outra, deve, antes de tudo, indicar que, nesses processos de desenvolvimento históricos, nessas transições não pode ser falado de "forças" teleológicas tal como no interior dos processos singulares irreversíveis de uma forma de ser determinada. Pré-história significa, portanto, apenas (esse »apenas« consiste numa imensurável variedade de determinações reais) que uma forma mais complicada de ser apenas pode se desenvolver de uma mais simples, apenas tendo esta por sua base. Todavia, as determinações das esferas de ser precedentes jamais perdem de todo seu significado codeterminante. Os processos de desenvolvimento mostram, em geral, a tendência a uma subordinação das determinações ontológicas que vêm do modo de ser precedente, para com o ordenamento cujo princípio condutor é a autorreprodução da nova, mais complicada, forma de ser. Marx fala, legitimamente, de uma tendência de afastamento das barreiras naturais no ser social; sobre sua extensão e sobre a impossibilidade de impor-se completamente, já foi falado repetidamente. Ninguém, p. ex., poderia negar que a sociedade capitalista baseia-se em um modo de ser socialmente mais puro que a feudal, que, portanto, o momento biológico na sociedade, reduzível pelo desenvolvimento, jamais é contudo eliminável.

A correta visão desse desenvolvimento histórico das apartadas formas de ser singulares, suas reais interações dinâmicas nos respectivos processos reprodutivos, muitas vezes poderia também geneticamente iluminar as alterações qualitativas de cada tipo de ser. Pense-se, por exemplo, — para tomar a esfera da natureza orgânica —, como os efeitos diretos dos processos físico-químicos determinam os processos de reprodução das plantas enquanto, nos estágios mais desenvolvidos do mundo animal, eles têm de passar por uma transformação biológica para se tornar uma força movente real do novo processo de reprodução. Visão, audição, olfato, etc., são reais pressupostos indispensáveis do processo reprodutivo dos organismos mais com-

men. Sie bilden deshalb auch eine der Seinsgrundlagen für die aktive Anpassung der Gesellschaft und ihrer Mitglieder. Freilich spielt dabei ihr Funktionierenmüssen in bewußt vollzogenen teleologischen Setzungen eine wichtige qualitative Änderungen produzierende Rolle. Bemerkenswert ist dabei, daß bei Unaufhebbarkeit der biologischen Grundlagen dieser Transformationsformen ihre Umsetzung ins Gesellschaftliche (Zurückweichen der Naturschranken) tendenziell einerseits eine Steigerung ihrer Effektivität herbeiführt, andererseits ihre bloß biologischen Elemente in den Hintergrund drängt. Engels sagt richtig: »Der Adler sieht viel weiter als der Mensch, aber des Menchen Auge sieht viel mehr an den Dingen als das des Adlers«, usw.[286] Vielleicht noch deutlicher zeigt sich diese Transformation, dieser Funktionswechsel in der bekannten Tatsache, daß die biologisch höchste Form des Gehörs (absolutes Gehör) nichts mit der Begabung des Menchen zur spezifischen Hörkunst, zur Musik zu tun hat. Aus seinem Vorhandensein folgt nichts für die musikalische Begabung seines Besitzers, andererseits gibt es bedeutende Musiker ohne absolutes Gehör. Daß sein Besitz auch für diesen eine sogar wichtige Hilfe sein könnte, mindert die theoretische Bedeutung der prinzipiellen Entbehrlichkeit nicht im geringsten. Musikalische Begabung bleibt eben eine gesellschaftliche Fähigkeit, ebenso wie etwa Landschaft oder das Charakteristische im menschlichen Ausdruck etc. gesellschaftliche und nicht mehr biologische Kategorien sind und bleiben.

Ontologische Fragen dieser Art können gestellt und sogar zureichend beantwortet werden, ohne eine genaue wissenschaftliche Untersuchung dessen, ob die sich in die kompliziertere Form des Seins einfügenden Elemente der einfacheren bei dieser Transaktion innere Umgestaltungen durchmachen oder als Elemente des neuen Zusammenhangs bloß einem Funktionswechsel anheimfallen. Ihr neues Dasein im neuen Seinszusammenhang ergibt in beiden Fällen das gleiche Bild .Allerdings scheint es, gerade vom Standpunkt der ontologischen Betrachtungsweise nicht unwesentlich, welche der beiden Möglichkeiten gegebenenfalls wirklich sind. Denn ihre Feststellung könnte konkretes Licht darauf werfen, welche Seinsveränderung das einfachere, fundierende Sein erleiden muß, wenn es zu einem unerläßlichen, aber untergeordneten Aufbauelement eines neuen, komplizierteren Seinskomplexes wird. Die Tatsachen selbst erscheinen in konkreten Geschichtsprozessen so häufig, so auffällig, daß ihr generelles Schicksal auch ohne genau detaillierte Aufdeckung aller Momente klar sichtbar werden kann. Man denke, um ein verhältnismäßig einfaches Beispiel anzuführen, an die Zucht der

286 {116} Anti-Dühring, MEGA, S. 697.

plexos. Por isso, eles também constituem uma base ontológica para a ativa adaptação da sociedade e seus membros. Claro que, com isso, desempenha um papel produtor de importantes alterações qualitativas, o seu ter de funcionar em posições teleológicas conscientemente executadas. Digno de nota é que, com isso, a inexorabilidade das bases biológicas destas formas de transformação, sua conversão em social (afastamento das barreiras naturais), por um lado, conduz tendencialmente à intensificação de sua efetividade e, por outro lado, empurra para o pano de fundo seus elementos meramente biológicos. Corretamente, diz Engels: »A águia vê muito mais longe do que o homem, mas o olho do homem vê nas coisas muito mais do que o da águia«, etc.[287] Talvez se enxergue ainda mais nitidamente esta transformação, esta mudança de função, no conhecido fato de que a forma biológica mais elevada de audição (ouvido absoluto) nada tem a ver com o talento humano para a forma específica de arte da audição, como a música. De sua existência não se segue o talento musical de seu possuidor e, por outro lado, há músicos significativos sem ouvido absoluto. Que sua posse, para estes, poderia mesmo ser uma ajuda significativa, em nada muda o significado teórico de sua, por princípio, dispensabilidade. O talento musical permanece, tão somente, uma capacidade social, tal como, por exemplo, são e permanecem categorias sociais e não mais biológicas, uma paisagem ou o característico na expressão humana, etc.

Questões ontológicas desse tipo podem ser colocadas e mesmo adequadamente respondidas sem um acurado exame científico de se os elementos das formas de ser mais simples inseridos nas formas de ser mais complicadas foram submetidos, nessa transação, a um rearranjo interno ou se se submetem, como elementos da nova conexão, a uma mera mudança de função. A sua nova existência na nova conexão ontológica resulta, em ambos os casos, em um mesmo quadro. Todavia, precisamente do ponto de vista do modo de consideração ontológico, não parece inessencial qual das duas possibilidades, a depender do caso, é real. Pois sua constatação pode concretamente lançar luz sobre qual alteração ontológica o ser mais simples, fundante, tem de sofrer ao se tornar um elemento estrutural indispensável, mas subordinado, do complexo ontológico mais complicado. Os próprios fatos aparecem tão frequentes, tão conspícuos nos processos históricos concretos, que seu destino geral pode ser claramente visível sem um detalhado, preciso, desvelamento de seus momentos. Pense-se, para mencionar um exemplo relativamente simples, na criação dos

287 {116} Engels: O papel do trabalho na transformação do macado em homem. In Marx e Engels: Textos I, Edições Sociais. São Paulo, 1977, p.66. {Nota da tradução} Em Benseler há aqui uma quebra de parágrafo que não pode ser encontrada no manuscrito (p.225). Também não em Scarponi (p.229). Vaisman (p.265) e Moville (p.284) seguiram Benseler.

Haustiere, deren Anfang in die Steinzeit zurückführt und deren rein biologischer Weg noch weitgehend unerforscht ist. »Sie wissen das nicht, aber sie tun es«, sagt Marx einmal über die gesellschaftliche Aktivität der Menschen. Hier haben die Menschen es auch nicht im Sinne einer echten Wissenschaftlichkeit gewußt und doch haben sie das echte Umwandlungsprinzip in ihrer Tätigkeit praktisch verwirklicht: sie haben die Lebensumstände der Tiere ihren gesellschaftlichen Zielsetzungen entsprechend radikal verändert und umgestaltet, sie haben in der Paarung jene Exemplare bevorzugt, die sich relativ rasch und gründlich den neuen Zielsetzungen entsprechend gewandelt haben etc. So sind neue, von den »Ursprüngen« gründlich verschiedene Gattungen entstanden. Sie sind darüber hinaus den aus den gesellschaftlichen Bedürfnissen entspringenden gesellschaftlichen Zielsetzungen entsprechend sehr weitgehend differenziert: vom englischen Rennpferd bis zum lastziehenden Gaul, vom Jagdhund bis zum Schoßhund ergeben sich höchst abgestufte, reiche Skalen. Daß die dabei entstandenen Typen in biologischer Hinsicht Abweichungen verkörpern, wäre schwer zu bezweifeln: der konkrete Motor der Differenzierung war jedoch die Änderung der Umwelt, der Lebensbedingungen, ein so echt aus diesem Sein entnommenes Motiv, daß Darwin von hieraus die Methode zur wissenschaftlichen Erforschung der Entstehung der Arten zu entwickeln instand gesetzt wurde.

Hier zeigt sich in einem bezeichnenden Einzelfall jene reale Dynamik des historischen Seins, die wirkliche Umwandlungen durch Wechselwirkungen der in einer Seinsweise vereinigten Seinsarten zustande bringt. Die Erkenntnis der Gesamtprozesse könnte nur aus der Synthese solcher Einzeluntersuchungen genommen werden, welche die in ihnen wirksamen bewegenden Kräfte ihrem wirkenden Wesen nach aufzudecken imstande wären.In dieser Hinsicht ist noch sehr wenig geschehen, auch trotz hoher Entwicklung der Naturwissenschaft, in bezug auf die reale Vorgeschichte des gesellschaftlichen Seins, auf die Vorgeschichte der Menschengattung. Einzeldaten sind freilich in Überfülle vorhanden, aber ihre jeweilige unkritische Isolierung oder Universalisierung macht sie oft für diese Erkenntnis wertlos. Die manipulierte Welt des gegenwärtigen Kapitalismus, die unfähig ist, ihr eigenes eklatantes Versagen auch dort zu begreifen, wo es ganz offenkundig zutage tritt (Vietnam), kümmert sich noch weniger um die Folgen eines manipulierten geistigen Abenteuers, wenn es sich nur restlos in die »revolutionär-wissenschaftlichen« (oft sehr pseudowissenschaftlichen) Schemata der modernen Manipulierung einfügt. Bezeichnend dafür ist der auch von hohen »Autoritäten« ausgesprochene Vorschlag, den Menschen mit Hilfe von Genmanipulationen den Bedürfnissen der gegenwärtigen Technik anzupassen. Nach Hitler ist es der zweite Versuch, den Menschen »biologisch« einem gewünschten

animais domésticos, cujo início remonta à Idade da Pedra e cujo percurso puramente biológico está, ainda, amplamente não pesquisado. »Eles não sabem, mas fazem«, disse Marx certa vez sobre a atividade social dos seres humanos. Também aqui os seres humanos não sabiam, no sentido de uma cientificidade autêntica e, todavia, na prática, realizaram em sua atividade o autêntico princípio de transformação: mudaram e reordenaram radicalmente as condições de vida dos animais em correspondência às suas finalidades postas socialmente, favoreceram o acasalamento daqueles exemplares que, relativamente, mais pronta e fundamentalmente, haviam se transformado segundo as novas posições de finalidade. Assim emergiram novas espécies, fundamentalmente diferentes das »originárias«. São, além disso, amplamente diferenciadas em correspondência às finalidades socialmente postas a partir das necessidades socialmente surgidas: do cavalo inglês de corrida ao cavalo de tração, do cão de caça ao cão de companhia, produziram-se escalas altamente graduais, ricas. Que os tipos aqui surgidos corporifiquem desvios, no sentido biológico, seria muito difícil de ser duvidado: o motor concreto da diferenciação foi, todavia, a mudança do mundo ambiente, das condições de vida, um motivo tão autenticamente tomado deste ser que, a partir dele, Darwin foi capaz de desenvolver o método para a pesquisa científica da origem das espécies.

Aqui se mostra, em um indicativo caso singular, aquela dinâmica real (*reale*) do ser histórico que leva a cabo as transformações reais (*wirkliche*) através das interações dos tipos de ser combinados em um modo de ser. O conhecimento dos processos como um todo poderia apenas ser tomado da síntese de tais pesquisas singulares, que seriam capazes de desvelar as forças neles realmente moventes, segundo sua essência real. Nesse sentido, ainda foi realizado muito pouco, em que pese o elevado desenvolvimento da ciência natural, em relação à pré-história real do ser social, à pré-história do gênero humano. Os dados singulares são, certamente, existentes em profusão, contudo, os seus respectivos isolamento ou universalização acríticos os tornam, com frequência, sem valor para este conhecimento. O mundo manipulado do capitalismo presente, incapaz de compreender seu estrondoso fracasso mesmo onde transparece com toda evidência (Vietnam), importa-se ainda menos com as consequências de uma aventura espiritual manipulada desde que se adeque sem atritos ao padrão »científico-revolucionário« (muitas vezes pseudocientífico) da moderna manipulação. Indicativa disso é a sugestão, expressa mesmo por altas »autoridades«, de ajustar os seres humanos às necessidades da técnica presente com a ajuda da manipulação genética. Após Hitler, é a segunda tentativa de »biologicamente« moldar pela violência os seres humanos

Gesellschaftszustand entsprechend gewaltsam umzuformen. Hitlers »Biologie« hatte offenbar mit der echten nichts gemein. Die Genmanipulation mag bestimmte Einzelwissenschaftliche Ergebnisse erlangt haben. Wenn man aber die Anpassung der Biologie des Menchen an die von seinem Geschlecht geschaffenen gesellschaftlichen Zustände auf diese Weise dirigieren will, so übersieht man einerseits, daß es sich in der Wirklichkeit um die Anpassung des ganzen Menschen handelt und es höchst fraglich ist, ob die abstrakt ausgeklügelten partiellen Manipulationen dazu prinzipiell überhaupt fähig sind, andererseits, daß die wirklichen Aktivitäten der Menschen (die Anpassung mitinbegriffen) vor allem gesamtgesellschaftlich bedingt sind, so daß sie durch abstrahierende, »rein« biologische Eingriffe meistens gestört, höchst selten gefördert werden können; die teleologischen Setzungen, die die Genmanipulationen praktisch bestimmen, gehen notwendig an den wirklichen gesellschaftlichen Problemen achtlos vorbei.

Wir haben einen solchen — vielfach grotesken — Einzelfall nur darum als negatives Beispiel angeführt, weil nicht nur die Schwächen seines Ausgangspunktes, seiner Methodik klar darauf hinweisen, wie solche Probleme nur von der Totalität des gesellschaftlichen Seins ausgehend richtiggestellt werden können, sondern weil auch die meisten seiner Kritiker einem ähnlichen Fehler verfallen, indem sie bloß isoliert-partielle Momente des gesellschaftlichen Seins und nicht dessen gesamt wirkenden Seinszusammenhang in Betracht ziehen.[288]

Wir haben deshalb dieses Beispiel nur als Beispiel genommen. Als solches ist es symptomatisch, nicht belanglos. Denn es zeigt, wie wichtig es wäre, die Methodologie (und von ihr ausgehend die Unternehmungen) der Wissenschaften in einem ontologischen Zusammenhang zu sehen und kritisch zu verfolgen. So groß der Fortschritt der in ihnen sich äußernden abstrakten (desanthropomorphisierenden) Vernunft dem bloß erfahrungsmäßigen ontologischer orientierten Verstand des Alltagslebens gegenüber auch sei, müssen wir hier doch daran erinnern, daß die sich methodologisch selbständig machende, die eigenen methodologischen Voraussetzungen kritiklos als Wirklichkeit annehmende wissenschaftliche »Vernunft«, gerade als reine, nicht vom Verstand kontrollierte Erkenntnisweise schon in der Vergangenheit oft in abenteuerlich-haltlose Konstruktionen mündete. Man denke an die Teilung der Welt in sublunare und superlunare, an die pythagoräische »Harmonie der Sphären« etc., etc. Es ist kritisch richtig, daran zu erinnern, daß die Ausschaltung der bloßen Erfahrung (und mit ihr des bloßen »Verstandes«) aus der Methodologie die wissenschaftliche »Vernunft« auch heute zu ähnlichen, freilich zeitgemäß gefärbten »Abenteuern«, zur Schaffung hohler

288 {117} Vgl. »Menschenzüchtung«, herausg. F. Wagner, 1969.

a uma situação social desejada. Evidentemente, a »biologia« de Hitler nada tinha em comum com a genuína biologia. A manipulação genética possivelmente atingiu determinados resultado científico singular. Todavia, quando se deseja dirigir desse modo a adaptação da biologia do ser humano às condições sociais criadas por sua espécie, desconsidera-se, por um lado, que, em realidade, trata-se da adaptação do ser humano inteiro e é altamente questionável que esta manipulação parcial, abstratamente elaborada, seja, em princípio, de algum modo capaz disso; por outro lado, desconsidera-se que as atividades reais dos seres humanos (a adaptação entre elas) são condicionadas, acima de tudo, pelo social como um todo, de tal maneira que a intervenção abstrata, »puramente« biológica, pode, na maior parte das vezes, obstaculizá-las, e, muito raramente, promovê-las; as posições teleológicas que determinam na prática a manipulação genética, necessariamente passam ao largo dos problemas sociais reais.

Citamos como exemplo negativo tal caso singular — muitas vezes grotesco — porque, não apenas as debilidades de seu ponto de partida, de seu método, indicam claramente em que medida tais problemas apenas a partir da totalidade do ser social podem ser corretamente colocados, como também porque a maior parte dos seus críticos caem em um erro semelhante ao levar em consideração momentos parciais-isolados do ser social, e não a sua operante conexão ontológica como um todo.[289]

Por isso, tomamos esse exemplo apenas como exemplo. Enquanto tal é, sintomaticamente, não irrelevante. Pois mostra quão importante seria enxergar e acompanhar criticamente a metodologia (e as iniciativas que partem dela) das ciências em uma conexão ontológica. Por maior que também seja o progresso, que nelas se manifesta, da razão abstrata (desantropomorfizante) em face do entendimento da vida cotidiana, meramente experimentalmente orientado ontologicamente, devemos aqui também relembrar que a »razão« científica, que se faz metodologicamente independente, que aceita acriticamente como realidade seus próprios pressupostos como um modo de conhecimento precisamente puro, não controlado pelo entendimento, no passado, desembocou com frequência em construções infundado-aventurescas. Pense-se na divisão do mundo em sub e supralunar, na pitagórica »harmonia das esferas«, etc. É criticamente correto relembrar, sobre isso, que a eliminação da mera experiência (e, com ela, do mero »entendimento«) da metodologia da »razão« científica ainda hoje pode conduzir a »aventuras« similares, claro, com a coloração da época, à criação de

289 {117} Cf. Wagner (org.): Menschenzüchtung: das Problem der genetischen Manipulierung des Menschen. Ed. Beck, Munique, 1969.

Konstruktionen führen kann, wie so oft in der Vergangenheit, deren Fehler die Modernen durch eine entwickeltere Technik, durch zeitgemäße Konstruktionen längst überwunden zu haben sich einbilden.

Solche Beispiele bleiben jedoch — obwohl ihre methodologische Bedeutung, sowohl als Verirrung wie vor allem als deren ontologische Kritik nicht zu unterschätzen ist — doch bloße Beispiele, und diese einleitenden Betrachtungen über neue Gesichtspunkte der Problemstellungen und -lösungen können unmöglich sich die Aufgabe stellen, ihren Umkreis auch nur anzudeuten, geschweige denn ihre vielfachen typischen Erscheinungsweisen konkret zu kritisieren. Die Einsicht in die Bedeutung des ontologischen Ausgangspunktes für unsere praktischen Aktivitäten und deren theoretische Fundierungsversuche muß, um wirklich dazu zu verhelfen, beide Momente wirklich kritisch zu betrachten und ihr jeweiliges Verhältnis konkret zu untersuchen, viel detaillierter als hier ausfallen. Die dabei entstehende Universalität läßt sich im Rahmen solcher Betrachtungen wie diese bestenfalls ganz allgemein formulieren, nicht aber von — noch so charakteristischen — Einzelfällen ausgehend verallgemeinern. Die der Manipulation — sowohl der brutalen wie der verfeinerten — gegenüberstehende ontologische Kritik der Methode richtet sich bloß allgemein deshalb gegen die in beiden wirksame Unterschätzung der menschlichen Erfahrungen. Diese geht heute soweit, daß die kybernetische Maschine oft nicht nur das denkende Auswerten von Erfahrungen zu verdrängen beginnt, sondern, daß sie als vollkommeneres Denkmodell dem gewöhnlichen, erfahrungsmäßigen Denken gegenübergestellt und überhaupt dem menschlichen Denken gegenüber als vorbildliche Vollendung verherrlicht wird. Das bedeutet als Bestimmung und Kritik des »Verstandes«, daß aus ihm jede unmittelbare, »bloße« Erfahrung restlos eliminiert werden soll. (Man denke an Vorschläge, die die ärztliche Diagnose, die unmittelbare, erfahrungsmäßige Beziehung zwischen Arzt und Patient, also das Wesen der internen Medizin, rein »kybernetisieren« wollen.) Bei Beurteilung solcher Fragenkomplexe darf natürlich nie außer acht bleiben, daß die mathematisierende Objektivierung den bloßen Erfahrungen gegenüber einen ungeheueren Fortschritt bedeutet. Die unkritische Übertreibung kann jedoch diese Fortschrittlichkeit leicht vernichten, und zwar überall dort, wo sie unaufhebbare Seinskategorien im Namen des »technisch-revolutionären Fortschritts« der daraus abgeleiteten Manipulation zu eliminieren unternimmt.

Unmittelbar handelt es sich also in solchen Kontroversen um die Frage, wie die Bedeutung der Erfahrung im Ausarbeiten unseres Weltbildes eingeschätzt wird. Wir haben gesehen, daß die herrschenden Richtungen darauf orientiert sind, ihre Bedeutung zu minimalisieren, ja sie nach Möglichkeit gänzlich aus der Reihe der Elemente, die ein Weltbild aufzubauen helfen, auszuschalten. Wir haben wieder-

construções vazias, como tão frequente no passado, cujos equívocos os modernos imaginam ter ultrapassado através de uma técnica mais desenvolvida, de construções *up-to-date*.

Contudo, tais exemplos — ainda que seu significado metodológico, quer como erro, quer, antes de tudo, como sua crítica ontológica, não seja subestimado — permanecem como meros exemplos e é impossível que estas considerações introdutórias acerca dos novos pontos de vista da colocação e solução dos problemas se ponham a tarefa até mesmo de meramente indicar o seu círculo, muito menos criticar concretamente seus variados modos fenomênicos típicos. Para realmente auxiliar a discernir criticamente a ambos os momentos e examinar concretamente sua respectiva relação, tem de ser muito mais detalhado do que até aqui o exame do significado do ponto de partida ontológico para nossas atividades práticas e suas tentativas de fundamentação teórica. Na moldura dessas considerações, a universalidade que daqui surge se deixa, no melhor dos casos, formular de todo em geral, mas não a partir de generalizações de casos singulares — mesmo que característicos. A crítica ontológica do método que se confronta à manipulação — tanto à brutal quanto à refinada — volta-se por isso, em geral, contra a, em ambas operante, subestimação das experiências humanas. Esta chega, hoje, a tal ponto, que a máquina cibernética com frequência começa, não apenas a substituir o avaliar intelectual das experiências, mas mesmo é glorificada como modelo mais perfeito de pensamento que o pensamento costumeiro, baseado em experiências e, ademais, é confrontada ao pensamento humano como exemplarmente perfeita (*vorbildliche Vollendung*). O que significa, como determinação e crítica do »entendimento«, que deve ser dele completamente eliminada toda »mera« experiência imediata. (Pense-se nas propostas que querem puramente »cibernetizar« o diagnóstico médico, a relação imediata, baseada na experiência entre médico e paciente, portanto, a essência da medicina clínica.) Na apreciação de tal complexo de questões, naturalmente, jamais pode ser desconsiderada que a objetivação matemática significa um imenso progresso ante as meras experiências. Todavia, o exagero acrítico pode facilmente eliminar esta progressividade e, muito especialmente onde se empreende eliminar as inexoráveis categorias ontológicas em nome do »progresso técnico-revolucionário« que deriva da manipulação.

Trata-se, imediatamente, em tais controvérsias, da questão de como é avaliada a significação da experiência na elaboração de nossa imagem do mundo. Vimos que as direções dominantes são orientadas a minimizar seu significado e, onde for possível, mesmo a eliminá-la completamente da série de elementos que auxiliam na construção de uma imagem de mundo. Mostramos seguidamente

holt gezeigt, daß der ursprüngliche Zustand, in welchem das Organ der Orientierung in der Welt, das ihrer gedanklichen Beherrschung, ausschließlich die Erfahrung war, mit Recht überholt wurde, daß ihre permanent zunehmende Verdrängung sicherlich in bestimmten Hinsichten einen großen Fortschritt bedeutet hat. Dieser hat jedoch, wie wir gesehen haben, seine deutlich gezogenen Grenzen, und es ist kein Zufall, daß gerade Hegel, bei all seiner strengen Logisierung der Erkenntnisinhalte, eben weil dieser Logisierung doch auch ein ontologisches Bedürfnis der Welterkenntnis zugrunde lag, stets bestrebt war, auch der Erfahrung die ihr gebührende Stelle im System der Erkenntnisse zu sichern. In der Einleitung zur »Enzyklopädie« wo er der Philosophie die Aufgabe zuweist, die Wirklichkeit angemessen zu erkennen, sagt er: »Das nächste Bewußtsein dieses Inhalts nennen wir *Erfahrung*. Eine sinnliche Betrachtung der Welt unterscheidet schon, was von dem weiten Reiche des äußeren und inneren Daseins nur *Erscheinung*, vorübergehend und bedeutungslos ist, und was in sich wahrhaft den Namen der *Wirklichkeit* verdient. Indem die Philosophie von anderem Bewußtwerden dieses einen und desselben Gehalts nur nach der Form unterschieden ist, so ist ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und Erfahrung notwendig.«[290] Dieser Anschauung entsprechend hebt er bei Bacon lobend hervor, daß dieser »die Philosophie in die weltliche Dinge, in die Häuser der Menschen heruntergeführt« hat. Er begründet auch im Folgenden diese seine Anschauung so: »Und insofern kann das Erkennen aus dem Begriff, aus dem absoluten, vornehm tun gegen dieses Erkennen; aber es ist für die Idee notwendig, daß die Partikularität des Inhalts ausgebildet werde. Eine wesentliche Seite ist der Begriff, aber ebenso wesentlich die Endlichkeit desselben als solchen.«[291] Hier zeigt sich allerdings auch eine der methodologischen Schwächen seiner vielfach großartig intentionierten Anschauungen. Denn Hegel ist hier — im letzten Grund seiner Methode ebenso dualistisch, wie vor ihm und nach ihm Verteidiger wie Gegner der Erfahrung (Empirismus) gewesen sind. Diese soll nämlich bloß die Partikularität, die Endlichkeit erfassen können, während die wirklichen Aufbauformen der Wirklichkeit, die echten Gegenstände der Philosophie deren Allgemeinheit, Unendlichkeit, Ideenhaftigkeit etc. sind. Daß Hegel auch jenes als einen Inhalt der Philosophie ansieht, zeigt seinen durchdringenden Verstand, der sich irgendwie überall Geltung schafft. Er ist aber damit nur imstande, die bloße Vernünftigkeit äußerlich zu ergänzen, nicht aber die letzthinnige dialektische Einheit der Wirklichkeit zu erfassen.

290 {118} Hegel: Enzyklopädie § 6.

291 {119} Hegel Werke, Stuttgart 1928, Bd. 19, S. 282.

que a situação originária em que o órgão de orientação no mundo, do seu domínio pelo pensamento, era exclusivamente a experiência, foi com razão ultrapassada, que seu deslocamento permanentemente crescente certamente significou, em determinados sentidos, um grande progresso. Este, todavia, como vimos, tem seus limites bem nítidos e não é nenhum acaso que justamente Hegel, apesar de toda a sua estrita logicização do conteúdo do conhecimento, justamente porque essa logicização repousava em uma necessidade ontológica de conhecimento do mundo, sempre buscou assegurar também para a experiência seu merecido lugar no sistema do conhecimento. Na introdução da »Enciclopédia«, onde designa à filosofia a tarefa de reconhecer adequadamente a realidade, ele diz: »Chamamos *experiência* a consciência mais próxima desse conteúdo. Uma consideração sensata do mundo já distingue o que, no vasto reino do ser-aí exterior e interior, é só *fenômeno*, [é] transitório e insignificante — e o que em si verdadeiramente merece o nome de *efetividade.* Enquanto a filosofia só difere segundo a forma de outro conscientizar-se desse único e idêntico conteúdo, é necessária sua concordância com a efetividade e a experiência.«[292] Em correspondência a esta concepção, Hegel destaca elogiosamente a Bacon por ter »baixado a filosofia às coisas mundanas, às moradas dos homens«. E, na sequência, assim fundamenta esta sua concepção: »E, enquanto o conhecimento a partir do conceito, a partir do conceito absoluto, pode tomar ares de grandeza contra esse conhecimento; mas para a idéia é necessário que a particularidade do conteúdo seja formada. Um aspecto essencial é o conceito, mas igualmente essencial a finitude deste enquanto tal.«[293] Em que pesem as suas concepções, em muitos casos explendidamente intencionadas, aqui se mostra uma das suas debilidades metodológicas. Pois, aqui, Hegel — é tão dualista no fundamento último do seu método quanto têm sido os defensores e oponentes da experiência (empirismo), anteriores ou posteriores a ele. Esta, a saber, deve poder apreender apenas a particularidade, a finitude, enquanto as formas estruturais reais da realidade, os autênticos objetos da filosofia, são as suas generalidade, infinitude, idealidade, etc. Que Hegel considere também aquela como um conteúdo da filosofia, mostra seu penetrante entendimento que de algum modo se faz, por toda parte, válido. Todavia, com isso, ele é capaz de apenas externamente completar a mera racionalidade, mas não de apreender a unidade dialética última da realidade.

292 {118} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, §6, p.44. {Nota da tradução} Vaisman (p.269) e Scarponi (p.233) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.230), em Benseler e em Monville (p.289.)

293 {119} Hegel: Werke, vol. 19, Stuttgart, 1928, p.282. {Nota da tradução} Vaisman (p.270) e Scarponi (p.233) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.230), em Benseler e em Monville (p.289).

Wir haben wiederholt gezeigt, wie Marx die abstrakte, die das Sein verzerrende Tendenz der Hegelschen idealistischen Logisierung der Wirklichkeit bekämpft. Er begnügt sich jedoch keineswegs damit und kommt in den »Ökonomischphilosophischen Manuskripten« auch auf unser gegenwärtiges Problem zu sprechen. Er geht davon aus, daß die Aneignung der Wirklichkeit bei Hegel letzten Endes doch nur im reinen Denken vor sich geht: es ist eine Aneignung »dieser Gegenstände als *Gedanken* und *Gedankenbewegungen*«. Und da Marx die von uns eben behandelte Tendenz seines Denkens gleichfalls kennt und kritisiert, fügt er hinzu: »weshalb schon in der Phänomenologie — trotz ihres durchaus negativen und kritischen Aussehens und trotz der wirklich in ihr enthaltenen, oft weit der späteren Entwicklung vorgreifenden Kritik — schon der unkritische Positivismus und der ebenso unkritische Idealismus der späteren Hegelschen Werke — diese philosophische Auflösung und Wiederherstellung der vorhandenen Empirie — latent liegt, als Keim, als Potenz, als ein Geheimnis vorhanden ist.«[294] Wenn man also in Marx den kritischen Überwinder der Hegelschen Dialektik richtig würdigen will, muß man sehen, daß dabei nicht bloß — wie die Marxisten zumeist zu sagen pflegen — von dem materialistischen »auf die Füße stellen« des Hegelschen Idealismus die Rede ist, sondern zugleich, in untrennbarer Weise auch von der Kritik seines »unkritischen Positivismus«.

Kritik bedeutet hier: ontologische Kritik der logizistischen (auch obwohl nicht ausgesprochenermaßen bei Hegel), der erkenntnistheoretischen, abstrakt methodologischen etc. Versuche, über das Sein wesentliche, die Sache selbst betreffende Entscheidungen zu fällen, statt deren Grundlagen im prozessierenden Sein selbst zu suchen. Die bereits wiederholt angeführte Feststellung von Marx, daß die Kategorien in primärer Weise nicht gedanklich vollzogene Abstraktionen, sondern Daseinsformen, Existenzbestimmungen sind, kann auf dieser Stufe unserer Einsicht in das Grundproblem bereits mit der anderen, ebenso fundamentalen Bestimmung über die gesellschaftlich-geschichtliche Aktivität der Menschen organisch verknüpft werden: »Sie wissen das nicht, aber sie tun es.« Wir haben in früheren Einzelzusammenhängen bereits wiederholt gezeigt, daß der reale Einfluß der Kategorien bedeutend älter ist, als auch nur die Ahnung ihres wirklichen Wesens. Indem die Menschen im Leben handeln, können sich ihre Zielsetzungen, die von ihnen eingeschlagenen Wege zu deren Verwirklichungen nur im Rahmen der jeweils seienden und werdenden Gegenständlichkeitsbestimmungen vollziehen. Die Elementarität der realen Praxis setzt (»bei Strafe des Untergangs«, wie Marx die gesellschaftlich wirksame Notwendigkeit umschreibt) eine permanente

294 {120} MEGA13, S. 155.

Mostramos repetidamente como Marx combate a tendência abstrata, que distorce o ser, da logicização idealista hegelinana da realidade. De maneira alguma, todavia, satisfaz-se apenas com isso; nos »Manuscritos Econômico-Filosóficos« chega mesmo a falar do nosso problema atual. Parte de que a apropriação da realidade por Hegel só tem lugar, por último, no pensamento puro: é uma apropriação »desses objetos como *pensamentos* e *movimentos de pensamento*«. E já que Marx igualmente conhece e critica a tendência de seu pensamento que acabamos de tratar, acrescenta: »pelo que já na fenomenologia – apesar do seu aspecto inteiramente negativo e crítico e apesar da crítica realmente nela contida, muitas vezes antecipando-se ao desenvolvimento posterior –, já nela está latente o positivismo acrítico e, do mesmo modo, o idealismo acrítico da obra posterior de Hegel – essa dissolução filosófica e restabelecimento da empiria existente – como germe, como potência, como um segredo.«[295] Se, pois, deseja-se corretamente reconhecer em Marx o superador crítico da dialética hegeliana, tem-se de enxergar não apenas — como os marxistas na maior parte costumam dizer — o materialista, como é falado, »colocar sobre os pés« do idealismo hegeliano, mas ao mesmo tempo, também, de um modo inseparável a crítica do seu »positivismo acrítico«.

Crítica aqui significa: crítica ontológica do logicizar (também, ainda que não tipicamente a de Hegel), do gnosiologizar, do metodologizar abstrato, etc. Tentativas de tomar decisões essenciais sobre o ser, que se referem à própria coisa, ao invés de buscar suas bases no próprio ser processual. A já seguidamente citada constatação de Marx, segundo a qual as categorias não são de modo primário abstrações que têm lugar no pensamento, mas formas de ser, determinações da existência, pode, nesse patamar de nosso discernimento do problema fundamental, ser organicamente enlaçada à outra determinação, igualmente fundamental, da atividade histórico-social dos seres humanos: »Não sabem, mas fazem.« Já mostramos seguidamente, em conexões isoladas anteriores, que a influência real das categorias é consideravelmente mais antiga que até mesmo a intuição de sua essência real. Na medida em que os homens agem na vida, eles podem executar suas posições de finalidade, o caminho que tomam para suas realizações, apenas na moldura das respectivas determinações objetivas existentes e a devir. A elementaridade da práxis real pressupõe («sob pena de ruína«, como Marx definiu a necessidade socialmente operante) uma confrontação

295 {120} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.368. {Nota da tradução} Vaisman (p.260), Scarponi (p.234) e Monville (p.), introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.230) e em Benseler.

praktische und darum bewußtseinsmäßige, zuweilen gedanklich formulierte, ja in bestimmten gegebenen gesellschaftlich-geschichtlichen Lagen theoretische Auseinandersetzungen mit den gegebenen Gegenständlichkeitsbestimmungen voraus. Gleichwohl ob die Menschen sich nun dessen bewußt sind oder nicht (in der überwältigenden Mehrzahl der Fälle sind sie es nicht), bedeutet dies zugleich eine Wirkung der Kategorien auf die im weitesten Sinne genommenen Aktivitäten im gesellschaftlichen Leben der Menschen. Wir haben in früheren Einzelbetrachtungen darauf hingewiesen, wie ein bestimmtes praktisch-richtiges Reagieren etwa auf die kategorielle Beziehung von Gattung und Gattungsexemplar selbst für das Leben der Tiere unausweichlich gegeben war, und in unseren unmittelbar vorangegangenen Betrachtungen haben wir gezeigt, daß ein solches unmittelbares aktives Rechnen mit diesen Kategorienkomplexen zu praktisch richtigen Handlungen, sogar zu ihren gedanklichen Formulierungen auf dem Niveau des Alltags in der Züchtung von Haustieren führen konnte. Diese Beispiele ließen sich unschwer vermehren. Sie zeigen die praktische und darum auch oft theoretische Auseinandersetzung des Menchen mit der gegenständlichen und darum auch mit der kategoriellen Beschaffenheit seiner Umwelt als unausweichlich. Sie erweisen auch, daß in vielen Fällen, wo das praktische Gelingen der menschlichen Aktivitäten unmittelbar von einer seinsmäßig relativ richtigen Einschätzung bestimmter konkreter gegenständlich-kategorieller Verhältnisse abhängt, die Praxis selbst bestimmte Verallgemeinerungen durchzusetzen veranlaßt. Freilich bloß innerhalb bestimmter Grenzen. Sobald im jeweils gegebenen Fall das unmittelbare Erfassen der für die Praxis unerläßlichen Seinskonstellationen für die Verwirklichung der praktisch gesetzten Ziele und ihrer Mittel nicht mehr ausreicht, muß der Mensch (wieder: bei Strafe des Untergangs) über die Grenzen des Alltagsdenkens hinausgehen. Es konnte also in der menschlichen Praxis und in der daraus entstehenden Theorie unmöglich bei der alleinigen Vorherrschaft des Alltagsdenkens (selbst in seinen verfeinertesten Formen) stehengeblieben werden. Es wurde auch schon in sehr frühen Zeiten von weit darüber hinausgehenden Formen der Praxis, vom Einsatz desanthropomorphisierender, gedanklicher Bearbeitungen der Wirklichkeit (Mathematik, Geometrie etc.) ganz oder partiell in den Hintergrund gedrängt. Die Entwicklung der Produktivkräfte, die stets zunehmende Arbeitsteilung, die wachsende Vergesellschaftung des gesellschaftlichen Lebens etc. wirken alle in der Richtung, die bloß unmittelbare Erfahrungssphäre der alltäglichen Praxis immer mehr zurückzudrängen.

In den theoretischen Verallgemeinerungen, die die neue Art der Praxis hervorbringt (Wissenschaft, aber auch Logik, Erkenntnistheorie etc.) erscheint dieser

permanentemente prática e por isso, consciente, por vezes formulada intelectualmente, em um exame teórico, de dadas situações histórico-sociais determinadas com as determinações objetivas dadas. Independentemente de se os seres humanos são ou não conscientes delas (e na enorme maioria dos casos, não são), isto significa ao mesmo tempo um efeito das categorias nas atividades, tomadas no sentido mais amplo, da vida social dos seres humanos. Anteriormente, em considerações singulares, assinalamos como um determinado reagir correto-prático, por exemplo, na relação categorial entre gênero e exemplar do gênero estava dado inescapavelmente já para a vida dos animais e, nas nossas observações imediatamente precedentes acerca da criação dos animais domésticos, mostramos que um cálculo imediato ativo com estes complexos categoriais pôde conduzir a atos praticamente corretos e, mesmo, à sua formulação no pensamento no nível do cotidiano. Estes exemplos deixar-se-iam facilmente multiplicar-se. Mostram como inevitável o confronto prático e, por isso, com frequência também teórico, do ser humano com a qualidade objetiva e, por isso, também com a qualidade categorial, de seu mundo ambiente. Eles também demonstram que, em muitos casos, nos quais o êxito prático das atividades humanas depende imediatamente de uma avaliação ontológica relativamente correta de determinadas relações categoriais-objetivo concretas, a própria práxis se predispõe a determinadas generalizações. Claro, apenas dentro de determinados limites. Tão logo, no caso dado, o apreender imediato das constelações ontológicas imperativas para a práxis não mais for suficiente para a realização das finalidades postas na prática e seu meio, o ser humano tem de (novamente: sob pena de perecimento) ir para além dos limites do pensamento cotidiano. Seria impossível, portanto, na práxis humana e na teoria que dela surge, fixar-se no exclusivo predomínio do pensamento cotidiano (mesmo que em suas formas as mais refinadas). Já em épocas muito anteriores, foi deslocado completa ou parcialmente para o segundo plano por formas de práxis muito mais amplas, pelo emprego dos tratamentos intelectuais desantropomorfizadores da realidade (matemática, geometria). O desenvolvimento das forças produtivas, a sempre crescente divisão do trabalho, a crescente socialização da vida social, etc., operam no sentido de sempre mais recuar a esfera da mera experiência cotidiana imediata.

Nas generalizações teóricas produzidas pelo novo tipo de práxis (ciência, mas também lógica, gnosiologia, etc.) aparece esse

hochbedeutsame, aber wie jeder — letzten Endes — doch relative Fortschritt als ein absoluter. Unmittelbar entspringen solche Verabsolutierungen daraus, daß man das wirkungsvolle Funktionieren der neuen Erkenntnismittel dahin auslegt: erst in ihren — methodologischen — Voraussetzungen, Mitteln, Verfahrungsweisen etc. könne ein Beherrschen des Seins überhaupt und »darum« seine adäquate Erkenntnis zum echten Ausdruck kommen (Pythagoräismus). Diese ontologische Verschiebung in der Bewertung der Bewältigung der Wirklichkeit scheint unmittelbar aus dem Erkenntnisprozeß selbst zu entspringen, aus der übertriebenen Bewertung der Methoden und Elemente der Wirklichkeit in ihrem Verhältnis zum Sein selbst. Ein solcher bloß erkenntnismethodologischer »Fehler« würde jedoch nicht dazu ausreichen, ihr ununterbrochenes Neuauftreten, ihre oft äußerst lange Wirksamkeitsdauer zu erklären.

Es handelt sich, gesellschaftlich gesprochen, zumeist darum, daß hinter solchen unmittelbar bloß den Erkenntnisprozeß: was ist Sein? betreffenden Entscheidungen für die jeweilige Gesellschaft zugleich bedeutungsvolle ideologische Entscheidungen zu stehen pflegen. Die Marxsche Ideologiebestimmung haben wir hier bereits wiederholt dargelegt. Wenn wir jetzt für unser gegenwärtiges Problem auf die wesentliche Bestimmung einer jeden Ideologie, daß mit ihrer Hilfe gesellschaftliche Konflikte bewußt gemacht und ausgefochten werden, zurückgreifen, so bedarf es keiner allzu detaillierten Begründung, um zu sehen, daß der Problemkomplex: was ist wissenschaftliches Bewußtsein über das Sein und welche Rolle kommt ihm in der gesellschaftlichen Entwicklung zu, vielfach aus den Seinsgrundlagen der Ideologie herauswächst und ohne diese unverständlich bleiben müßte. Es gibt vor allem unter den wichtigen wissenschaftlichen Neuerungen wenige, denen gesellschaftlich nicht auch eine derartige Funktion zukommen würde. Es ist nämlich keineswegs so, wie es die immanenten Entwicklungstheoretiker der Wissenschaftlichkeit darzustellen pflegen, als ob diese sich einfach aus eigener innerlicher Logik von Schritt zu Schritt, von Problem zu Problem entwickelt hätten. Vor allem kommt daher der materiellen Produktion, dem Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur eine große und immer wachsende Bedeutung zu. Die Monopolstellung, die dabei anfangs die unmittelbare Erfahrung einnimmt, wird immer stärker eingeschränkt; heute wollen viele sie aus diesem Bereich vollständig entfernen. Schon das hebt jede Illusion in bezug auf eine eigenständig-immanente Entwicklung auf. Die hier entstehenden Bedürfnisse und Aufgaben entspringen primär aus den herrschenden Tendenzen der ökonomischen Entwicklung und bestimmen die Hauptwege auch der wissenschaftlichen. So entsteht die erste Abhängigkeit von den Wachstumskräften der Ökonomie in den jeweiligen Gesellschaften.

muito significativo, mas como sempre — por último — relativo progresso, como um absoluto. Imediatamente, tais absolutizações brotam de que se interpreta o impressionante funcionamento dos novos meios de conhecimento assim: apenas nos seus pressupostos, meios, modos de proceder, etc. — metodológicos — poder-se-ia ser autenticamente expresso um dominar do ser em geral e »por isso« seu conhecimento adequado (pitagorismo). Esse deslocamento ontológico na avaliação do domínio da realidade parece brotar imediatamente do próprio processo de conhecimento, da avaliação exagerada dos métodos e elementos da realidade[296] em sua relação com o próprio ser. Um tal mero »erro« metodológico-gnosiológico não seria suficiente para esclarecer seu ininterrupto reaparecimento, a, com frequência extremamente longa, permanência de sua operatividade.

Trata-se, falando socialmente, na maior parte das vezes que, por trás de tal imediato apenas no processo de conhecimento: o que é o ser? costumam estar decisões que, ao mesmo tempo, são decisões ideológicas plenas de significado para a respectiva sociedade. A determinação marxiana de ideologia já foi por nós repetidamente exposta. Ao retornarmos agora para nosso problema presente, à determinação essencial de toda ideologia, a de que, com seu auxílio, os conflitos sociais se tornam conscientes e são dirimidos, não é assim preciso uma fundamentação tão detalhada para se ver que o complexo de problema: o que é a consciência científica sobre o ser e qual papel lhe cabe no desenvolvimento social advém, em muitos casos, das bases ontológicas da ideologia e sem estas, aquela tem de permanecer incompreensível. Antes de tudo dentre as inovações científicas importantes, há poucas que não se aproximariam socialmente a uma tal função. Ou seja, de maneira alguma é assim como costumam descrever os teóricos do desenvolvimento imanente da cientificidade, como se ela tivesse se desenvolvido simplesmente a partir de sua própria lógica interna passo a passo, de problema a problema. Antes de tudo, nela, a produção material, o metabolismo da sociedade com a natureza, ganha um grande e sempre crescente significado. A posição de monopólio que a experiência imediata ocupa no início torna-se sempre mais intensamente limitada; hoje, muitos querem afastá-la completamente dessa esfera. Já isto supera toda ilusão acerca de um desenvolvimento imanente-independente. As necessidades e tarefas que aqui emergem brotam primariamente das tendências dominantes do desenvolvimento econômico, e determinam, também, as vias principais do desenvolvimento científico. Assim surge a primeira dependência das forças de crescimento da economia nas respectivas sociedades.

296 {Nota da tradução} Neste ponto do texto, Scarponi substituiu »realidade« (»Wirklichkeit«) por »[scienza]« (p.236), Vaisman manteve »realidade« (p.272) e Monville optou por »[science]« (p. 292). Ainda que de difícil leitura, a passagem no manuscrito (p.232) não parece ser »Wissenschaft« (ciência), mas sim »realidade« (»Wirklichkeit«).

Da aber keine Gesellschaft sich real reproduzieren könnte, ohne die für sie notwendigen sozialen und persönlichen Aktivitäten ihrer Mitglieder mit den verschiedensten Mitteln (von den Machtmitteln des Überbaus wie Staat und Recht, bis zur vorwiegend ideologischen Beeinflussung durch Tradition, Gewohnheit, Moral etc.) zu regeln und zu leiten, müssen die gesellschaftlich wichtigen Haupttendenzen auch der gedanklichen Versuche, das Sein in seiner jeweils relevanten Seinshaftigkeit gedanklich zu bewältigen, mit diesem Regelungssystem der ideologischen Stellungnahme in einem intimen Zusammenhang stehen. Dieses hat selbstredend schon formell einen alternativen Charakter, da alle Entscheidungen, die von solchen gesellschaftlichen Komplexen zumindest mitdeterminiert werden, vor allem Grundlagen für die Alternativentscheidungen der menschlichen Aktivitäten bilden. Die Alternativen steigern sich allerdings sehr oft zu antinomischen Gegensätzen, je nach der Schärfe, mit der für die sich ideologisch entscheidenden Menschen die Klassenkonflikte ihrer Gesellschaft praktisch (und demzufolge: auch theoretisch) aufgeworfen sind. Der Antagonismus der Verteidigung des Bestehenden, bzw. des Angriffs darauf, die Stellungnahmen für oder gegen die gerade seingewordene Gattungsmäßigkeit bringen notwendigerweise ideologische Antagonismen hervor, die beiderseits mit Auslegung dessen, was als wirkliches Sein zu gelten hat, intim verknüpft sind. Sowohl die unmittelbaren Erfahrungen wie die — mehr oder weniger — rationell gewordenen wissenschaftlichen Methoden können dabei oft sehr tiefgreifende Verzerrungen in den Auffassungen des Seins herbeiführen.

Hier kommt vor allem ein sehr gewichtiger Unterschied des gesellschaftlichen Seins von jedem ihm vorangegangenen in Betracht. Sobald das Bewußtsein der Organismen auf den Ausgang der Reproduktion des Organismus irgendeinen Einfluß auszuüben imstande ist, taucht — objektiv, freilich keineswegs notwendig in bewußter Form — die Möglichkeit des »Irrtums« auf, der unrichtigen Einschätzung des objektiv, an sich Seienden und deshalb Wirkenden. Solange es sich jedoch um die bloße ontogenetische und phylogenetische biologische Reproduktion von stummen Gattungen handelt, kann objektiv bloß von einer richtigen oder falschen Anpassung an bestimmte, bestimmt wahrnehmbare Einzelkomplexe des Seins, subjektiv bloß von einer gelungenen oder mißglückten unmittelbaren Anpassung an sie im Reproduktionsprozeß die Rede sein. Der »Irrtum« vermag also bloß ein Problematischwerden des unmittelbaren Reproduktionsprozesses, unter Umständen allerdings dadurch auch die Unmöglichkeit der weiteren Reproduktion der Gattung hervorzurufen.

Die aktive Anpassung an die Umwelt, vermittelt durch die Alternativentscheidung in jeder teleologischen Setzung, bringt im so durchgeführten Reproduk-

Mas como nenhuma sociedade poderia se reproduzir realmente sem regular e direcionar as atividades sociais e pessoais para ela importantes de seus membros com os meios mais diferentes (desde os meios de poder da superestrutura, como o Estado e o Direito, até a influência predominantemente ideológica através da tradição, costumes, moral, etc.), têm de estar em uma conexão íntima com esse sistema de regulação da tomada de posição ideológica também as principais tendências socialmente importantes das tentativas intelectuais de dominar intelectualmente a pertinente relevante ontologicidade. Naturalmente, estas já formalmente têm um caráter alternativo, uma vez que todas as decisões que são ao menos codeterminadas por tais complexos sociais antes de mais nada constituem bases para as escolhas alternativas das atividades humanas. De fato, com frequência, as alternativas intensificam-se em oposições opostas, segundo a agudeza com que, para os seres humanos que ideologicamente decidem, intensificam praticamente (e, consequentemente: também teoricamente) os conflitos de classe de sua sociedade. O antagonismo da defesa do existente ou, se for o caso, o ataque às tomadas de posição a favor ou contra a generidade que há pouco tornou-se ser produzem, de modo necessário, antagonismos ideológicos que, de ambos os lados, enlaçam-se intimamente com a interpretação do que tem validade como ser real. Tanto as experiências imediatas quanto os métodos científicos tornados — mais ou menos — racionais podem causar com frequência profundas distorções nas visões do ser.

Aqui, antes de tudo, vem a primeiro plano na consideração, uma diferença muito importante entre o ser social e todos que o precederam. Tão logo a consciência dos organismos é capaz de exercer alguma influência sobre o resultado da reprodução do organismo, emerge — objetivamente, isto é, de maneira alguma necessariamente em forma consciente — a possibilidade do »erro«, a estimativa incorreta do em si existente, objetivo e, por isso, operante. Contudo, enquanto se tratar da mera reprodução biológica onto e filogenética do gênero mudo, objetivamente pode ser falado apenas em uma adaptação correta ou falsa a complexos singulares determinados, determinadamente perceptíveis; subjetivamente, pode ser falado meramente de uma imediata adaptação exitosa ou fracassada no processo de reprodução. O »erro« é capaz, portanto, meramente de tornar problemático o processo imediato de reprodução, sob circunstância, causa até mesmo a impossibilidade da reprodução posterior do gênero.

A adaptação ativa ao mundo ambiente, mediada através da decisão alternativa em toda posição teleológica, produz para o processo de

tionsprozeß des gesellschaftlichen Seins radikal qualitativ verschiedene Lagen hervor. Die von uns oft angeführte Charakteristik der gesellschaftlichen Aktivitäten der Menschen, das »sie wissen das nicht, aber sie tun es«, bedeutet bei näherer Betrachtung, daß die handelnden Menschen zwar weder die Ursachen, noch die Folgen und erst recht nicht das Wesen dessen, was Objekt oder Instrument (oder beides) ihrer Aktivitäten bilden, seinem wahren Sein angemessen bewußt machen können, jedoch diejenigen Momente seines Seinskomplexes, die für die betreffende Aktivität vor allem relevant sind, doch — den jeweiligen konkreten gesellschaftlichen Lagen entsprechend — in bewußte Momente ihrer Praxis zu erheben fähig werden. Das entscheidend Neue dabei ist nicht, daß nunmehr das aktuell gegebene Sein, insofern es für die Praxis (im weitesten Sinne genommen) unmittelbar in Frage kommt, unbedingt, bei Strafe des Untergangs, theoretisch richtig bewältigt werden müsse, sondern bloß, daß dieser Ausschnitt aus dem Gesamtsein in ein »Weltbild« der Praxis eingearbeitet wird, dessen Seinswahrheit zwar objektiv äußerst problematisch bleiben kann, dessen falsche Spiegelungen jedoch im Bewußtsein, mit dem der Reproduktionsprozeß der Gesellschaft praktisch durchgeführt wird, und zwar als Sein, ja sehr oft als das tatsächlich erkannte und beherrschte höhere Sein figurieren können. So kann im gesellschaftlichen Sein etwas gar nicht Seiendes, dessen Vorstellungen jedoch gesellschaftliche Aktivitäten praktisch leiten und bestimmen, als Moment des Seins eine wichtige Rolle spielen. Diese paradoxe Lage hat Marx bereits ganz am Anfang seiner literarischen Tätigkeit klar erkannt. In der Dissertation, gerade dort, wo das Dasein Gottes am entschiedensten widerlegt wird, steht als organischer Bestandteil seines Gedankenganges: »Hat nicht der alte Moloch geherrscht? War nicht der delphische Apollo eine wirkliche Macht im Leben der Griechen ?«[297]

Gerade ontologisch entsteht so eine höchst paradoxe Lage, die aber gerade darum geeignet ist, den Seinscharakter der Bewußtseinsakte und ihrer Gegenstände, die in den die Praxis auslösenden teleologischen Setzungen eine bestimmte Rolle spielen, genau zu bestimmen. Es handelt sich dabei um eine ganz neue, eigenartige Gegenständlichkeit, für die in früheren Seinsformen keinerlei Analogisches auffindbar ist, die jedoch gerade das Spezifische der Gegenständlichkeit (also des Seins und dessen Kategorien) im Bereich des gesellschaftlichen Seins bestimmt. Es ist darum ebenfalls kein Zufall, daß, wenn Marx in den einleitenden Betrachtungen seines Hauptwerks Genesis und Wesen einer derart fundamentalen Gegenständlichkeitsform wie die Ware analysiert, gleich einleitend von einer »gespensti-

297 {121} MEGA I/1, Erster Halbband, S. 80.

reprodução do ser social assim levado a cabo situações radicalmente, qualitativamente, diversas. A frequentemente por nós citada caracterização das atividades sociais dos seres humanos, »não sabem, mas fazem«, significa, em uma observação mais próxima, que os seres humanos que agem podem não ter uma consciência apropriada tanto das causas, quanto das consequências e, menos ainda, da essência que formam o objeto ou instrumento (ou ambos) de suas atividades, do verdadeiro ser; todavia, aqueles momentos do seu complexo ontológico que são, antes de tudo, relevantes para sua atividade em questão, certamente — em correspondência com as respectivas situações sociais concretas — são capazes de ser elevados a momentos conscientes de sua práxis. O decisivamente novo com isso não é que a partir de agora o ser atualmente dado, uma vez que se torna uma questão imediata para a práxis (no sentido mais amplo), tenha de incondicionalmente, sob pena de ruína, ser corretamente dominado pela teoria, mas apenas que, ao este recorte do ser como um todo ser incorporado em uma »imagem de mundo« da práxis, cuja verdade ontológica pode, de fato, permanecer objetivamente extremamente problemática, esses falsos reflexos (*Spiegelungen*), contudo, podem -- e de fato, enquanto ser, mesmo com frequência como um ser mais elevado, reconhecido e dominado -- figurar na consciência, com a qual o processo de reprodução da sociedade é, na prática, levado adiante.[298] Assim, no ser social, algo de todo não existente, mas cujas representações (*Vorstellungen*) dirigem e determinam praticamente as atividades sociais, pode desempenhar importante papel como momento do ser. Essa situação paradoxal já foi claramente reconhecida por Marx bem no início de sua atividade literária. Na Dissertação, precisamente lá onde a existência de Deus é o mais decisivamente refutada, como parte orgânica de sua linha de pensamento, encontra-se: »O velho Moloch não reinou? O Apolo de Delfos não era uma força real na vida dos gregos?«[299]

Precisamente ontologicamente, portanto, surge uma situação altamente paradoxal, a qual, justamente por isso, é adequada para determinar com precisão o caráter ontológico dos atos conscientes e seus objetos os quais desempenham um papel determinante nas posições teleológicas que desencadeiam a práxis. Trata-se, com isso, de uma objetividade de todo nova, peculiar, para a qual não se encontra de maneira alguma qualquer analogia nas formas de ser precedentes, a qual, todavia, determina justamente o específico da objetividade (portanto, do ser e de suas categorias) na esfera do ser social. Por isso, igualmente não é nenhum acaso que Marx ao analisar, nas observações iniciais de sua obra principal, a gênese e a essência de uma forma tão fundamental de objetividade quanto a mercadoria, fale do mesmo modo introdutoriamente de uma »objetividade

298 {Nota da tradução} Frase de difícil tradução. As soluções convergem, mas não são extamente as mesmas. Scarponi (p.238-9) optou por quebrá-la em duas: »La novità decisiva qui non è che a que sto punto l'essere che si dà in concreto, nella misura in cui venga direttamente in questione per la prassi (nel senso più lato), deve assolutamente, pena la rovina, venir corretamente padroneggiato sul piano teorico. La novità è invece che que sto frammento dell'essere complessivo deve risultare inqua drato dentro una « immagine del mondo » della prassi, la cui verità ontologica può bensì rimanere, sul piano oggettivo, estre mamente discutibile, ma i cui falsi rispecchiamenti nella co scienza con la quale il processo riproduttivo della società viene effettuato praticamente, e proprio in quanto essere, possono molto spesso figurare come essere più elevato effettivamente conosciuto e compreso.« Monville (p.294-5) fez o mesmo: »La nouveauté décisive, ici, n'est pas que désormais l'être donné actuellement, dans la mesure où il en est immé diatement question pour la praxis (au sens le plus large), doive absolument, sous peine de ruine, être correctement maîtrisé sur le plan théorique. Ce qui est nouveau, c'est que ce fragment de la totalité de l'être est intégré à une « image du monde » de la praxis, dont la vérité ontologique peut certes rester, objectivement, extrêmement problématique, mais dont les faux reflets dans la conscience avec laquelle le processus de reproduction de la société est réalisé en pratique, peuvent figurer, et ce en tant qu'être, et même souvent sous la forme de l'être le plus élevé effectivement identifié et dominé.« Vaisman (p.274-5) manteve a unidade do parágrafo: »O decisivamente novo no caso não é que o ser agora dado, na medida em que entra em questão para a práxis (no sentido mais amplo), teria de ser necessariamente bem controlado na teoria, sob pena de perecer, mas apenas que esse recorte do ser total é elaborado em uma "imagem de mundo" da práxis, cuja verdade ontológica pode permanecer objetivamente muito problemática, mas cujos espelhamentos falsos podem figurar na consciência, com a qual se executa o processo de reprodução da sociedade na prática, propriamente como ser, muitas vezes figurar até como o ser mais elevado, efetivamente compreendido e dominado.«

299 {121} Marx: Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro, Boitempo, São Paulo, 2018, p.133.

gen Gegenständlichkeit«[300] spricht. Der Ausdruck »gespenstig« enthält eine ironische Kritik des vulgären Materialismus. Denn die kategoriellen Verhältnisse, die Marx in der Analyse der realen Funktionen des Warensystems aufdeckt, setzen sich einerseits mit einer ähnlichen Unwiderstehlichkeit wie die Naturgesetze durch, andererseits scheinen sie, unmittelbar betrachtet, bloß gedankliche Abstraktionen zu sein. Es scheint, als ob Kategorien wie die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit in ihrem ausgesprochenen Gegensatz zu der der konkreten Arbeit bloß gedankliche Abstraktionen wären, die aus der unmittelbar konkreten Arbeit gedanklich abgeleitet wurden. In Wirklichkeit sind sie jedoch ökonomische Realitäten, deren unmittelbares (eventuell real vermitteltes) Dasein, deren faktische Wirksamkeit die Ergiebigkeit der Arbeit eines jeden Gesellschaftsgliedes faktisch determiniert. Der Mensch muß also darauf faktisch ebenso reagieren wie auf eine ganz oder teilweise erkannte, eventuell bloß geahnte materielle Naturgesetzlichkeit. Die »gespenstige Gegenständlichkeit« ist deshalb, sowohl als Auslöser wie als Folge, für die Praxis (und darum auch für das Denken) eines jeden in Gesellschaft lebenden Menschen ebenso etwas Seiendes wie die materielle Wirklichkeit der konkreten Arbeit selbst. Gebrauchswert und Tauschwert haben im gesellschaftlichen Sein eine dialektisch bestimmte reale Koexistenz, unabhängig davon, wie die Gegenständlichkeit einer jeden, isoliert betrachtet, beschaffen sein mag.

Unsere bisherige Betrachtung ist jedoch vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins eine noch immer isolierend abstraktive. Denn einerseits ist das Gesellschaftsglied in der Praxis und in dem diese fundierenden und leitenden Denken nur in seltenen Ausnahmefällen mit einer als bloße Einzelheit wirksanien Gegenständlichkeit konfrontiert, vielmehr mit deren realen, real prozessierenden Komplexen; gerade in seiner wie immer gearteten Beziehung etwa zum zentral wichtigen Warenproblem ist dies besonders deutlich sichtbar. Andererseits — und dies ist ein Problemkomplex, den wir in anderen Zusammenhängen bereits behandelt haben — ist die unmittelbare, normale, für die Lebensführung praktisch wie theoretisch wesentliche Konfrontation die des einzelnen Gesellschaftsgliedes als komplexer Einheit mit der darauf einwirkenden Totalität jedes gesellschaftlichen Seins, in welchem es (bei Strafe des Untergangs) zu leben und zu wirken gezwungen ist. Als wir diesen Problemkomplex früher behandelt haben, versuchten wir zu zeigen, daß das, was wir menschliche Individualität nennen (die Verwandlung der bloß naturhaften Einzelheit des Menchen in Individualität), eben nur das Ergebnis solcher Wechselwirkungen zweier Totalitäten sein kann.

300 {122} Marx: Kapital I, S. 4; MEW, S. 52.

fantasmagórica«[301]. O termo »fantasmagórica« contém uma crítica irônica ao marxismo vulgar. Pois as relações categoriais que Marx desvela na análise das funções reais do sistema de mercadorias se impõem, por um lado, com uma irresistibilidade similar às leis da natureza e, por outro lado, parecem, consideradas imediatamente, ser meras abstrações intelectuais. Parece como se categorias como o tempo de trabalho socialmente necessário, em seu pronunciado contraste para com o trabalho concreto, fossem meras abstrações intelectuais, deduzidas intelectualmente a partir do trabalho concreto imediato. Em realidade (*Wirklichkeit*) são, todavia, realidades (*Realitäten*) econômicas cuja existência imediata (eventualmente, realmente mediadas), cuja factual operatividade determina de fato a produtividade do trabalho de todos os membros da sociedade. O ser humano, portanto, de fato, tem de igualmente reagir como a uma legalidade material natural reconhecida de todo ou em parte, meramente suposta, eventualmente. A »objetividade fantasmagórica«, por isso, tanto como causadora quanto como consequência, para a práxis (e, por isso, também para o pensamento) de todo ser humano que vive na sociedade é algo tão igualmente existente quanto a realidade material do próprio trabalho concreto. Valor de uso e valor de troca têm, no ser social, uma coexistência real dialeticamente determinada, independentemente de como a objetividade de cada uma, considerada isoladamente, possa ser feita.

Todavia, do ponto de vista da ontologia do ser social, nossa observação tem sido sempre, até aqui, ainda isoladoramente abstrativa. Pois, por um lado, o membro da sociedade confronta-se, na práxis e no pensamento por ela fundado e dirigido, apenas em raros casos excepcionais com a objetividade operante como mera singularidade, na maior parte das vezes confronta-se com os seus reais complexos, realmente processuais; precisamente, o que é em especial nitidamente visível em sua relação, como sempre regulada, por exemplo, para com o problema centralmente importante da mercadoria. De outro lado — e este é um complexo de problemas que já tratamos em outras conexões —, está a confrontação essencial imediata, normal para o modo da vida tanto prático quanto teórico, dos membros singulares da sociedade enquanto unidade complexa, com a operante totalidade de cada ser social em que é forçado (sob pena de ruína) a viver e agir. Ao tratarmos anteriormente desse problema, tentamos mostrar que o que denominamos de individualidade humana (a transformação da mera singularidade natural do ser humano em individualidade) apenas pode ser o resultado de tais interações de duas totalidades.

301 {122} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p. 168.

Die konkret zusammenhängende, als Einheit zur Geltung gelangende Wirkung der Gesellschaft als Totalität macht es für das einzelne Gesellschaftsmitglied — je vergesellschafteter die Gesellschaft ist, desto mehr, und zwar sowohl in extensiver wie intensiver Weise — unerläßlich, seine aktiven wie passiven Reaktionen auf seine soziale Umwelt zu einer möglichst einheitlichen Handlungs- und Denkweise auszubilden, d. h. vor allem in seiner Praxis zu einer Individualität zu werden. Das, was man bei größerer gedanklicher Distanzierung von der Unmittelbarkeit des Alltagslebens »Weltanschauung« zu nennen pflegt, ist seiner sozialen Genesis nach nur eine Höherentwicklung dieser Tendenz, die in einer einigermaßen entwickelten Gesellschaft — natürlich auf sehr verschiedenen Stufen der realen Übersicht, der Konsequenzen, der Einheitlichkeit etc. — bei jedem Gesellschaftsglied wenigstens als Tendenz in der Lebensführung feststellbar ist. Es ist mehr als eine bloße Geistreichelei, wenn einmal von pragmatischer Seite gesagt wurde: ob ein Mieter seine Miete bezahlen wird, hängt von seiner Weltanschauung ab. Freilich kann es sich dabei nur um jene Keime der Weltanschauung handeln, die im Alltagsleben der Menschen als Vereinigungsversuche der objektiv gegebenen, für das Individuum unausweichlichen Gegenständlichkeitsformen mit den eigenen tiefsten Lebensbedürfnissen entspringen. Jedoch die Weltanschauung als höchste Form der verallgemeinernden gedanklichen Synthese unterscheidet sich gerade darin von der bloß schulmäßigen, abstrakten »Philosophie«, daß in ihr diese Rückbeziehung auf die gesellschaftliche Praxis der Menschen — natürlich auf einem höheren Niveau der Gedanklichkeit — wieder als aktiver Faktor wirksam wird.

Erst dadurch können gerade in den konsequentesten Abstraktionen der bedeutendsten Denker die grundlegenden Widersprüche der ökonomisch-sozialen Beschaffenheit einer Periode zur Sprache kommen. Marx hat das, gerade in der Betrachtung über die Waren- und Wertprobleme, in der Analyse der Stellungnahme von Aristoteles zu diesem Problemkomplex sehr klar zum Ausdruck gebracht. Der große Denker hat die gedankliche Abstraktion des Warenaustausches in voller Klarheit vollzogen: »Der Austausch kann nicht sein *ohne die Gleichheit*, die Gleicheit aber nicht *ohne die Kommensurabilität*.« Indem er jedoch so die richtigen-weltanschaulich-philosophischen-grundlagen dieses gesellschaftlichen Phänomens aufdeckt, gerät er in einen unauflösbaren Gegensatz zur realen ökonomisch-sozialen Beschaffenheit seiner Gegenwart. Marx stellt diesen wie folgt dar: »Hier aber stutzt er und gibt die weitere Analyse der Wertform auf. ›Es ist aber in Wahrheit unmöglich, daß so verschiedenartige Dinge kommensurabel‹, d. h. qualitativ gleich seien. Diese Gleichsetzung kann nur etwas der wahren Natur der Dinge Fremdes sein, also nur ›Notbehelf für das praktische Bedürfnis‹. Aristoteles

O concreto conectar-se enquanto unidade que alcança validade na sociedade como totalidade torna imperativo — tanto mais quanto mais socializada é a sociedade, e, isto, tanto em modo mais extensivo quanto mais intensivo — para o membro singular da sociedade formar suas reações ativas ou passivas ao seu mundo ambiente social em um modo de agir e pensar o mais unitário possível, *i.e.*, antes de tudo, tornar-se uma individualidade em sua práxis. Disso que, por um maior distanciamento intelectual da imediaticiade da vida cotidiana, costuma-se denominar de »concepção de mundo«, sua gênese social nada mais é do que um desenvolvimento mais elevado dessa tendência, a qual, em uma sociedade razoavelmente desenvolvida, é constatável ao menos como tendência no modo de vida por todo membro da sociedade — naturalmente, em estágios muito diferentes da visão real, das consequências, da unitariedade, etc. Seria apenas um mero ardil se se pudesse dizer, uma vez mais do ponto de vista pragmático: depende de sua concepção de mundo se o inquilino pagará o aluguel. Pode-se aqui tratar, claro, tão somente daqueles germes da concepção de mundo dados na vida cotidiana dos seres humanos como tentativa de unificação do objetivamente dado, inescapáveis formas de objetividade que brotam com as próprias e mais profundas necessidades da vida. Todavia, a concepção de mundo como forma mais elevada da síntese intelectual generalizante se diferencia precisamente da mera »filosofia« escolar, abstrata, em que na sua relação de retorno sobre a práxis social dos seres humanos — naturalmente, em um nível superior do pensamento — torna-se novamente um ativo fator operante.

Apenas através disso, precisamente nas mais consistentes abstrações dos pensadores mais significativos, podem ser discutidas as contradições fundamentais da qualidade econômico-social de um período. Justamente isto Marx executou muito claramente, na análise da tomada de posição de Aristóteles acerca desse complexo de problemas, nas considerações acerca do problema da mercadoria e do problema do valor. O grande pensador executou com plena clareza a abstração intelectual da troca de mercadorias: »A troca não pode existir *sem a igualdade*, nem a igualdade sem *a comensurabilidade*«. Na medida em que desvela as corretas-bases-filosóficas-da-concepção-de-mundo desse fenômeno social, ele chegou a uma inexorável oposição à real qualidade socioeconômica de seu presente. Marx expõe como se segue: »Mas aqui ele se detém desconfiado e renuncia a seguir, analisando a forma de valor. ›É, porém, em verdade, impossível que coisas de espécies tão diferentes sejam comensuráveis‹, isto é, qualitativamente iguais. Essa equiparação pode apenas ser algo estranho à verdadeira natureza das coisas, por conseguinte, somente um ›artifício para a necessidade prática‹. O próprio Aristóteles

sagt uns also selbst, woran seine weitere Analyse scheitert, nämlich am Mangel des Wertbegriffs .Was ist das Gleiche, d .h .die gemeinschaftliche Substanz, die das Haus für den Polster im Wertausdruck des Polsters vorstellt? So etwas kann ›in Wahrheit nicht existieren‹, sagt Aristoteles. Warum? Das Haus stellt dem Polster gegenüber ein Gleiches vor, soweit es das in beiden, dem Polster und dem Haus, wirklich Gleiche vorstellt. Und das ist — menschliche Arbeit. Daß aber in der Form der Warenwerte alle Arbeiten als gleiche menschliche Arbeit und daher als gleichgeltend ausgedrückt sind, konnte Aristoteles nicht aus der Wertform selbst herauslesen, weil die griechische Gesellschaft auf der Sklavenarbeit beruhte, daher die Ungleichheit der Menschen und ihrer Arbeitskräfte zur Naturbasis hatte.«[302] Für einen oberflächlichen ersten Blick scheint hier ein erkenntnistheoretisches Problem vorzuliegen, das von Gleichheit und Kommensurabilität. Das ist aber eine Täuschung. In Wirklichkeit war und ist vom gesellschaftlich ontologischen Problem die Rede, ob und unter welchen Umständen Gegenstände und Prozesse, die zwar einander gegenüber total fremd sind, doch in die Seinslage der Kommensurabilität geraten können. Und das konkrete Problem, das Aristoteles richtig ins Auge gefaßt und formuliert hat, ist, daß eine im Natursein (und auf unentwickelten Stufen des gesellschaftlichen Seins) unvorstellbare Kommensurabilität eben durch die gesellschaftliche Wirksamkeit von »gespenstigen Gegenständlichkeiten«, wie sie sich in der alles gleichmachenden gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit verkörpern, wirksam wird und als Seinsmöglichkeit anerkannt werden muß. Aus der Erkenntnis jenes gesellschaftlichen Seins (der Sklavenwirtschaft), in welchem Aristoteles seine Theorie und Praxis ausgebaut hat, war dies unmöglich. Die seinsmäßig unüberwindbare Schranke seiner Seinerkenntnis in diesem Fall zeigt, was die Analyse von Marx deutlich aufdeckt, wie ein unmittelbar vollauf berechtigtes, weil im damals gegenwärtigen Sein fundiertes Nichtwissenkönnen seinen gleichfalls seinsmäßig richtig intentionierten Anlauf doch zu einem vergeblichen, zu einem — letzthin — gescheiterten gemacht hat.

Die folgenreiche Bedeutung dieser Marxschen Analyse zeigt, daß eine bloße — der Totalität gegenüber aber dennoch statisch bleibende — gedankliche Erweiterung der wirkenden Komponenten, selbst wenn sie sich bis zu deren gesellschaftlich bestimmten Totalität synthetisieren, letztlich unfruchtbar bleiben muß, wenn sie die von Marx prinzipiell erkannte, grundlegende Bestimmung von der Irreversibilität der Prozesse (also: von ihrer Geschichtlichkeit) als zentral bewegendes Moment jeder Totalität (auch im Sinne der Begrenzung verstanden), nicht nur

302 {123} Marx: Kapital I, S.26; MEW 23, S. 73 f.

nos diz em que fracassa o prosseguimento de sua análise, a saber, na falta do conceito de valor. Que é o igual, isto é, a substância comum que a casa representa para a almofada na expressão de valor da almofada? Tal coisa não pode »em verdade existir«, diz Aristóteles. Por quê? A casa representa, contraposta à almofada, algo igual, na medida em que represente o que é realmente igual em ambas, a almofada e a casa. E isso é — trabalho humano. Que na forma dos valores de mercadorias todos os trabalhos são expressos como trabalho humano igual, e portanto, como equivalentes, não podia Aristóteles deduzir da própria forma de valor, porque a sociedade grega baseava-se no trabalho escravo e tinha, portanto, por base natural a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho.«[303] A um primeiro, superficial, olhar parece haver aqui um problema gnosiológico, o da igualdade e comensurabilidade. Isto é, todavia, uma ilusão. Em realidade, foi e é falado de um problema sócio-ontológico, se, e sob quais circunstâncias, objetos e processos que são, de fato, *vis-à-vis* totalmente estranhos, ainda assim podem se encontrar na situação ontológica da comensurabilidade. E o problema concreto que Aristóteles corretamente considerou e formulou é que uma inimaginável comensurabilidade no ser natural (e em estágios não desenvolvidos do ser social) pode operar, através da realidade social da »objetividade espectral«, ao se corporificar no tempo de trabalho socialmente necessário, que a tudo iguala e, como possibilidade ontológica, tem de ser reconhecida. A partir do conhecimento daquele ser social no qual Aristóteles desenvolveu sua teoria e práxis (a economia escravista), era isso impossível. Os limites ontológicos insuperáveis ao seu conhecimento ontológico mostra, nesse caso, o que a análise de Marx desvela nitidamente, como um imediato não-poder-saber inteiramente justificado porque fundado no ser então presente, da mesma maneira converteu sua tentativa ontologicamente intencionada corretamente — por último — em uma tentativa vã, fracassada.

O significado de longo alcance desta análise marxiana mostra que uma mera ampliação no pensamento — permanecendo, todavia, ante a totalidade, ainda estática — dos componentes operantes, mesmo se eles se sintetizam até a sua totalidade socialmente determinada, tem de permanecer, ao fim, infrutífera, se não levar em consideração a determinação fundamental, por Marx reconhecida por princípio, da irreversibilidade dos processos (portanto: de sua historicidade) como momento movente central de toda totalidade (compreendida também no sentido

303 {123} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.187. {Nota da tradução} Neste ponto Benseler, Scarponi (p.241) e Vaisman (p.277), ao contrário de Monville (p.297), introduziram um parágrafo inexistente no manuscrito (p.237). A citação do texto de Marx no manuscrito é feita, abreviadamente, com as primeiras e últimas palavras apenas. Não é possível saber se Lukács respeitaria as divisões em parágrafos do texto de »O Capital«. No manuscrito, todavia, o final da citação não corresponde à abertura de um novo parágrafo.

nicht in Betracht zieht, sondern ihm in der Demonstration je einer Totalität (Formation etc.) nicht die zentrale Bedeutung zuerkennt. Die praktische wie theoretische Bewältigung der Umwelt durch die in weitestem Sinne genommene menschliche Praxis darf also an dem fundamentalen Tatbestand, daß jede Gegenständlichkeit, als Produkt wie als Produzent geschichtlich ist, daß seine jeweils als gegeben vorhandene Seinsweise nur ein Moment ihrer Prozeßformen sein kann, die Gegenwart also ein Übergehen der Vergangenheit in die Zukunft, unmöglich vorbeigehen. Ja sie muß, um das jeweils gegenwärtige Sein richtig erfassen zu können, den Gesichtspunkt der Historizität soweit wie möglich in den Mittelpunkt zu stellen versuchen.

Dabei darf freilich nie vergessen werden, daß bereits diese Art, an die Gegenstände, an ihre Gegenständlichkeitsformen heranzutreten, nur das Ergebnis des historischen Prozesses selbst sein kann. Das hat sich nur allmählich, der ökonomischen Entwicklung der Produktivkräfte, dem Zurückweichen der Naturschranken, der Integration und Vergesellschaftung der Gesellschaftlichkeit etc. folgend in der Praxis und deren Theoretisierung erst schrittweise ausbilden können. Bestehen ja die ersten primitiven Formen der Entfremdung gerade darin, daß das aus der Stummheit sich langsam und widerspruchsvoll herausarbeitende Menschengeschlecht seine eigenen Taten und Errungenschaften transzendenten Mächten zuschreibt, sie als deren Geschenk betrachtet. Und auch ihre Ablösung durch das gedankliche Verherrlichen einer abstrakt-allgemeinen Notwendigkeit in Natur und Gesellschaft ersetzt letzten Endes dieses Entfremdetsein durch eine Entfremdung anderer Art, ohne die verdinglichte Grundauffassung der Welt (Dinge und davon unabhängig wirkende, sie bewegende »Kräfte«) im Denken zu zerstören, ohne den Menschen die Selbsterkenntnis aufzudrängen, daß ihr Leben selbst, das der Gattung ebenso wie darin das der Einzelmenschen ein großer, komplizierter und letzten Endes irreversibler, also historischer Prozeß sein muß. Hegel hat diesen großartigen Versuch, eine solche Auffassung auszubilden, eingeleitet, allerdings, wie wir wiederholt zeigen konnten, noch in einer idealistisch-logizistisch verzerrten Form.Erst bei Marx erlangt die Geschichte als alles fundierende Grundform eines jeden Seins ihre der Wirklichkeit objektiv immer entsprechendere Bedeutung. Erst durch seine neue, ontologische Methode wird es möglich, sowohl den Gesamtprozeß des Seins als Geschichte zu begreifen, wie daß in der Vergangenheit ihrem objektiv historischen Charakter entsprechend, bei allen wichtigen Vorstößen zur Erfassung von Detailprozessen eine solche Gesamtanschauung sich unmöglich entfalten und sich durchsetzen konnte.

Es wäre höchst illusionär, anzunehmen, diese Hindernisse gehörten heute bereits der Vergangenheit an. Die neue Konzeption der Geschichtlichkeit als oberste,

de delimitação), se não reconhecer na demostração de toda totalidade (formação, etc.) o seu significado central. O domínio tanto prático quanto teórico do mundo ambiente através da práxis humana, tomada no sentido mais amplo, é impossível que deva passar ao largo do estado de fato fundamental de que toda objetividade, como produto e como produtora, é histórica, que o seu dado modo de ser existente a cada momento pode apenas ser um momento de suas formas processuais, que o presente, portanto, apenas pode ser uma passagem do passado ao futuro. Para poder apreender corretamente o correspondente ser sempre presente, tem-se de tentar colocar no ponto central, tanto quanto possível, o ponto de vista da historicidade.

Com isso, todavia, não pode ser jamais esquecido que já esse modo de abordar os objetos, as suas formas de objetividade, pode ser apenas o resultado do próprio processo histórico. Este apenas gradualmente, como decorrência do desenvolvimento econômico das forças produtivas, do afastamento das barreiras naturais, da integração e socialização da socialidade, etc., na práxis passo a passo tem podido se constituir na práxis e na teorização. De fato, as primeiras, primitivas, formas de alienação consistem precisamente em que a humanidade que, lenta e plena de contradições, vai deixando o mutismo, subscreve seus próprios atos e realizações a poderes transcendentais, considerando-os como dádivas. E mesmo sua substituição pela glorificação intelectual de uma necessidade geral-abstrata na natureza e na sociedade substitui, ao fim, este ser alienado por uma alienação de outro tipo, sem destruir no pensamento a coisificada visão fundamental do mundo (coisas e, delas operando independentemente, »forças« que as movem), sem que os seres humanos sejam forçados ao autoconhecimento de que sua própria vida, a do gênero, bem como a dos seres humanos singulares, tem de ser um grande, complexo e, por último, irreversível, portanto, processo histórico. Hegel iniciou essa grandiosa tentativa de constituir uma tal visão, contudo, como pudemos mostrar seguidamente, ainda em uma deformante forma logicista-idealista. Apenas com Marx a história, como forma básica fundante de todo ser, alcança o seu significado objetivamente sempre correspondente à realidade. Apenas com seu novo, ontológico, método torna-se possível conceber tanto o processo como um todo do ser como história, quanto, no passado, seu correspondente caráter histórico objetivo; apesar de todos os avanços na compreensão de processos detalhados, tem sido impossível, a uma tal concepção como um todo, desdobrar-se e se afirmar.

Seria altamente ilusório assumir que esses obstáculos hoje já pertencem ao passado. A nova concepção da historicidade como a categoria ontológica mais elevada,

dynamisch zentrale ontologische Kategorie eines jeden Seins und darum auch, sogar vor allem des gesellschaftlichen Seins, ist heute noch weit entfernt davon, selbst die Seinsanschauungen der sich zum Marxismus Bekennenden gedanklich zu beherrschen. Um die Frage gleich an der Oberfläche der Unmittelbarkeit zu illustrieren, sei schon jetzt darauf hingewiesen, daß dieser radikal neue »Historismus« mit den früheren Geschichtsauffassungen sehr wenig gemeinsam hat, obwohl natürlich nicht nur der Geschichtsprozeß selbst, wie eine ganze Reihe von Versuchen, die Irreversibilität der Prozesse in Einzelkomplexen gedanklich darzulegen, sehr viel zur Möglichkeit seiner Erkennbarkeit beigetragen hatten.[304] Natürlich zumeist nur durch das Aufdecken von real sich vollziehenden irreversiblen Prozessen, woraus in den meisten Fällen auch die Erforscher selbst keine generellen, auf die Totalität eines jeden Seins bezüglichen Folgerungen gezogen haben. Das hat erst der junge Marx getan und, wie wir sehen konnten, letzthin ohne äußeren Erfolg, selbst bei der Mehrzahl derjenigen, die sich zu seiner Lehre bekannt haben.

Dieser Mißerfolg hat tief in der bisherigen Entwicklung verwurzelte Gründe. Vor allem wahrscheinlich darin, daß die unmittelbaren und wissenschaftlich laut gewordenen Versuche, die Geschichte als Wissenschaft zu betreiben, von dem Zentralproblem viel entschiedener ablenkten, als sich ihm auch nur anzunähern zu versuchen. Geschichte ist zwar erst in der Neuzeit bewußt zur Wissenschaft geworden, was sie früher weder der Absicht noch sehr oft der konkreten Methode nach kaum war. Gerade das Zur-Wissenschaft-Werden, hat sie dazu gebracht, auf eine Universalität methodologisch immer bewußter zu verzichten. Das hat natürlich tiefgreifende ideologische Gründe. Für die herrschenden Klassen einer jeden Gesellschaft lag es stets nahe, die gerade vorhandene Gesellschaftsform als etwas Endgültiges, keiner Weiterführung mehr Bedürftiges ideologisch darzustellen. Von der Fabel der Menenius Aggrippa, die anscheinend viel älter ist, als der Zeitpunkt, seitdem wir sie kennen, bis zum romantischen »Historismus« nach der Französischen Revolution ist eine solche, freilich in verschiedenen Epochen verschiedene Linie feststellbar, die zuletzt ideologisch darin gipfelt, daß Revolutionen ihrem Wesen nach »unhistorisch«, ja »antihistorisch« seien. Das Historische am Sein wurde also auf die »organische« gesellschaftlich reibungslose

304 {124} Man denke an viele Ergebnisse der Geologie, an die revolutionäre Wendung, die Darwin, seine großen Vorläufer, seine würdigen Nachfolger im Gesamtbild der organischen Natur vollzogen haben, an eine ganze Reihe der ethnographischen Forschungen etc. Ja es ist unzweifelhaft, daß die moderne Atomphysik seit Planck, obwohl sie sich selbst noch keineswegs als historische Betrachtung der anorganischen Natur ansieht, einen der wichtigsten Schritte für den wissenschaftlichen Aufbau der Geschichtlichkeit als zentraler Seinskategorie getan hat.

dinamicamente central de todo ser e, também por isso, antes de tudo mesmo do ser social, está hoje ainda amplamente distante de dominar intelectualmente as concepções ontológicas, mesmo daqueles que se declaram pelo marxismo. Para, agora, ilustrar a questão na superfície da imediaticidade, seja apontado que esse radicalmente novo »historicismo« tem muito pouco em comum com as visões de história precedentes, ainda que, naturalmente, não apenas o próprio processo histórico, como toda uma série de tentativas de explicar intelectualmente a irreversibilidade do processo em complexos singulares, tenha em muito contribuído para a possibilidade da sua cognoscibilidade.[305] Naturalmente, na maioria das vezes, apenas pelo desvelar de processos irreversíveis que ocorrem no real, os quais, na maioria dos casos, os próprios pesquisadores não generalizam, não tiram da totalidade conclusões concernentes à cada ser. Isto o fez por primeiro o jovem Marx e, como pudemos ver, ulteriormente sem aparente êxito, mesmo entre aqueles que reconheceram sua teoria.

Esse fracasso possui profundos fundamentos enraizados no desenvolvimento até aqui. Antes de tudo, provavelmente, porque as tentativas que imediata e cientificamente intencionaram perseguir a história como ciência, desviraram-se mais decididamente do problema central do que dele, ao menos, tentaram se aproximar. Apenas no período moderno, de fato, a história se tornou conscientemente ciência, o que, antes, nem foram a intenção nem, com muita frequência, os métodos concretos. Justamente o tornar-se-ciência levou-a metodologicamente a renunciar cada vez mais conscientemente à universalidade. Isso, naturalmente, possui fundamentos ideológicos profundos. Para as classes dominantes de cada sociedade era sempre óbvio descrever ideologicamente a forma social justamente então existente como algo eterno, sem nenhuma necessidade de qualquer prossecução. Da fábula de Menênio Agripa, aparentemente bem mais antiga do que o momento em que a conhecemos, até o »historicismo« romântico pós-Revolução Francesa, claro que é constatável em diferentes épocas diferentes linhas, até seu cume ideológico de ser as revoluções e suas essências »a-históricas«, mesmo »anti-históricas«.[306] O histórico para o ser foi, portanto, reduzido à evolução »orgânica«,

305 {124} Pense-se em muitos resultados da geologia, na virada revolucionária que Darwin, seus grandes precursores e seus dignos sucessores executaram na imagem como um todo da natureza orgânica, em toda uma série de pesquisas etnográficas, etc. É indubitável que a física atômica, desde Planck, apesar de ela própria ainda não se enxergar, de maneira alguma, como observação histórica da natureza inorgânica, deu um dos passos mais importantes para a construção científica da historicidade como categoria ontológica central.

306 {Nota da tradução} Esta frase contou com traduções um tanto distintas, em sublinhado o acréscimo realizado por cada tradutor que não pode ser encontrado nem no manuscrito (p.240) nem na edição de Benseler. Scarponi (p 245): »A partire dall'apologo di Menenio Agrippa — che sembra assai piú antico del tempo che ce l'ha fatto conoscere — fino a lo 'storicismo' romantico successivo alla Rivoluzione Francese, tale linea, anche se diversamente nelle diverse epoche, è sempre presente, fino a quando da ultimo culmina ideologicamente nella tesi secondo cui le rivolucioni sarebbero per loro nature 'astoriche', anzi 'antistoriche'.« Monville (p.301): »De l'apologue de Menenius Agrippa — qui semble beaucoup plus ancien que l'époque depuis laquelle nous le connaissons — jusqu'à l'»historicisme« romantique qui a suivi la Révolution française, on peut retracer cette ligne, variable selon les époques et qui culmine idéologiquement, pour finir, dans la thèse selon laquelle les révolutions seraient dans leur essence 'anhistoriques', même 'anti-historiques'«. Vaisman (p.281): »Da fábula de Menênio Agripa que parece ter surgido muito antes do momento em que a conhecemos, até o "historicismo" romântico subsequente à Revolução Francesa, constata-se essa linha, ainda que diferente em diferentes épocas, e que por fim culmina, ideologicamente, na tese segundo a qual as revoluções seriam, em sua essência 'a-históricas', ou até 'anti-históricas'.«

Evolution reduziert. Die Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts hat vielfach diese Tendenz weitergebildet: von Ranke bis Rickert und über ihn hinaus die Geschichtswissenschaft formell zu einer immer mehr als »exakt« intentionierten Einzelwissenschaft, dem wahren Gehalt nach ideologischen Faktor, den wirklichen historischen Prozeß (selbst im methodologisch eingeschränktesten Sinn) zur ideologischen Stütze der Konservierung des gerade Bestehenden zu machen.

Es ist klar, daß die Marxsche Universalität der Geschichtlichkeit mit Tendenzen dieser Art nichts gemeinsam hat. (Von bestimmten Techniken in der Feststellung von Tatsachen natürlich abgesehen.) Sie kann sich also nur als Gegensatz zu ihnen wissenschaftlich wie ideologisch durchsetzen. Damit fällt ein Licht auf die Hauptschwierigkeit: eine Theorie kann sich gesellschaftlich nur dann durchsetzen, wenn zumindest eine der jeweils gewichtigen Gesellschaftsschichten in ihr den Weg zum eigenen Bewußtmachen und Ausfechten jener Probleme erblickt, die sie für ihre eigene Gegenwart als unerläßlich betrachtet, wenn sie also für diese auch zur wirkenden Ideologie wird. Das war der Fall bei Kopernikus und Galilei, bei Descartes und Spinoza, zuletzt bei Darwin. Natürlich ist Breite und Tiefe solcher Wirkungen in jedem Fall außerordentlich verschieden, je nachdem, welche Problemkomplexe des gesellschaftlichen Lebens durch den neuentdeckten Aspekt der wahren Beschaffenheit des Seins so weit berührt werden, daß die Folgen der Umstellung auf die praktische Aktivität der Menschen, eventuell bis hinunter ins Alltagsleben, bis hinauf zur Weltanschauung fühlbar werden.

Die gegenwärtige Lage ist aber so, daß die Art der Menschen, sich an der Praxis, an der sie unterbauenden Wissenschaft und ihre allgemeine Einstellung zur Lebensführung zu halten, im schroffen Gegensatz dazu steht, das Marxsche Prinzip auch nur ernsthaft zu erwägen. Natürlich ist diese Feststellung heute nicht mehr ganz genau. Denn einerseits hat die vor kurzem offen einsetzende Krise der Manipulationswirtschaft die Gebundenheit der »entideologisierten« Ideologie mit ihrer »ewig« gemeinten Alleinherrschaft etwas in Wanken gebracht. Freilich gibt es auch heute noch angesehene Theoretiker, die in ihr das Ende (d.h. die letzte Aufgipfelung) der Geschichte erblicken. Andererseits ist die gegen die Universalität des Manipulationssystems einsetzende Opposition noch weit davon entfernt— auch dort, wo eine gewisse Sympathie mit dem Marxismus, eine Annäherung an seine Lehre im Entstehen begriffen ist —, an die wirkliche Seinsauffassung des Marxismus einen Anschluß auch nur zu suchen. Es ist nicht hier der Ort, einen — durchaus möglichen — Katalog jener Einstellungen zur Wirklichkeit und zu ihrer gedanklichen Bewältigung auch nur anzudeuten, die diesen äußerst kontrastierenden Entgegensetzungen, dieser völligen Fremdheit objektiv zugrunde liegen. Das sozial entscheidende Moment ist dagegen — wie

socialmente sem atrito. A ciência histórica do século 19, com frequência, prosseguiu na formação dessa tendência: de Ranke até Rickert e para além dele, a ciência da história se fez formalmente uma como sempre mais intencionalmente »exata« ciência singular, cujo verdadeiro teor enquanto fator ideológico era fazer do processo histórico real (mesmo no sentido mais limitado metodologicamente) um apoio ideológico da conservação do justamente então existente.

É claro que a universalidade marxiana da historicidade nada tem em comum com tendências desse tipo. (Excetuando, naturalmente, determinadas técnicas na constatação dos fatos). Pode, portanto, prevalecer apenas como contraposição tanto científica quanto ideológica a elas. Com isso, cai uma luz sobre a principal dificuldade: uma teoria apenas pode ser aceita socialmente quando ao menos uma das então importantes camadas sociais a enxerga, no percurso do seu específico fazer-se consciente e confrontação daqueles problemas que considera como imperativos ao seu próprio presente, quando, portanto, torna-se também para elas uma ideologia operante. Foi o caso de Copérnico e Galileu, de Descartes e Espinosa, por fim, o de Darwin. Naturalmente, em cada caso, são extraordinariamente diferentes a amplitude e a profundidade de tais efeitos, a depender de quais complexos de problemas da vida social são tão amplamente tocados pelo novo aspecto descoberto da verdadeira qualidade do ser, de que a consequência do rearranjo da atividade prática dos seres humanos eventualmente seja perceptível, desde abaixo na vida cotidiana até acima na concepção de mundo.

A situação atual, todavia, é tal, que o modo dos seres humanos se manterem na práxis, na ciência que a sustenta e na sua atitude geral para com o modo de vida, está em aguda oposição mesmo sequer em apenas seriamente considerar o princípio marxiano. Naturalmente, essa constatação hoje não é mais de todo exata. Pois, de um lado, a crise recente e abertamente inserida da economia de manipulação abalou a dependencialidade da ideologia da »desideologização« com o seu domínio absoluto, tido por »eterno«. Claro, ainda há hoje teóricos respeitados que nela enxergam o fim (*i. e.*, a derradeira culminância) da história. Por outro lado, a oposição que se coloca à universalidade do sistema de manipulação ainda se encontra largamente afastada de uma conexão com a real visão ontológica do marxismo — mesmo onde está em andamento uma certa incipiente aproximação ao marxismo, à sua teoria. Não é este o local para um catálogo — absolutamente possível —, mesmo que apenas para indicar essa completa estranheza (*Fremdheit*)[307] daquelas atitudes para com a realidade e seu domínio intelectual que objetivamente estão na base dessas extremamente contrastantes contraposições. O momento social decisivo é, em contrapartida — de qualquer modo que

307 {Nota da tradução} »Fremdheit« foi traduzida por Scarponi (p.246) por »estraineità«; Moville (p. 302) optou por: »distance immense« e Vaisman (p.281) por »estranhamento«. Como assinalado na »Nota da tradução« *in* Aparato Crítico desta edição, argumentamos que traduzir »Entfremdung« por estranhamento (ao invés de alienação) conduz a dois problemas principais: 1) confunde o que é estranho ou estranhado com alienação. A alienação é um fenômeno objetivo que, ao longo da história, pode ser plenamente consciente ou insconsciente – com todas as gradações entre estes dois extremos. Nem o burguês nem o senhor de escravo, ambos alienados pela propriedade privada, sentem-se estranhos ou estranhados pela sua riqueza. Por usa vez, o escravo e o proletário podem ou não se perceberem estranhados. Como Lukács afirma duas páginas abaixo (p.233), »(...) enfatizamos que a alienação também teve de se tornar uma alienação universal, apenas com ênfase oposta nos sentimentos, segundo a situação de classe.« Sendo muito breve, com a tradução de »Entfremdung« por estranhamento, o caráter objetivo do complexo da alienação se perde em uma aproximação quase à identidade com a percepção de algo estranho. Esta concepção da alienação está, para um marxista, perigosamente perto da concepção de Hegel (Cf. Lessa, S. »Alienação e estranhamento«. Posfácio *in* Marx, K. »Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-filósoficos de 1844«. Expressão Popular, São Paulo. 2015) ; 2) o segundo problema: torna-se muito difícil expressar o que é estranho, ou estranhado, mas não é alienado. Nesta passagem, estranheza (»Fremheit«) se tornou »estranhamento« (isto é, o mesmo de »Entfremdung«) na opção de Vaisman. O neologismo »estranheidade« (»estraineità«), por Scarponi, não elimina a ressonância com "estranhamento", isto é, »Entfremdung«. No texto de Lukács, essa confusão é inexistente, pois »Entfremdung« e »Fremdheit« são duas palavras claramente distintas. Traduzido »Entfremdung« por alienação, este problema desaparece – bem como se mantém a necessária distância para com Hegel.

immer es bewertet wird — allgemein bekannt, wenn auch äußerst selten bewußt erfaßt und offen ausgesprochen. Es ist die generell herrschende Tendenz, eine jede Aktivität der in der Gesellschaft wirkenden Menschen auf das Niveau einer unbeschränkten Herrschaft ihrer Partikularität herabzudrücken. Eine solche Tendenz ist freilich im Kapitalismus immer vorhanden gewesen. Allerdings in einer weitgehend widerspruchsvollen Weise. Die von uns bereits gestreifte Grundlage, daß die unverhüllte und absolut gewordene Vorherrschaft der rein ökonomisch-sozialen Motive im menschlichen Handeln, die Zufällige Beziehung des Individuums zur eigenen Gattungsmäßigkeit, spontan in der Richtung wirkt, den aus der Partikularität des Menschseins unmittelbar und ausschließlich entstammenden Motiven eine auch innere Vorherrschaft zu geben, ist von vornherein offenkundig. Allerdings muß zugleich wahrgenommen werden, daß dieses Motiv vorerst als beschleunigendes Prinzip des Zurückdrängens der Naturschranken, als Destruktion der bornierten Vollendungen, die in den vorangegangenen primitiveren, »naturgebundeneren« »traditionshafteren« Gesellschaften eine nicht unbeträchtliche Rolle spielten, wirksam wurde. In diesem Sinne, indem in ihm auch die Tendenzen wirksam sind, eine Gattungsmäßigkeit an sich höherer, reiner gesellschaftlicher Art ins Leben der Menschen einzuführen, werden viele Widersprüche im Frühkapitalismus verständlich. Das Citoyenideal der großen Revolutionen, vor allem der französischen, die sich weitgehend von den religiösen und »naturbehafteten« Bestandteilen sozial gereinigt haben, ist freilich in einem seinsmäßig realen Sinn nur im revolutionären Übergang, in den revolutionären Zerstörungsbestrebungen gegenüber dem Feudalismus, weniger im gesellschaftlichen Sein der kapitalistischen Gesellschaft selbst fundiert. Marx, der in seinen historischen Schriften über die revolutionären Krisen von 1848 diese Lage mit allen ihren Folgen eingehend analysiert, sagt über den großen Citoyenaufschwung der großen Revolution ab 1789: »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 die Welt zu setzen.« Daher der Rückgriff auf die Ideologien des seinsmäßig davon radikal verschiedenen antiken Citoyentums. Die revolutionären Ideologien fanden darin »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«.[308]

Marx hat bereits in den vierziger Jahren klar gesehen, daß es sich hier um etwas grundlegend Neues handelt, wodurch die kapitalistische Gesellschaft für die reale

308 {125} Marx: Achtzehnter Brumaire, Wien-Berlin 1927, S. 22.

seja avaliado — reconhecido em geral, ainda se muitíssimo raramente compreendido conscientemente e abertamente enunciado. A tendência geral dominante é reduzir toda atividade dos seres humanos que agem na sociedade ao nível do domínio ilimitado da sua particularidade (*Partikularität*). Uma tal tendência, certamente, sempre foi existente no capitalismo. Todavia, em um modo amplamente pleno de contradição. É óbvio, desde o início, que a base por nós já tocada, de que o domínio, aberto e tornado absoluto, dos motivos social-econômicos no agir humano, a relação casual do indivíduo para com sua própria generidade, opera espontaneamente na direção de conferir também um domínio interior aos motivos que vêm, imediata e exclusivamente, da particularidade do ser humano. Todavia, deve-se ao mesmo tempo discernir que esses motivos tornaram-se operantes antes de tudo como princípio acelerador do afastamento das barreiras naturais, como destruição das realizações tacanhas que jogaram um papel não negligenciável nas sociedades primitivas precedentes, »ligadas à natureza«, »tradicionais«. Nesse sentido, na medida em que neles também são operantes, as tendências de introduzir na vida dos seres humanos uma generidade em si mais elevada, um tipo de vida socialmente mais puro, tornam-se compreensíveis tantas contradições no pré-capitalismo. O ideal de *citoyen* das grandes revoluções, antes de tudo da francesa, que amplamente socialmente se purificou de componentes religiosos e »naturais«, é, todavia, em um sentido realmente ontológico, apenas uma transição revolucionária que se funda mais nos esforços destrutivos revolucionários contra o feudalismo e, menos, no ser social da própria sociedade capitalista. Marx, que em seus escritos históricos sobre as crises revolucionárias de 1848 analisou detalhadamente essa situação com todas as suas consequências, disse sobre o grande impulso *citoyen* da grande revolução de 1789: »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.« Daqui a reversão às ideologias ontologicamente radicalmente diferentes do antigo *citoyentums*. As ideologias revolucionárias encontraram nelas »os ideais e as formas artísticas, as ilusões de que necessitavam para ocultarem a si próprios o conteúdo burguesmente limitado das suas lutas e para manterem a sua paixão à altura de sua tragédia histórica.«[309]

Marx, já nos anos de 1840, havia enxergado claramente que se tratava aqui de algo fundamentalmente novo, através do qual a sociedade capitalista tornar-se-ia operante

309 {125} Marx: O 18 brumário de Luis Bonaparte, in A revolução antes da revolução, Vol. I, Expressão Popular, São Paulo, 2008, p.209.

Neustellung der Probleme des menschlichen Gattungslebens wirksam wird. In der »Judenfrage« heißt es: »Der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das *Gattungsleben* des Menchen im *Gegensatz* zu seinem materiellen Leben.«

Wir haben früher in anderen Zusammenhängen die Entwicklung geschildert, in der die Menschen infolge des Aufhörens der stummen Gattungsmäßigkeit (als gesellschaftliche Kämpfe um das Artikuliertwerden der neuen »Sprache«) sich annäherten. Der hier von Marx aufgezeigte Gegensatz ist eine neue, wichtige Etappe dieses Weges. Die dabei entstehenden Widersprüche bringen diesen Gegensatz, der bis zur schroffen Spaltung der Verhaltensweisen des Menchen zu seiner gesellschaftlichen Umwelt führt, aktiv und real ans Tageslicht. Marx sagt: »Alle Voraussetzungen dieses egoistischen Lebens bleiben außerhalb der Staatssphäre in der bürgerlichen Gesellschaft bestehen, aber als Eigenschaften der bürgerlichen Gesellschaft. Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt der Mensch nicht nur im Gedanken, im Bewußtsein, sondern in der Wirklichkeit, im Leben ein doppeltes, ein himmlisches und ein irdisches Leben, das Leben in politischen Gemeinwesen, worin er sich als Gemeinwesen gilt, das Leben, in der bürgerlichen Gesellschaft, worin er als Privatmensch tätig ist, die anderen Menschen als Mittel betrachtet, sich selbst zu Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird. Der politische Staat verhält sich ebenso spiritualistisch zur bürgerlichen Gesellschaft wie der Himmel zur Erde.«[310] Die Anspielung auf die Analogie mit der Religion ist ideologienkritisch berechtigt. Die Rolle, die Jesus von Nazareth im entfalteten Feudalismus spielt, ist der von Robespierre und St. Juste in 1848 in mancher Hinsicht verwandt, obwohl die reiner entwickelte Gesellschaftlichkeit im Kapitalismus zugleich so bedeutsame Kontraste geschaffen hat, daß diese geeignet sind, die Ähnlichkeiten zu verdecken. Die revolutionären Gesetzgeber der großen Wende am Ende des 18. Jahrhunderts haben deshalb im Widerspruch zu ihren allgemein theoretischen Idealen, aber im Einklang mit dem gesellschaftlichen Sein des Kapitalismus seinsmäßig folgerichtig gehandelt, wenn sie in ihren Konstitutionen den idealistischen Vertreter der Gattungsmäßigkeit, den Citoyen, dem den Materialismus dieser Gesellschaft repräsentierenden Bourgeois untergeordnet haben. Diese Bewertung des Seinsgewichts hat auch später die gesamte kapitalistische Entwicklung beherrscht. Je energischer sich die Produktion entwickelte, desto mehr wurde der Citoyen und sein Idealismus zum dirigierten Bestandteil der universell-materiellen Herrschaft des Kapitals. Natürlich ging das nicht ohne Fraktionskämpfe vor sich. Der Wettstreit von Liberalismus (Anerken-

310 {126} MEGA I/I , Erster Halbband, S. 584.

para a nova, real, colocação dos problemas da vida genérica dos seres humanos. Em »A questão judaica«, diz: »O Estado político perfeito é em sua essência a *vida genérica* do ser humano em *oposição* à sua vida material«.

Nós já descrevemos, em outras conexões, o desenvolvimento pelo qual os seres humanos se aproximaram na sequência do cessar da generidade muda (como lutas sociais para o tornar-articulado da nova »linguagem«). A oposição aqui indicada por Marx é uma nova, importante etapa desse percurso. As contradições que nele emergem conduzem, ativa e realmente à luz do dia, esta oposição até a brusca cisão dos modos de comportamento do ser humano para com seu mundo ambiente social. Diz Marx: »Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam a subsistir fora da esfera do Estado, na sociedade burguesa, mas como propriedades da sociedade burguesa. Onde o Estado político atingiu seu verdadeiro desabrochamento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma vida dupla, uma celeste e outra terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se faz valer como ser comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como homem privado, considerando os outros homens como meios, degradando-se a si mesmo como meio, e se torna joguete de poderes estranhos. O Estado político se porta tão espiritualmente para com a sociedade civil quanto o céu com a terra.«[311] A alusão à analogia com a religião é, crítico-ideologicamente, justificada. O papel que Jesus de Nazaré desempenhou no feudalismo desdobrado é, em muitos aspectos, relacionado ao de Robespierre e Saint Just em 1848; ainda que a socialidade puramente desenvolvida no capitalismo, ao mesmo tempo, tenha criado contrastes tão significativos que são suscetíveis de esconder as semelhanças. Os legisladores revolucionários da grande virada ao final do século 18, ao subordinarem em suas constituições o idealista representante da generidade, o *citoyen*, ao *bourgeois* representante do materialismo desta sociedade, agiram por isso em contradição com seus ideais teóricos gerais, mas ontologicamente agiram consistentemente em harmonia com o ser social do capitalismo. Essa avaliação do peso ontológico também dominou mais tarde todo o desenvolvimento do capitalismo. Quanto mais energicamente se desenvolve a produção, quanto mais o *citoyen* e seu idealismo se convertem em componentes dirigidos pelo domínio material-universal do capital. Naturalmente, isso não ocorreu por si, sem luta entre frações. A contenda entre liberalismo (re-

311 {126} Marx: Para a questão judaica. Expressão Popular, São Paulo, p.50-1. {Nota da tradução} Scarponi (p.248), Vaisman (p.283) e Monville (p.304) inseriram um parágrafo que não pôde ser localizado no manuscrito (p.243) nem em Benseler.

nung und Durchsetzung dieser materiellen Suprematie) und Demokratie (Versuch der Anknüpfung an die Traditionen der großen Revolutionen) mußte aber der ökonomischen Entwicklung des kapitalistischen Seins entsprechend mit dem Sieg des ersteren, mit der Verwandlung aller einst antifeudal intentionierten Reformen (allgemeines Wahlrecht, Pressefreiheit etc.) in Instrumente der unbeschränkten Herrschaft des Kapitals enden. Diese Beschaffenheit des Kapitalismus mußte eine universelle Entfremdung des Menchen mit sich führen. Wir haben bei Behandlung dieser Frage hervorgehoben, daß auch die Entfremdung eine universelle werden mußte, nur mit entgegengesetzten Gefühlsbetonungen, je nach Klassenlage.

Wie seinerzeit ebenfalls hervorgehoben wurde, gewinnt auch die Entfremdung immer reiner gesellschaftliche Züge. Daß sie in der Kapitalistenklasse, je reiner sich ihre Ökonomie entfaltet hat, eine ununterbrochene Steigerung erfahren muß, versteht sich von selbst; je energischer sich die auf sämtliche Momente der Lebensführung ausdehnende Herrschaft des materialistischen Bourgeois über den Citoyenidealismus durchsetzt, desto mehr. Aber auch auf der Gegenseite mußte der Kampf gegen die Entfremdung wesentliche Änderungen durchmachen. Auch deren Inhalte und Formen sind von der ökonomischen Entwicklung des Kapitalismus bedingt. Marx hat diesen historischen Prozeß genau verfolgt. Er hat gezeigt, wie aus den grausamen Weisen der ursprünglichen Akkumulation die kapitalistische Ordnung der Ökonomie erstand. Er schließt seine genaue historische Darstellung mit der ironischen Charakteristik des daraus entwachsenden Normalzustandes: »Für den gewöhlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den ‹Naturgesetzen der Produktion› überlassen bleiben.«[312] Diese normale Entwicklung enthilt aber in den Formen der Ausbeutung und dadurch vermittelt in der allgemeinen menschlichen Entfremdung genug Elemente, um auf der Seite der Ausgebeuteten mehr oder weniger bewußte revolutionäre Gegenkräfte auszulösen, die sich eben in den Arbeiterbewegungen des 19. Jahrhunderts, wie allgemein bekannt, auch gezeigt haben. Schon bei dem jungen Marx ist es klar ersichtlich, wie die lange Arbeitszeit, der unmenschlich niedrige Arbeitslohn Lagen schaffen, aus denen nur die radikale Revolution einen Ausweg zu zeigen vermag. Ihre gründliche Fundiertheit im unmittelbar ökonomisch bestimmten Sein zeigt deshalb die Richtung für die Bewegung auf: wie aus dem Kampf um ein materiell einigermaßen menschenwürdiges Leben die totale Umwälzung der gesamten Gesellschaft organisch herauswachsen kann. Zweifellos war dies die materielle wie ideologische Grundlage, die die revolutionäre Arbeiterbewegung in der Mitte und zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ideologisch bestimmte.

312 {127} Marx: Kapital I, S. 703.

conhecimento e imposição dessa supremacia material), e democracia (tentativa de retomada das tradições das grandes revoluções) teria de terminar com a vitória do primeiro em correspondência com o desenvolvimento econômico do ser capitalista, com a transformação de todas as reformas um dia intencionadas antifeudais (voto universal, liberdade de imprensa, etc.,) em instrumento da supremacia ilimitada do capital. Essa qualidade do capitalismo teria de levar consigo a uma alienação universal do ser humano. Ao tratarmos dessa questão, enfatizamos que a alienação também teve de se tornar uma alienação universal, apenas com ênfase oposta nos sentimentos, segundo a situação de classe.

Como igualmente enfatizamos ao mesmo tempo que a alienação também recebe traços sociais cada vez mais puros. Que ela, na classe capitalista, quanto mais puramente se desdobra sua economia, tem de experimentar uma ininterrupta intensificação, compreende-se por si próprio; tanto mais quanto mais energicamente se impõem a todos os momentos de seu modo de vida o domínio que se expande do *bourgeois* materialista sobre o idealismo do *citoyen*. Do lado oposto, todavia, a luta contra a alienação tem de também passar por alterações essenciais. Também seu conteúdo e forma são condicionados pelo desenvolvimento econômico do capitalismo. Marx seguiu com precisão esse processo histórico. Mostrou como dos modos cruéis da acumulação primitiva capitalista emergiu o ordenamento capitalista da economia. Ele encerra sua precisa descrição histórica com a irônica característica do estado normal daí originado: »Para o curso usual das coisas, o trabalhador pode ser confiado às ‹leis naturais da produção.«[313] Esse desenvolvimento normal contém, todavia, na forma da exploração e, medida por ela, na alienação humana geral, elementos suficientes para desatar, do lado dos explorados, forças revolucionárias contrárias mais ou menos conscientes que, como em geral conhecido, mostraram-se também no movimento dos trabalhadores do século 19. Já no jovem Marx, é claramente evidente como a longa jornada de trabalho e o desumanamente baixo salário criam situações às quais apenas a revolução radical é capaz de indicar uma saída. É por isso que sua exaustiva fundamentação no ser imediatamente determinado pela economia demonstra a direção para o movimento: como da luta por uma vida material razoavelmente digna dos humanos pode organicamente emergir o total revolvimento da sociedade como um todo. Indubitavelmente, foi essa a base material e ideológica que determinou ideologicamente o movimento revolucionário dos trabalhadores no meio e na segunda metade do século passado.

313 {127} Marx: O Capital, Livro I, Tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.357.

Marx selbst jedoch hat noch eine wesentliche Änderung im ökonomischen, seinshaft entscheidenden Aufbau und Bewegungsrichtung der kapitalistischen Ökonomie festzustellen vermocht. Wir meinen den Übergang der ausschlaggebenden Ausbeutungsform vom absoluten Mehrwert, dessen Genesis in der Analyse des Abschlusses der ursprünglichen Akkumulation dargelegt wurde, zu der mit der Vermittlung des relativen Mehrwerts. Sein Wesen wird von Marx zugleich konzentriert und das Wesen betonend so beschrieben: daß im Gegensatz zum absoluten Mehrwert nicht die Arbeitszeit verlängert werden muß, damit es zur Erhöhung des Mehrwerts komme, sondern die zur Selbstreproduktion des Arbeiters notwendige Arbeit muß verkürzt werden, »durch Methoden, vermittels deren das Äquivalent des Arbeitslohns in weniger Zeit produziert wird«. Statt also die Arbeitszeit zu erhöhen, werden die technischen Prozesse der Arbeit und die gesellschaftlichen Gruppierungen durch und durch revolutioniert. Das bringt eine neue Periode der kapitalistischen Produktion hervor: »An die Stelle der formellen tritt die reale Subsumtion der Arbeit unter das Kapital. «[314] Daß damit — natürlich den Klasseninteressen der Bourgeoisie entsprechend — die Gesellschaftlichkeit der gesellschaftlichen Reproduktion der Menschen gesteigert wird, ist evident. Es wird zugleich klar, daß die Unmittelbarkeit des revolutionären Reagierens auf die kapitalistische Ausbeutung dadurch gleichfalls eine Abschwächung erfährt. Dieser Wandel als Wirkung der Kategorienänderung im Prozeß der Ausbeutung spiegelt sich auch in den verschiedenen revisionistischen Bewegungen, denen entsprechend die revolutionäre Umwälzung der Gesellschaft keinen organischen Bestandteil des Marxismus bildet, sondern eine fremde (nach Bernstein: bloß blanquistische, d. h. citoyenhafte) Zutat. Die Versuche der Widerlegung des Revisionismus bei Bewahrung der alten ökonomischen Begründungen endeten in einen Eklektizismus, der dem Walten der Revolution im Marxismus einen idealistisch-utopischen, beliebig manipulierbaren, darum praktisch ohnmächtigen »Citoyen«-Charakter verlieh.

Die bedeutende theoretische Tat Lenins ist die Auflehnung gegen dieses, am gesellschaftlichen Sein des Proletariats, seiner Ausbeutung und Entfremdung achtlos vorbeigehende falsche Dilemma. Sie enthält aber noch nicht eine neue, vertiefte Analyse der Änderung der ökonomischen Seinslage selbst. Wenn Lenin diese später in der Ökonomie des Imperialismus zu finden meinte, so wies er, ebenso wie gleichzeitig Rosa Luxemburg, mit großem Recht auf eine der wichtigsten Erscheinungsweisen der ökonomisch geänderten Lage; beide erreichen jedoch in ihrer kritischen Analyse die ökonomischen Fundamentalkatego-

314 {128} Ebd., S. 474.

Todavia, o próprio Marx foi capaz, ainda, de notar uma alteração essencial na estrutura ontológica decisiva e direção do movimento da economia capitalista. Pensamos na transição da forma decisiva da exploração da mais-valia absoluta, cuja gênese foi explicada na análise da conclusão da acumulação primitiva, para aquela com a mediação da mais-valia relativa. Marx assim descreve seu ser (*Wesen*), ao mesmo tempo concretizando e sublinhando a essência (*Wesen*): em oposição à mais-valia absoluta, o tempo de trabalho não tem de ser estendido para se chegar ao aumento da mais-valia, mas tão somente o trabalho necessário para a autorreprodução dos trabalhadores deve ser reduzido, »por métodos pelos quais o equivalente ao salário do trabalho é produzido em menos tempo«. Ao invés de elevar o tempo de trabalho, os processos técnicos de trabalho e os reagrupamentos sociais são revolucionados de ponta a ponta. O que cria um novo período na produção capitalista: »em lugar da subsunção formal, surge a subsunção real do trabalho ao capital«[315]. Com isso, intensifica-se a socialidade da reprodução social dos seres humanos — em correspondência com os interesses de classe da burguesia, naturalmente, é evidente. Com isso, ao mesmo tempo, é claro que a imediaticidade da reação revolucionária à exploração capitalista experimenta igualmente um enfraquecimento. Essa mudança como impacto da alteração categorial no processo de exploração se reflete também nos diversos movimentos revisionistas, de acordo com os quais o levante revolucionário da sociedade não formaria uma parte orgânica do marxismo, mas uma adição a ele estranha (segundo Bernstein: simplesmente blanquista *i. e.*, da cidadania). As tentativas de refutação do revisionismo pela preservação dos antigos fundamentos econômicos terminaram em um ecletismo que conferiu um caráter-»*citoyen*«, utópico-idealista, arbitrariamente manipulável, por isso, praticamente impotente, à regência da revolução no marxismo.

A significativa ação teórica de Lenin é a oposição a esse falso dilema, que descuidadamente passa ao largo do ser social do proletariado, de sua exploração e alienação. Ela, todavia, ainda não contém uma nova, profunda, análise das alterações da própria situação ontológica da economia. Se Lenin, mais tarde, pensou tê-la encontrado na economia do imperialismo, tal como e igualmente na mesma época que Rosa Luxemburgo, com todo direito indicou um dos mais importantes modos fenomênicos da alterada situação econômica; ambos, todavia, não alcançam, em suas análises críticas, as categorias fundamentais

315 {128} Marx: O Capital, Livro I, Tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.138-9.

rien nicht. Rosa Luxemburg kontrastiert die spontan-revolutionäre Praxis des Proletariats mit seinem opportunistischen Dirigiertsein bei einem normal funktionierenden Kapitalismus und landet damit bei der Konzeption eines spontanautomatischen, »notwendigen« Inerscheinungtreten des subjektiven Faktors in objektiv revolutionären, aber zumindest auch auf revolutionäre Möglichkeiten intendierenden Lagen. Diesem gegenüber ist die Analyse Lenins kritischer. Am Vorabend der Oktoberrevolution, gegen Sinowjew polemisierend, zeigt er, daß auch spontan-vehemente Auflehnungen des subjektiven Faktors gegen das bestehende kapitalistische System einen Alternativcharakter haben müssen, also spontan sogar ins direkt Reaktionäre umschlagen können.[316] Diese berechtigte Kritik ist bei ihm mit einer richtigen, tiefgreifenden Analyse der allgemeinen Handlungsmöglichkeiten der Menschen im Kapitalismus verknüpft, mit der Erkenntnis, daß die bloß spontane Auflehnung der (partikular bleibenden) Menschen, auch wenn sie Massen erfaßt, den Rahmen des Kapitalismus keineswegs notwendig-spontan sprengt. Wenn er in »Was tun?« die von ihm »tradeunionistisch« genannte Spontaneität mit dem individuellen Terror der Sozialrevolutionäre auf eine Stufe stellt,[317] ist seine Ideologienkritik weitgehend auch für gegenwärtige Aktionen einer reinen Spontanität gültig. Der Ausweg aus diesem Steckenbleiben in der bloßen Spontanität, die die normale Handlungsweise der partikularen Menschen charakterisiert, sucht Lenin, ebenfalls mit Recht, in ihrer ideologischen Überwindung, die darauf basiert ist, daß die Überwindung der Partikularität mit allen ihren aktionsmäßigen und theoretischen Folgen nur ein Bewußtsein sein kann, das an den Menschen »von außen« herangeführt wird, ein politisches Klassenbewußtsein. Er beschreibt das so Entstehende folgendermaßen: »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[318] Klassen.«[319] Damit ist ein höchst wichtiger Schritt zur Überwindung der falschen »Verwissenschaftlichung« des Marxismus dieser Zeit getan. Für Marx selbst war die Ökonomie immer die materielle Grundlage für die entscheidenden (kategoriellen) Formen des menschlichen Lebens, für ihre historische Entwicklung, deren allgemeinster Ausdruck sich als die jeweilige Entfaltung

316 {129} Lenin Werke, Bd. XXI, a. a. O., S. 437/438.
317 {130} Ebd., Bd. IV/2, S. 212.
318 {Nota da tradução} Grifado segundo o manuscrito (p.246). Ao contrário de Benseler, Scarponi (p.251) assinalou o grifado.
319 {131} Ebd., S. 216/217.

da economia. Rosa Luxemburgo contrasta a práxis revolucionário-espontânea do proletariado com o seu ser-dirigido[320] oportunista em um capitalismo funcionando normalmente e termina, com isso, na concepção de um »necessário« adentrar fenomênico espontâneo-automático do fator subjetivo em uma situação objetivamente revolucionária ou, ao menos, de uma situação voltada a possibilidades revolucionárias. Em oposição, a análise de Lenin é mais crítica. Na véspera da Revolução de Outubro, polemizando com Zinoviev, mostra ele que mesmo revoltas veementes-espontâneas do fator subjetivo contra o sistema capitalista existente têm de ter um caráter de alternativa, podem espontaneamente até se converter em diretamente reacionárias.[321] Nessa crítica acertada, vincula-se uma análise correta, profunda, das possibilidades gerais de ação dos seres humanos no capitalismo, com o reconhecimento de que a mera rebelião espontânea dos seres humanos (que permanecem particular (*partikular*)), mesmo quando se apodera das massas, não rompe espontâneo-necessariamente, de maneira alguma, a moldura do capitalismo. Quando ele, em »O que fazer?«, coloca no mesmo patamar a espontaneidade (que denomina de »tradeunionista«) e o terror individual dos sociais revolucionários[322], sua crítica ideológica é amplamente válida também para as ações de uma pura espontaneidade do presente. A saída desse atolar-se na mera espontaneidade, que caracteriza o modo de agir normal do seres humanos particulares (*partikularen*), busca Lenin, igualmente com correção, na sua ultrapassagem ideológica, a qual é baseada em que a ultrapassagem da particularidade (*Partikularität*), com todas as suas consequências de ação e teóricas, apenas pode ser uma consciência que é levada »de fora« aos seres humanos, uma consciência de classe política. Ele a descreve da seguinte maneira: »A consciência política de classe não pode ser levada ao operário senão *do exterior*, isto é, do exterior da luta econômica, do exterior da esfera das relações entre operários e patrões. O único domínio onde se poderá extrair esses conhecimentos é o das relações de *todas* as classes e camadas da população com o Estado e o governo, o domínio das relações de todas as classes entre si.«[323] Com isso, foi dado um passo altamente importante para a ultrapassagem da falsa »cientificação« do marxismo daquela época. Para o próprio Marx, a economia era sempre a base material para as formas decisivas (categorias) da vida humana, para seu desenvolvimento histórico, cuja expressão mais geral se concretiza realmente como o respectivo desdobramento

320 {Nota da tradução} Passagem de difícil tradução. »opportunistischen Dirigiertsein« foi traduzida sempre por »dirigentes oportunistas« (Monville, p.307, Scarponi, p.50 e Vaisman (p.286). »Ser-dirigido oportunista« parece-nos uma tradução mais precisa.
321 {129} Lenin Werke, Vol. XXI, Viena/Berlim, 1929, p.437/438.
322 {130} Lenin Werke, Vol. IV, Viena/Berlim, 1929, p.212.
323 {131} Lenin: Que fazer?, Ed. Hucitec, São Paulo, p.62. {Nota da tradução} Scarponi (p.251) e Vaisman (p.286), ao contrário de Monville (p.308), inserem aqui um novo parágrafo que não pode ser encontrado no manuscrito (p.246), nem em Benseler.

der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit real konkretisiert. Indem seine Nachfolger aus dieser universellen Basis des menschlichen Seins eine davon isolierte »Einzelwissenschaft« gemacht haben, konnten sie in ihren partiellen Zusammenhängen nur Beziehungen auf die Aktivitäten der bloß partikularen Menschen entdecken, so daß selbst deren totalste Synthese nicht über diese Partikularität hinauszuweisen vermochte. Indem nur — in einer auf dieser Grundlage konsequenten Weise — jede nicht strikt ökonomische Äußerung des Menchenlebens dieser künstlich isolierten Ökonomie als davon mechanisch abhängiger (oder idealistisch verselbständigter) Überbau gegenüberstand, mußte die Ökonomie selbst jede innere Gebundenheit an die menschliche Gattungsmäßigkeit und ihre geschichtliche Bewegungsweise verlieren, einerlei, ob die »Einzelwissenschaftliche« Beziehung von Basis und Überbau idealistisch »geltend« oder mechanisch-materialistisch »gesetzmäßig« formuliert wurde. Lenins Lehre vom nicht mehr spontanen, »von außen« herangebrachten Klassenbewußtsein des Proletariats ist also der einzige große theoretische Vorstoß zu einer Erneuerung des Marxismus, zur Herstellung ihrer echten, auf das Sein begründeten Totalität und weltgeschichtlichen Bewegtheit.

Die einzige wichtige — damals nicht sichtbar gewordene und darum falsch kritisierte — Schwäche dieser großzügigen, Marx wirklich der Gegenwart revolutionär entgegenbringenden Konzeption Lenins ist, daß sie sich zu ausschließlich, zu unbedingt auf die Umwälzung der Ideologie konzentriert und diese darum nicht konkret genug an die Veränderung des umzuwälzenden Objekts, der kapitalistischen Ökonomie orientiert. Es darf freilich dabei auch nicht verschwiegen werden, daß Marx selbst aus der von uns zuletzt angeführten, von ihm selbst als grundlegend betrachteten Änderung der kapitalistischen Ökonomie infolge der Tendenz zur Vorherrschaft des relativen Mehrwerts in der Ausbeutung der Arbeiter nie ausgesprochene Konsequenzen für die revolutionäre Bewegung gezogen hat.[324] Auch bei Lenin fehlt selbst eine Anspielung darauf, ob seine so

324 {132} Mit dem erneuten Hinweis auf die Wichtigkeit der diesbezüglichen Ausführungen von Marx soll keineswegs behauptet werden, diese Änderung wäre der ökonomische Schlüssel oder auch nur ein Schlüssel zum wirklich grundlegenden Verständnis des gegenwärtigen Kapitalismus. Das können nur gut fundierte Einzelforschungen bestätigen oder verneinen. Marx sprach — und wir tun es auch, indem wir ihn zu interpretieren versuchen — bloß davon, daß diese höchst wichtige Differentialion sich in seiner Gegenwart durchzusetzen begann. Wie weit ihr in der ökonomischen Begründung des heutigen Kapitalismus eine wichtige oder episodische Rolle zukommt, ob sie als Übergangskategorie bedeutsam oder vernachlässigbar ist, können nur Einzelforschungen der heutigen ökonomischen Welt entscheiden. Diese Bewertungen erheben keinen Anspruch darauf, in dieser Frage auch nur konkret Stellung zu nehmen.

da generidade não mais muda. Na medida em que seus seguidores fizeram dessa base (*Basis*) universal do ser humano uma »ciência singular« isolada, puderam encontrar em suas conexões parciais apenas relações de atividades dos seres humanos meramente particulares, portanto mesmo na sua síntese a mais total não foram capazes de apontar para além dessa particularidade (*Partikularität*). Na medida em que — em um modo consistente com essa base — apenas aquela manifestação não mais estritamente econômica da vida humana confronta essa economia artificialmente isolada como uma superestrutura dela mecanicamente dependente (ou idealisticamente independentizada), a própria economia tem de perder toda dependencialidade interna para com a generidade humana e seu modo histórico de movimento, sendo o mesmo se a relação »científico-singular« de base e superestrutura fosse formulada como idealisticamente »válida« ou materialístico-mecanicamente »legal«. A teoria de Lenin, acerca da consciência do proletariado não mais espontânea, mas trazida »de fora« é, portanto, o único grande avanço teórico para uma renovação do marxismo, para a restauração de sua autêntica totalidade fundada no ser e na mobilidade histórico-mundial.

A única debilidade importante — então não perceptível e, por isso, falsamente criticada — desta ampla concepção de Lenin, que realmente traz revolucionariamente Marx ao confronto com o presente, é que exclusivamente se concentra incondicionalmente no revolvimento da ideologia e, por isso, não orienta de modo concretamente suficiente a alteração do objeto a ser revolucionado, a economia capitalista. Não pode com isso ser ocultado que o próprio Marx jamais explicitamente tirou, para o movimento revolucionário, consequências das, por nós por último apresentadas, alterações na economia capitalista, por ele mesmo consideradas fundamentais, como consequência da tendência ao domínio da mais-valia relativa na exploração dos trabalhadores[325]. Também em Lenin falta, mesmo uma alusão, para esclarecer se sua

325 {98} Com a repetida indicação da importância do exposto por Marx a tal propósito, de maneira alguma mantemos que essas mudanças sejam a chave econômica – nem sequer uma chave – para conhecer os reais fundamentos do capitalismo do presente. Isto apenas pode ser afirmado ou negado por pesquisas específicas bem fundamentadas. Marx disse – e fazemos o mesmo na medida em que tentamos interpretá-lo – meramente que em seu presente, iniciava-se essa diferenciação muito importante. O quanto ela desempenha um papel importante ou episódico na fundação econômica do capitalismo de hoje, se é uma importante ou negligenciável categoria da transição, apenas pesquisas específicas do mundo econômico de hoje podem solucionar. Essas avaliações não levantam nenhuma pretensão de tomar uma posição concreta nessas questões.

wichtige Unterscheidung zwischen tradeunionistischem und politischem Klassenbewußtsein von einer Änderung im gesellschaftlichen Sein des Kapitalismus hervorgerufen und auf diese speziell bezogen oder für jedes Stadium der Entwicklung in gleicher Weise gültig wäre. Es bleibt so bei einer — bedeutsamen — ideologischen Gegenüberstellung zweier Verhaltungsarten. Das hat allerdings in der späteren Entwicklung verhängnisvolle Konsequenzen gehabt. Die ideologische Allgemeinheit schien nämlich für Stalin und seine Anhänger die Möglichkeit zu bieten, ihre eigene politische Ideologie, die in allen einigermaßen wichtigen Fragen der strikte Gegensatz der Leninschen gewesen ist, als deren angemessene Fortführung darzustellen. Dadurch wurde sie zum Instrument eines sozialistisch-bürokratisch manipulierten »Citoyentums«, worin die von Marx gefundene und von Lenin konkretisierte Überwindung des bürgerlichen Dualismus sozialistisch formell vereinigt und gerade dadurch für die Praxis der Gegenwart kompromittiert wurde. Soll sie erneuert werden, muß das von Lenin Versäumte nachgeholt werden: das Aufzeigen jener ökonomischen Grundlagen, ihrer Entwicklungstendenzen, die es gestatten, hier — und gerade hier — endlich die Überwindung der Bourgeois-Citoyen-Dualität und darin vor allem die Herrschaft des rein partikularen Menschentums über die auf eine neue, nicht mehr notwendig entfremdete Gattungsmäßigkeit orientierte zu verwirklichen.

Es kann nicht oft genug wiederholt werden: das setzt eine weitgehende, wissenschaftlich genaue Kenntnis der Ökonomie jener Formationen voraus, in denen diese Tendenzen verwirklicht werden können und sollen. Die bisherigen Darlegungen jedoch haben uns, so wenigstens hofft es der Verfasser, in die Lage versetzt, etwas genauer ins Auge zu fassen, was dabei unter Wissenschaftlichkeit verstanden werden soll. Wenn wir auch in dieser Frage auf die Methode von Marx zurückgreifen, so zeigt sich dabei sogleich als eine ihrer bahnbrechendsten Ergebnisse, daß sie die bis dahin oft errichtete chinesische Wand zwischen Wissenschaft und Philosophie niedergerissen hat. Das bedeutete natürlich niemals den Versuch, die Eigenart der beiden letzthin zusammengehörigen und doch in Zielsetzung und Methoden unmittelbar so verschiedenen, ja zuweilen sich bis zur Gegensätzlichkeit zuspitzenden Gebiete Mechanisch zu homogenisieren. Es bedeutet im Gegenteil die Einsicht, daß beide, in ihrer Verschiedenheit einander letzthin ergänzende theoretisch-praktischen Aktivitäten des Menchengeschlechts werden müssen, um ihre echten Erkenntnisfunktionen in echter Weise erfüllen zu können.

Damit sind wir nochmals zum Punkt gelangt, wo der Gegensatz im Verhältnis der Kategorien zum Sein bei Marx und im bürgerlichen Denken deutlich sichtbar wird. Kategorien sind für Marx, wie wir wiederholt gezeigt haben, »Daseinsfor-

importante diferença entre consciência de classe tradeunionista e política foi causada por uma mudança no ser social do capitalismo, se se relaciona especialmente com ela ou se é do mesmo modo válida para todos os estágios do desenvolvimento. Permanece, portanto, em uma — significativa — confrontação ideológica entre dois tipos de comportamento. Isso teve, de fato, consequências fatais para o desenvolvimento posterior. Essa generalidade ideológica pareceu, especialmente para Stalin e seus seguidores, oferecer a possibilidade de apresentar sua própria ideologia política que, em todas as questões razoavelmente importantes era o exato oposto da de Lenin, como sua adequada continuação. Com isso, ela tornou-se um instrumento de um »*citoyentums*« manipulado burocrático-socialmente, no qual o ultrapassar do dualismo burguês, descoberto por Marx e concretizado por Lenin, unifica-se formal-socialisticamente e, precisamente com isso, torna-se imprestável para a práxis do presente. Se se deve renová-la, tem-se de compensar o que Lenin deixou passar: demonstrar suas bases econômicas, suas tendências de desenvolvimento, que permitem, aqui — e só aqui — finalmente, a ultrapassagem da dualidade-*citoyen-bourgeois* e, com ela, sobretudo, a ultrapassagem do domínio da humanidade puramente particular (*partikularen*) por aquela orientada para a realização de uma generidade não mais necessariamente alienada.

Nunca será demasiado repetir: isso pressupõe um amplo conhecimento científico preciso da economia daquelas formações em que essas tendências podem e devem ser realizadas. O exposto até aqui, ao menos espera o autor, coloca-nos em situação de considerar um pouco mais precisamente o que deve ser compreendido por cientificidade. Se, também nessa questão, retornamos ao método de Marx, mostra-se imediatamente que um dos seus resultados mais inovadores é que pôs abaixo a muralha chinesa frequentemente erguida entre a ciência e a filosofia. Isso jamais significa, naturalmente, a tentativa de homogeneizar mecanicamente a especificidade, por vezes intensificada na objetividade, das duas esferas por último conectadas e que, mesmo na posição de finalidade e métodos, imediatamente tanto se diferenciam. Pelo contrário, significa o discernimento de que ambas, em sua diversidade, por último reciprocamente se complementando, têm de se tornar atividades prático-teóricas da humanidade para poderem, de modo autêntico, cumprir suas autênticas funções cognitivas.

Com isso uma vez mais atingimos o ponto em que a oposição entre Marx e o pensamento burguês, acerca da relação das categorias para com o ser, torna-se nitidamente visível. As categorias são, para Marx, »formas

men, Existenzbestimmungen«, d. h. sie sind Teile, Momente, Beweger und Bewegte jenes großen, irreversiblen Prozesses, den wir in allgemeinster Weise als Sein zu bezeichnen pflegen. Daß sie daher im unmittelbaren Alltagsleben der Menschen (ja, wie wir gesehen haben, für jedes Wesen, das imstande ist, seine Umwelt irgendwie wahrzunehmen und auf das, wie immer, Wahrgenommene irgendwie zu reagieren) als Objekt ihres Handelns, als objektive Seinsweisen, die diese Aktivitäten real beeinflussen eine oft episodische, oft höchst wichtige Rolle spielen, ist, wie wir schon früher gezeigt haben, eine Tatsache des Seins selbst. Dabei ist es zwar in seinen Folgen oft höchst wichtig, wie, wie weit etc. diese Einwirkung richtig begriffen wird; als Seinstatsache muß sie jedoch in allen Fällen anerkannt werden.

Die bürgerlichen Denkweisen gehen seit langer Zeit andere Wege. Es gibt — in ihrem Sinn — bestimmte philosophische Methoden (Logik, Erkenntnistheorie, Semantik etc.), die eigens dazu geschaffen wurden oder dem menschlichen Geist seinem Wesen nach innewohnen, um mit deren Hilfe alle als Denkbestimmungen vorgestellten Kategorien erkennen zu können. Die Einzelwissenschaften also, die mit der Empirie, d. h. einer Gegebenheitsform, in der die Kategorien an sich nicht sichtbar und ergreifbar werden können, konfrontiert sind, arbeiten entweder »empirisch«, d. h. ohne Rücksichtnahme auf die Kategorien, oder »kritisch«, indem sie aus einer gleichzeitigen oder vergangenen Philosophie Kategorien entnehmen und diese auf die Synthesen ihres Erfassens der Wirklichkeit »anwenden«. Im letzteren Fall ergibt sich ein Bild der Wirklichkeit, als ob diese nur im Rahmen der Geltung bestimmter, anerkannter Kategorien wissenschaftlich richtig erfaßt werden könnte. Natürlich setzen sich trotzdem auch in dieser Konzeption (trotz ihres Wesens), die Einzelwissenschaften und Philosophie künstlich voneinander isoliert, sie in der Praxis einander ausschließend gegenüberstellt, die Folgen des Seinscharakters der Kategorien — allerdings bloß praktisch — doch durch. Vor allem darin, daß die Philosophien oft dazu gezwungen sind, in Ergebnissen und rein methodologisch gemeinten inneren Neuerungen der Einzelwissenschaften, Grundlagen zu Modifikationen der Kategorienlehre zu erblicken und sie deshalb in ihre Systeme einzubauen. Ja man kann vielleicht ohne allzu große Übertreibung sagen, daß ein beträchtlicher Teil der auch heute geltenden philosophischen Kategorienbestimmungen aus solchen Quellen entstammt, auch wenn sie oft mit dem realen Aufbau, den realen Bewegungsweisen des Seins selbst nichts zu tun haben. In den Einzelwissenschaften geht freilich im allgemeinen das Gefühl für das wirkliche Sein, für die echte Bewegtheit des jeweils untersuchten Gebiets verloren. Äußerliche, formelle Strukturformen wachsen zum Ersatz der wirklichen Daseinsweisen empor, und die gleichfalls unter solchem Einfluß

de ser, determinações da existência«, *i.e.*, são partes, momentos, movidos e moventes daquele grande, irreversível processo que, de modo mais geral, costumamos denominar como ser. Que elas, portanto, na vida cotidiana imediata dos seres humanos (pois, como vimos, para todo ser que é capaz de discernir de algum modo seu mundo ambiente e, como sempre, a reagir de algum modo ao discernido), como objeto de suas ações, como modos de ser objetivos, podem realmente influenciar real ou episodicamente essas atividades, que, com frequência, desempenham nelas papéis muito importantes, como já vimos anteriormente, é um fato do próprio ser. Com isso é, de fato, com frequência altamente importante o como, quão amplamente, etc., esse efeito é corretamente conceituado; enquanto fato ontológico, todavia, tem de ser reconhecido em todos os casos.

Há muito tempo os modos burgueses de pensar seguem outra via. Há — no sentido deles — determinados métodos filosóficos (lógica, gnosiologia, semântica, etc.,) que são especialmente para isso criados ou, segundo sua essência, inerentes ao espírito humano que, com ajuda deles, podem ser reconhecidas todas as categorias representadas (*vorgestellten*) como determinações do pensamento. As ciências singulares, portanto, são confrontadas com a empiria, *i.e.*, uma forma de dadidade em que as categorias em si não podem ser perceptíveis e apreensíveis, trabalham ou »empiricamente«, *i.e.*, sem consideração para com as categorias, ou »criticamente«, na medida em que tomam categorias de uma filosofia corrente ou passada e as »aplicam« às sínteses de suas compreensões da realidade. Nesse último caso, resulta uma imagem da realidade como se esta apenas pudesse ser corretamente apreendida cientificamente no quadro da validade de determinadas categorias apreendidas. Não obstante, também nessa concepção (apesar de sua essência), que isola artificialmente uma da outra ciências singulares e filosofia, que confronta excludentemente uma à outra na práxis, naturalmente as consequências do caráter de ser das categorias lá estão – mesmo que apenas praticamente.[326] Antes de tudo, as filosofias com frequência são com isso compelidas a divisar, nos resultados e inovações internas pensadas puramente metodologicamente, das ciências singulares, bases para modificações da doutrina das categorias e, por isso, a incorporá-las em seu sistema. Talvez se possa dizer sem grande exagero que uma considerável parte das classificações filosóficas das categorias ainda hoje válidas surgem de tais fontes, mesmo se, com frequência, propriamente nada tenham a ver com a estrutura real, com o modo real de movimento do ser. Nas ciências singulares, todavia, perde-se em geral o sentido pelo ser real, pela autêntica mobilidade de cada um dos campos e das esferas então investigadas. Formas de estrutura externas, formais, expandem-se como substitutos dos modos reais de existência e, do mesmo modo, a filosofia, sob tal influência,

326 {Nota da tradução} Passagem de complicada tradução. Scarponi (p.254): »Naturalmente anche in questa concezione, che isola fra loro articiosamente scienze particolari e filosofia, che nella prassi le contrappone in maniera che si escludano a vicenda, nonostante tuddo (nonostante la sua natura) si verificano gli effetti – anche se solo pratici – del carattere ontological delle categorie.« Vaisman (p.289): »Naturalmente, também nessa concepção, que isola entre si de forma artificiosa as ciências particulares e a filosofia, as quais na práxis se contrapõem de maneira excludente uma à outra, apesar de tudo (não obstante sua essência), se verificam as consequências do caráter ontológico das categoriais – ainda que apenas em termos práticos.« Monville (p.311): »Bien sûr, même dans cette conception, qui sépare artificiellement sciences spéciales et philosophie, et qui dans la pratique les oppose de telle sorte qu'elles s'excluent mutuellement, s'imposent malgré tout (malgré son essence) les conséquences — cependant seulement pratiques — du caractère ontologique des catégories.«

stehende, jedoch in entscheidenden Fragen von den Manipulationsinteressen des Kapitalismus geleitete Philosophie entfernt sich immer mehr von Anerkennung und Analyse des wirklichen Seins. Kant hat noch ein — wenn auch unerkennbares — An-sich-Sein anerkannt; im Neukantianismus und noch mehr im Positivismus und Neopositivismus ist das Hauptbestreben: das Sein überhaupt aus der Erkenntnissphäre zu eliminieren. Diese »Objektivität« ohne Seinsgrundlage von Wissenschaft und Philosophie ist gerade dazu geschaffen, um die menschlichen Aktivitäten zu »entideologisieren«, d. h. zu bloßen Objekten einer Manipulation (vermittels der universellen Allmacht der »Informationen«) zu verwandeln.

Es ist nur allzu verständlich, daß bei einem solchen Zusammenwirken von Einzelwissenschaften und Philosophie aus der Geschichte gleichfalls eine Einzelwissenschaft ohne ausstrahlende Wirkung auf andere Disziplinen werden mußte. Die Geschichtlichkeit selbst beschränkt sich nicht bloß auf das gesellschaftliche Sein in engerem Sinne, sondern darin noch auf dessen höherentwickelten Stufen. Schon der Ausdruck »prähistorisch« zeigt diese Tendenz an, sie begrenzt ja den Bereich des eigentlich Geschichtlichen in der Vergangenheit. Dieser Beschränkung, die den »Anfang« der Geschichtlichkeit ausschaltet, entspricht eine, die auf das Ende gerichtet ist. Daß unmittelbar seinsmäßig für jeden Menschen seine Gegenwart als etwas unaufhebbar Gegebenes erscheint, ist selbstverständlich, und solange diese Vorstellung bloß in ihrer Unmittelbarkeit gedacht bleibt, muß sie an der Wirklichkeit nicht unbedingt vorbeigehen, ja sie kann als kritische Urteilsenthaltung gegenüber von konstruiert konkreten Aussagen über die Zukunft zuweilen sogar erkenntnismäßig nützlich werden. Wenn man jedoch die Gegenwart zu einer unveränderlichen Gegebenheit erstarren läßt, muß das Historische bloß auf die Vergangenheit beschränkt und die Gegenwart als etwas dem Wesen nach sich nicht mehr Weiterentwickelndes aufgefaßt werden. Schon 1847 schrieb Marx gegen Proudhon, der die Verwandlung des Feudalismus in Kapitalismus historisch verfolgen wollte, aber darüber hinaus keinen Spielraum für historische Entwicklung erblickte: »Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr.«[327] Das hat natürlich vor allem ideologische Gründe: jeder Klassenideologe ist geneigt, den von ihm als Lösung aller Probleme erscheinenden Gesellschaftszustand als »Ende der Geschichte« aufzufassen. Darum können sich in diesen methodologischen Lösungsversuchen konservativ-romantische und fortschrittsbegeisterte Ideologien in ihren abstrakten Prinzipien begegnen. Darum ist es sicherlich kein Zufall, daß die überwiegende Mehrzahl der

327 {133} Marx: Elend der Philosophie, a. a. O., S. 104.

dirigida pelos interesses manipulatórios do capitalismo, afasta-se cada vez mais, mesmo que em questões decisivas, do reconhecimento e análise do ser real. Kant ainda reconheceu — mesmo se incognoscível — um ser-em-si; no neokantismo e ainda mais no positivismo e no neopositivismo, o esforço principal é: eliminar completamente o ser da esfera do conhecimento. Essa »objetividade« sem base ontológica da ciência e da filosofia é criada justamente para »desideologizar« as atividades humanas, *i.e.*, para transformar em um mero objeto de uma manipulação (mediante a onipotência universal das »informações«).

É bastante compreensível que com um tal atuar-conjunto das ciências singulares e filosofia, a história tivesse de se tornar, do mesmo modo, uma ciência singular sem o efeito transmitido pela comunicação com as outras disciplinas. A própria historicidade se limita, não apenas ao ser social em sentido estrito, como ainda, neste, apenas aos seus estágios mais desenvolvidos. Já a expressão »pré-história« mostra essa tendência de limitar a esfera do estritamente histórico no passado. Essa delimitação, que elimina do »começo« a historicidade, corresponde a uma outra, dirigida ao fim. É evidente que imediata e ontologicamente para todo ser humano seu presente pareça como algo inexoravelmente dado e, enquanto essa representação (*Vorstellung*) permanece pensada meramente em sua imediaticidade, ela não tem de incondicionalmente passar ao lado da realidade, já que, por vezes, pode se tornar útil mesmo gnosiologicamente, como suspensão crítica de julgamento diante de enunciados concretamente construídos sobre o futuro. Mas, se se deixa que o presente se petrifique em uma dadidade inalterável, o histórico deve ser limitado ao passado e, o presente, apreendido como algo cuja essência não mais evoluciona. Já em 1847, Marx escrevia contra Proudhon, que desejava historicamente traçar a transformação do feudalismo em capitalismo, mas sem divisar qualquer espaço de manobra para o desenvolvimento histórico para além deste: »Assim houve uma história, mas agora não há mais«.[328] Isso, naturalmente, tem fundamentos, sobretudo ideológicos: toda ideologia de classe está inclinada a compreender como o »fim da história« a situação social que lhe parece como solução de todos os problemas. Por isso, nessas tentativas de solução metodológica, puderam se encontrar, em seus princípios abstratos, tanto as ideologias romântico-conservadoras, quanto as entusiasticamente progressistas. É por isso, seguramente, que não é nenhum acaso que a esmagadora maioria dos

328 {133} Marx: Miséria da Filosofia, Global Editora, São Paulo, 1985, p.115.

sogenannten Geschichtsphilosophen ihre Betrachtungen mit einem »Ende der Geschichte« gedanklich zu krönen versucht. (Das ist in unserer Zeit bei den verschiedensten Konstruktionen von Spengler bis Gehlen sichtbar.)

Die Degradierung der Geschichte zu einer Einzelwissenschaft unter vielen anderen hat aber noch weiter ausgreifende Folgen. Nicht nur der Gesamtumfang des Geschichtlichen wird künstlich eingeschränkt, auch die seiende Totalität einer jeden Geschichtsetappe muß zwischen den ebenso eingeschränkten verschiedenen Einzelwissenschaften »fachgemäß« aufgeteilt werden; d. h. die existierende Totalität des Gesellschaftlich-Geschichtlichen muß auf der ganzen Linie eine so geartete Zerstückelung in genau getrennte »Spezialgebiete« erfahren.[329] So hat die Geschichtlichkeit als universeller Gesichtspunkt im Herantreten an die Wirklichkeit ihren Einfluß auf die Wissenschaften immer mehr verloren. Die Forderungen der »fachlichen Differenzierung«, der Beschränkung auf die »Exaktheit« infolge dieser Differenzierung etc. haben die Einzelwissenschaften immer unfähiger gemacht, auch Teilmomente des Gesamtprozesses seinsmäßig richtig zu erfassen. Da jedoch ein so entstehender Fachidiotismus (»exakte« Behandlung von Scheinproblemen) die Subsumtion der Einzelwissenschaften unter die universell kapitalistische Manipulation erleichtert und fördert, ist diese Tendenz auch in der offiziell-akademischen wissenschaftlichen Praxis vorherrschend geworden.

Geschichtlichkeit im Sinne von Marx ist dagegen ein universelles Prinzip, das berufen ist, nicht nur jede wissenschaftliche Behandlung des Seins, vor allem natürlich des gesellschaftlichen zu erfassen, sondern auch und vor allem die Aktivitäten der Menschen entsprechend zu beeinflussen, zu lenken. Ihr liegt die Einsicht zugrunde, daß einerseits alles — auch das materiell-»dinghaft« Gegebene — seinem wahren Sein nach ein irreversibler Prozeß von Komplexen ist, andererseits, daß solche Prozesse nie ein isoliertes, von anderen Prozessen »genau« trennbares Sein besitzen können, daß zwischen ihnen stets intensive oder extensive, stärkere oder schwächere Wechselbeeinflussungen walten, so daß die echte Beschaffenheit ihres Seins nur im Zusammenhang mit den Gesamtprozessen, in die sie sich seinshaft synthetisieren, nur in der Gesamtgesellschaft als

329 {134} Es sei ausdrücklich hervorgehoben, daß diese Bemerkungen sich niemals gegen Spezialuntersuchungen richten. Diese sind natürlich für den wirklichen, sachlichen Fortschritt einer jeden Wissenschaft unerläßlich. Aber die Spezialuntersuchung als solche involviert keineswegs eine methodologische Beschränkung auf akademisch oder sonst konventionell abgezirkelte Sondergebiete. Gerade die Spezialuntersuchungen, mit denen jedes Werk von Marx erfüllt ist, sowie seine methodologischen Äußerungen in Briefen etc. zeigen, daß es sich um die Arbeitsweise, um die Art des Herantreten an die Gegenstände handelt und nicht um eine formelle Thematik, um jene, die generell die Methode der bürgerlichen (und oft der sich marxistisch nennenden) Untersuchungen bestimmt.

assim denominados filósofos da história tentam coroar intelectualmente suas observações com um »fim da história«. (Em nossa época, isto é visível nas mais distintas construções, de Spengler a Gehlen.)

A degradação da história a uma ciência singular entre tantas outras teve, todavia, consequências ainda mais amplamente tangíveis. Não apenas a extensão como um todo do histórico é artificiosamente limitada, como também a totalidade existente de cada etapa histórica tem de ser »profissionalmente« fatiada entre as distintas, igualmente limitadas, ciências singulares; *i.e.*, a existente totalidade histórico-social tem de sofrer, em toda linha, esse desmembramento em »campos especializados« precisamente divididos.[330] Assim a historicidade enquanto ponto de vista universal na abordagem da realidade, perdeu sempre mais sua influência sobre as ciências. As exigências da »diferenciação especializada«, a limitação à »exatitude« como resultado dessa diferenciação, etc., tornaram as ciências singulares cada vez mais incapazes de apreender corretamente ontologicamente até mesmo os momentos parciais do processo como um todo. Todavia, uma vez que tal mediocridade de especialista (tratamento »exato« de problemas aparentes) facilita e promove a subsunção das ciências singulares sob a manipulação capitalista universal, essa tendência tornou-se dominante também na práxis científica acadêmico-oficial.

A historicidade, no sentido de Marx, é, ao contrário, um princípio universal convocado a apreender, não apenas todo tratamento científico do ser, naturalmente, antes de tudo, do ser social, mas, ainda e antes de tudo, a correspondentemente influenciar, a dirigir, as atividades dos seres humanos. Ela se baseia no discernimento de que, por um lado, tudo — mesmo o »coisal«-material dado — é, em seu verdadeiro ser, um processo irreversível de complexos, por outro lado, que tais processos jamais podem possuir um ser isolado, »precisamente« separado de outros processos, que entre eles sempre vigoram interações intensivas ou extensivas, fortes ou fracas, de tal modo que a autêntica qualidade do seu ser apenas em conexão com o processo como um todo, em que eles ontologicamente se sintetizam, apenas na sociedade enquanto

330 {134} Deve ser claramente indicado que essas observações jamais se dirigem contra as investigações especializadas. Elas são, naturalmente, imperativas para todo progresso real, de fato, de cada ciência. Mas a investigação especializada enquanto tal, de maneira alguma, envolve uma limitação metodológica de uma precisa área especializada definida academicamente ou por convenção. Como mostram tanto as investigações especializadas, das quais cada obra de Marx está repleta, quanto seus comentários metodológicos nas cartas, etc., trata-se de um modo de trabalhar, de uma espécie de aproximação aos objetos, e não de uma temática formal, precisamente o que determina o método das investigações burguesas (e que com frequência denomina-se marxista).

prozessierende Totalität in angemessener Weise begriffen werden kann. Es sei hier nochmals betont: Die Totalität ist bei Marx stets eine Totalität aus Totalitäten, weshalb auch jedes — oft erkenntnismäßig unerläßliche — Stehenbleiben bei einer solchen Totalität in bestimmtem Sinn immer etwas bloß Relatives bleiben muß, indem man, oft aus wohlfundierten Erkenntnisgründen bewußt auf die Untersuchung weiterumfassender Totalitäten verzichtet. So hat z. B. die Entwicklung des gesellschaftlichen Seins aus eigener Dynamik durchgesetzt, daß sie nur als Bewegung zur echten Totalität des Menchengeschlechts begriffen werden kann. Der kosmische Zusammenhang, die Auswirkung unseres Planetenschicksals auf das der Menschengattung bleibt dabei seinshaft verbunden und wirkend (ebenso wie das des Sonnensystems auf das unseres Planeten etc.), kann aber infolge der ungeheuren Zeitabstände, in denen sie zur realen Wirksamkeit gelangt, bei der theoretischen Behandlung der Menschengattung ohne Schaden konkret vernachlässigt werden.

Für den so gewordenen und werdenden Seinsprozeß der Menschengattung spielen zwei, zugleich einheitliche, aber dual — die wirkende Totalität — getrennte Kategorien die entscheidende Rolle. In seinen Feuerbach-Thesen sagt Marx als Kritik Feuerbachs, der diese Probleme als die des abstrahierend erfaßten menschlichen Wesens philosophisch zu entziffern versuchte: »Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.«[331] Die Grundlage dieses Ensembles ist in primärer Seinshaftigkeit der ökonomische Prozeß selbst, der aus der Arbeit emporwachsend als zentrale Seinsbestimmung des so entstehenden gesellschaftlichen Seins alle Entwickungslinien in primärer Weise bestimmt. Aber jede derart hervorgebrachte ökonomische Formation ist, gerade als ein jeweiliges Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht nur unablösbar von ihrer ökonomischen Beschaffenheit, sondern gerade als deren Verkörperung, als das reale Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse zugleich die Gestalt, das nicht mehr abstrahierte Sein des menschlichen Wesens, der menschlichen, nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit. Was wir früher als elementare Wirkung der kategorialen Verhältnisse und Prozesse auf ein noch nicht als bewußt charakterisierbares Niveau angedeutet haben, erscheint hier in ihrer höchsten, das entwickelteste Bewußtsein auslösenden, ihm den konkretesten Gehalt verleihenden Seinsform. Die Entwicklung der Menschengattung, ihre Geschichte als objektiver Prozeß verläuft in einer gedoppelten Bezogenheit auf diese ihre dual-einheitliche Basis, die in ihrer Gedoppeltheit simultan Erreger und

331 {135} MEGA I/5., S. 535.

totalidade processual podem vir a ser compreendidos de modo adequado. Ressalta-se, aqui, uma vez mais: a totalidade é, em Marx, sempre uma totalidade de totalidades, por isso é que todo fixar-se em uma tal totalidade — gnosiologicamente muitas vezes inevitável — tem de também permanecer algo meramente relativo, na medida em que, frequentemente, renuncia-se conscientemente à investigação de totalidades mais amplas a partir de fundamentos gnosiológicos bem fundamentados. Deste modo, p. ex., o desenvolvimento do ser social impõe, pela sua dinâmica própria, que apenas pode ser concebido como movimento para a autêntica totalidade da humanidade. A conexão cósmica, o efeito do nosso destino planetário sobre o do gênero humano, permanece atada e operante ontologicamente (o mesmo como o do Sistema Solar sobre nosso planeta, etc.); mas, devido ao imenso intervalo de tempo para alcançarem real operatividade, podem, sem prejuízo, ser concretamente ignorados no tratamento teórico do gênero humano.

Para o processo ontológico do gênero humano, assim devindo e em devir, desempenham um papel decisivo duas categorias separadas, ao mesmo tempo unitárias e, contudo, duais — a totalidade operante. Em suas *Teses ad Feuerbach*, ao criticar Feuerbach, que tentava decifrar filosoficamente o problema da essência humana concebido abstratamente, diz Marx: »Mas a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o *ensemble* das relações sociais«.[332] A base desse *ensemble* está na ontologicidade primária do próprio processo econômico, o qual, partindo do trabalho como determinação ontológica central, determina, em modo primário, toda linha de desenvolvimento do ser social que assim surge. Contudo, toda a formação econômica assim produzida, precisamente enquanto respectivo *ensemble* das relações sociais é, não apenas indestacável de sua qualidade econômica, mas justamente como a sua corporificação, como a real *ensemble* das relações sociais e, ao mesmo tempo, é a figura do ser não mais abstraído da essência humana, da generidade não mais muda dos seres humanos. O que, antes, indicamos como efeito elementar das relações e dos processos categoriais em um nível ainda não caracterizável como consciente, aparece aqui em sua forma de ser mais elevada, que desencadeia a consciência mais desenvolvida e lhe confere o teor mais concreto. O desenvolvimento do gênero humano, sua história como processo objetivo, procede em uma dupla referencialidade a essa sua base unitário-dual, que em sua duplicidade torna-se simultaneamente agente e

332 {135} Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p.534

Objekt einer jeden Aktivität wird. Die kategoriellen Beziehungen, die im Bewußtsein der so handelnden Menschen entstehen, sind also dynamisch simultan Ursachen und Folgen des Geradesoseins, des sich Geradesoveränderns der Welt ihrer eigenen menschlichen Aktivitäten. Marx zieht also nur die gedanklichen Konsequenzen aus der unaufhebbar gegebenen Seinsgrundlage einer jeden menschlich-gesellschaftlichen Existenz, wenn er in der Praxis das reale Fundament eines jeden gesellschaftlichen Seins und Werdens erblickt: »Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch« — sagt er in den kritischen Thesen über Feuerbach. Aber er versäumt nicht, hinzuzufügen, daß diese Praxis nicht bloß der Motor jeder Bewegtheit dieses Seins ist, sondern zugleich der Schlüssel seiner echten und richtigen gedanklichen Begreifbarkeit: »Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.«[333]

Die von uns wiederholt als bahnbrechend, als prinzipiell Neues schaffend dargelegte Marxsche These von der Geschichtlichkeit als Grundlage eines jeden Seins und deshalb eines jeden richtigen Bewußtseins darüber, erhält ihre konkrete Gestalt erst, wenn sie mit der Seinsmäßigkeit der Kategorien, als notwendiger Folge der ursprünglichen Gegenständlichkeit eines jeden Seienden, mit der Praxis, mit den teleologischen Setzungen auf Grund von Alternativentscheidungen als elementarer Grundlage des gesellschaftlichen Seins als untrennbar zusammengehörig verstanden wird. Diese höchst entfaltete, konkret-kategorielle Form der Geschichtlichkeit erleuchtet für die rückblickende Erkenntnis auch das irreversible (historische) Bewegtsein der vorangegangenen einfacheren Seinsformen. Marx führt diese »post festum«-Erkennbarkeit in bezug auf die bürgerliche Gesellschaft und ihre Vorgänger detailliert aus, spielt aber in diesen Ausführungen deutlich darauf an, daß eine solche Erkenntnisweise eine notwendig auf alle Seinsweisen bezügliche allgemeine Geltung besitzt. Er sagt: »Die bürgerliche Gesellschaft ist die entwickelteste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion. Die Kategorien, die ihre Verhältnisse ausdrücken, das Verständnis ihrer Gliederung, gewähren daher zugleich Einsicht in die Gliederung und die Produktionsverhältnisse aller der untergegangenen Gesellschaftsformen, mit deren Trümmern und Elementen sie sich aufgebaut, von denen teils noch unüberwundene Reste sich in ihr fortschleppen, bloße Andeutungen sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt haben etc. In der Anatomie des Menchen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das

333 {136} Ebd.

objeto de toda atividade. As relações categoriais que surgem na consciência dos seres humanos que assim agem são, portanto, dinamicamente causas e consequências simultâneas do ser-precisamente-assim, do alterar-se-precisamente-assim do mundo de suas próprias atividades humanas. Marx, portanto, apenas retira as consequências intelectuais da base ontológica imediata dada em cada existência sócio-humana quando divisa na práxis o fundamento real de todo ser e devir social: »Toda a vida social é essencialmente prática« — diz ele nas críticas *Teses ad Feuerbach*. Contudo, não deixa de acrescentar que esta práxis não é apenas o motor de toda mobilidade desse ser, mas, ao mesmo tempo, é a chave de sua compreensibilidade intelectual autêntica e correta: »Todos os mistérios que levam a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na práxis humana e na compreensão dessa práxis.«[334]

A tese de Marx, por nós repetidamente apresentada como pioneira, como em princípio criadora do novo, acerca da historicidade como base de todo o ser e, por isso, de toda consciência correta acerca dele, apenas recebe sua figura concreta quando compreendida como inseparavelmente conectada com a ontologicidade das categorias enquanto consequência necessária da objetividade originária de todo existente, com a práxis, com as posições teleológicas a partir do fundamento das decisões alternativas como base elementar do ser social. Essa forma categorial-concreta de historicidade, altamente desdobrada, ilumina, para o conhecimento restropectivo, também o ser-movido irreversível (histórico) das formas ontológicas precedentes mais simples. Marx elaborou detalhadamente esta cognoscibilidade-»*post festum*« em relação à sociedade burguesa e às suas predecessoras; contudo, nessa exposição, indica nitidamente que tal modo de conhecimento necessariamente possui uma validade geral para todos os modos de ser. Diz: »A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e o discernimento de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas, etc. Na anatomia do ser humano está uma chave para a anatomia do macaco. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando

334 {136} Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p.534.

Höhere selbst schon bekannt ist.«[335] Damit ist die Methode zur Erkenntnis des bisherigen Geschichtsablaufs in ihrer Allgemeinheit gegeben. Sie ist eine streng wissenschaftliche, die ontologisch darauf basiert ist, daß die realen Prozesse kausalen Charakters sind, daß in ihrem Bereich — mit der natürlichen Ausnahme der teleologischen Setzungen der menschlichen Praxis, deren reale Abfolgen allerdings gleichfalls kausalen Charakter haben — weder von einer objektiven Teleologie, noch von — aus einer wie immer gearteten Transzendenz — herauswachsenden Kräften auch nur die Rede sein kann. Diese ausnahmslose Herrschaft des kausalen Prinzips in sämtlichen Prozessen, die ein jedes Sein konstituieren, gestattet keine andere als eine Post-festum-Erkenntnis: eine auf abgelaufene Prozesse rückblickende, darum auf bereits unaufhebbaren, faktischen Ergebnissen der Prozesse fußende wissenschaftlich-historische Behandlung. Aus der Geschichtlichkeit des gesamten Seinsprozesses folgt also die methodologische Forderung der genauen Wissenschaftlichkeit dieses Erforschens.

Das ist deshalb auch die methodologische Grundlage der strengen Wissenschaftlichkeit des Marxismus. Daß diese Wissenschaftlichkeit in eine philosophische Betrachtungsweise übergehen kann und muß, folgt vorerst aus der seinsmäßigen Objektivität der Kategorien. Die Trennung, ja das ausschließende Einandergegenüberstehen von Wissenschaft und Philosophie erfolgt — einerlei ob mit klarem oder verworren-falschem Bewußtsein — aus einem dabei angenommenen Dualismus zwischen »ideenhaften« Kategorien und von ihnen — wirklich oder angeblich — geformtem Sein. Von diesem Standpunkt ist es für die methodologischen Folgen einerlei, ob jene Anschauungen, die die Kategorien nicht in ihrer ursprünglichen unaufhebbaren Gegenständlichkeit begreifen, sondern der unmittelbaren Erscheinungsweise ihrer Erkenntnis kritiklos folgend sie direkt als Produkte des Denkens ansehen, diese Unmittelbarkeit als Gabe einer transzendenten Macht oder dem (unableitbaren) menschlichen Bewußtsein notwendig zukommende geistige Potenz betrachten. Denn in beiden Fällen entsteht im Bewußtsein die kategorielle Beschaffenheit von Gegenständen, von ihren Gegenstandsbeziehungen daraus, daß in dem unmittelbaren Denkakt anscheinend eine der materiellen Wirklichkeit fremd gegenüberstehende, »geistige« Potenz erblickt wird, und diese soll nun in ihrer Unmittelbarkeit die kategoriellen Bestimmungen der Gegenstände von sich aus umreißen.

Wir haben hier beide Seiten der von Marx ins Auge gefaßten »conditio humana« vor uns. Auf der einen Seite, auf der des Seins die Aktivität, die Praxis als das, was die Menschen zu Menschen macht, das, was aus der inneren Dialektik ihrer

335 {137} Rohentwurf, S. 25/26. {Nota da tradução} Neste ponto Scarponi (p.259), e Vaisman (p.294), ao contrário de Monville (p.316), introduziram um parágrafo que não pode ser encontrado no manuscrito (p.253).

a própria forma superior já é conhecida.« Com isto, é dado o método para o conhecimento do fluxo da história em sua generalidade até aqui. É um método científico rigoroso, o qual é ontologicamente baseado em que os processos reais são de caráter causal, que em sua esfera nem sequer pode ser falado de uma teleologia objetiva — com a natural exceção das posições teleológicas da práxis humana, cujas sequências reais, contudo, certamente possuem igualmente caráter causal, nem de — a partir de uma transcêdencia qualquer — forças que dela crescem. Esse domínio, sem exceção, do princípio causal em todos os processos que constituem cada ser, não permite senão um conhecimento-*post-festum*: um tratamento retrospectivo, histórico-científico, dos processos decorridos, baseado nos resultados já inexoráveis, factuais, dos processos. Da historicidade dos processos ontológicos como um todo decorre, portanto, a exigência metodológica da precisa cientificidade dessas investigações.

Este é também, por isso, a base metodológica da rigorosa cientificidade do marxismo. Que essa cientificidade pode e tem de transpassar a uma abordagem filosófica decorre, antes de tudo, da objetividade ontológica das categorias. A separação, mesmo a exclusão recíproca da ciência e da filosofia, decorre — o mesmo se com uma consciência clara ou falsa-confusa — de um suposto dualismo entre categorias »ideais« e o ser — real ou supostamente — formado por elas. Desse ponto de vista, para as consequências metodológicas, é o mesmo se aquelas concepções que não compreendem as categorias em sua inexorável objetividade originária, mas que, seguindo acriticamente o modo fenomênico imediato de seu conhecimento, as veem diretamente com produtos do pensar, consideram essa imediaticidade como dádiva de um poder transcendente ou da (inderivável) consciência humana necessariamente correspondente à potência espiritual. Pois, em ambos os casos, a qualidade categorial dos objetos surge na consciência a partir das suas relações objetivas, as quais, no ato imediato de pensar, são divisadas como uma potência espiritual que aparenta confrontar-se como estranha à realidade material, e esta deve, por si mesma, em sua imediaticidade, delinear as determinações categoriais dos objetos.

Temos aqui ambos os lados da »*conditio humana*« considerada por Marx. De um lado, o do ser da atividade, a práxis como o que faz dos seres humanos, humanos, que, a partir da dialética interna de suas

vereinten Praxis die Welt des Menchen entstehen läßt, auf der anderen die gesellschaftlich vermittelt jeweils gegebenen Gegenständlichkeiten der Objekte einer solchen Praxis, in der von der gesellschaftlichen Praxis bereits verarbeiteten oder den noch unberührten Gegenständlichkeiten der Naturtatsachen. In der Wechselwirkung beider »Welten« vollendet sich die Praxis, die menschliche Aktivität. Aus ihr entspringt die stets relative Bewußtheit als unerläßliche Vorbedingung der neuen, der aktiven Anpassung an die Umgebung. Das Bewußtsein ist seiner seinsmäßigen Genesis nach nichts mehr als das unerläßliche, fundierende Moment dieses neuen Seinsprozesses. Es darf uns also nicht überraschen, daß diese Bewußtheit lange Zeiten hindurch keine Bewußtheit über sich selbst gehabt hat. Daß eine solche nur auf relativ entwickelter Stufe überhaupt zu entstehen und wirksam zu werden imstande war. Genauer gesagt: mit der Entwicklung der Arbeit, mit der Entstehung der Arbeitsteilung, der von hier aus gesehen vermittelbaren Weisen der Praxis, die die Arbeitsentwicklung in einer gesellschaftlichen Gruppe praktisch möglich machten, dehnt sich naturgemäß der Umkreis dieser Bewußtheit immer mehr aus, löst sich von der alleinigen Gebundenheit an die Arbeit im strengen Sinn immer mehr ab, ohne freilich in den so entstehenden teleologischen Setzungen der Praxis die Verbindung mit ihr auch nur abschwächen zu wollen und zu können.

Der Gehalt einer solchen Bewußtheit ist in seiner Genesis, natürlich ohne Bewußtheit über das eigene Tun, er ist vor allem auf die kategorielle Beschaffenheit der Objekte der eigenen Praxis, auf die der Gegenstände und Prozesse, die für die aktive Anpassung unerläßlich sind, gerichtet. Auch hier setzen sich — infolge des Charakters der Kategorien als Daseinsbestimmungen— jene Anpassungsweisen fort, sich selbstredend unvergleich höher entwickelnd, die schon im biologischen (passiven) Anpassungsprozeß unerläßlich vorhanden waren. Der Sprung, der hier vollzogen wurde, läßt sich durch die Tatsachen selbst genau belegen: das spontane Gerichtetsein auf Gegenstände, auf deren Verbindungen, auf deren Prozesse etc., die spontane Anpassung an jene, die biologisch-vital wichtig sind, schlägt — dies ist der Sprung— objektiv wie subjektiv in das teleologische Setzen, in das vorangehende, mehr oder weniger bewußte Gerichtetsein auf dessen praktische Vorbedingungen um. Daß dabei, als Voraussetzung einer richtig funktionierenden Praxis ein gesteigertes Gerichtetsein auf die Kategorien entsteht, ist ganz deutlich schon aus der Beschaffenheit der Sprache, die zu den unerläßlichen Bedingungen einer funktionierenden Arbeit gehört und darum überall entsteht, wo der Mensch als Mensch aus dem Tierreich heraustritt, ablesbar. Wie verschieden die einzelnen Sprachen sich auch entwickelt haben mögen, eines ist ihnen als Sprung dem tierischen Zeichenverkehr gegenüber gemeinsam: schon ihre Elemen

práxis coligadas permite surgir o mundo do ser humano; do outro lado, as objetividades, a cada momento socialmente dadas, dos objetos de uma tal práxis, já elaboradas pela práxis social ou ainda intocadas objetividades dos fatos naturais. Na interação entre ambos os »mundos« ocorre a práxis, a atividade humana. Dela brota a conscienciosidade, sempre relativa, como precondição imperativa à nova, ativa, adaptação ao ambiente. A consciência, em sua gênese ontológica, é nada mais que o momento imperativo, fundante, desse novo processo ontológico. Por isso, não nos pode surpreender que esta conscienciosidade, por longo tempo, não tenha tido qualquer conscienciosidade de si mesma. A qual, apenas em um patamar relativamente desenvolvido foi, em geral, capaz de surgir e se tornar operante. Dito com maior precisão: com o desenvolvimento do trabalho, com o surgimento da divisão do trabalho, dos modos mediados da práxis aqui vistos, os quais tornam na prática possível o desenvolvimento do trabalho em um grupo social, amplia-se naturalmente cada vez mais o círculo dessa conscienciosidade, livra-se cada vez mais da dependencialidade exclusiva do trabalho em sentido estrito, sem, todavia, nas posições teleológicas da práxis assim surgidas, poder ou querer reduzir as ligações com ela.

O teor de tal conscienciosidade é, naturalmente, em sua gênese sem conscienciosidade de seu próprio fazer, dirigido, antes de tudo, à qualidade categorial dos objetos de sua própria práxis, aos objetos e processos que são imperativos à adaptação ativa. Também aqui continuam — devido ao caráter das categorias enquanto determinações da existência — aqueles modos de adaptação, os quais, ainda que, obviamente, incomparavelmente mais desenvolvidos, imperativamente já eram existentes nos processos biológicos de adaptação (passivos). O salto aqui ocorrido deixa-se precisamente registrar através dos próprios fatos: o espontâneo ser-dirigido para os objetos, para suas ligações, para os seus processos, etc., para aqueles que são importantes vital-biologicamente para a adaptação espontânea, converte-se — este é o salto — objetiva bem como subjetivamente no pôr teleológico, no precedente ser-dirigido mais ou menos conscientemente às suas pré-condições práticas. Que daqui, como pressuposto para um funcionamento correto da práxis, surja um intensificado ser-dirigido às categorias, já é de todo nitidamente detectado na qualidade da linguagem, que pertence às condições imperativas a um trabalho que funcione e, por isso, emerge em todos os lugares nos quais o ser humano, enquanto ser humano, afasta-se do reino animal. Independentemente também de quão diferentemente podem ter se desenvolvido as diferentes línguas singulares, como salto é delas comum, em contraposição à comunicação por sinais dos animais: já seus elemen-

te, die Wörter, sind nicht wie jene unformatierten, unformulierbaren Zeichen, mit denen sich die Tierwelt in ihrer passiven Anpassung verständigt, vor allem an das konkrete hic et nunc etwa einer Gefahr gebunden, sondern drücken, soweit dies damals überhaupt erkennbar war, stets bereits eine als allgemein gemeinte Gattungsmäßigkeit ihrer Objekte aus, d. h. sie sind in den Tatsachen, auf die sie reagieren, spontan auf deren vorerst unmittelbar wahrnehmbare kategorielle Wesenheit orientiert. Darum kann sprachlich unmittelbar, in den Wörtern überhaupt nur die Gattung, die Tendenz zum Kategoriellen zum Ausdruck gelangen. Das ist bereits in der allerprimitivsten Sprache der Fall, und ihre Entwicklung geht, schon in »prähistorischen« Zeiten in die Richtung, diese Tendenz auf das Kategoriell-Gattungsmäßige, d. h. diese abstraktive Beschaffenheit der Wörter nur noch zu steigern. Um aber den Sprung richtig, also nicht als »Wunder«, als Sprung ins »Etwas« aus einem »Nichts« anzusehen, muß bemerkt werden, daß auch die tierische Zeichen-»Sprache« nie bloß Einzelnes, sondern stets auch Gattungsmäßiges zum Ausdruck bringt. Die durch den Sprung entstandene höhere Abstraktion macht es allerdings erst möglich, die so entstehenden Zeichen der Gegenstände und Prozesse als einheitliche Aussagenkomplexe zu synthetisieren, die einzelnen Zeichen von einem annähernden »Vorstellungs«niveau auf das der Annäherung an den Begriff zu erhöhen. Wenn auf höheren Entwicklungsstufen der Gesellschaft, in denen aus den Einzelnen bereits Individualitäten mit individuellen Formen der Praxis, mit dem Bedürfnis auch dies im Zusammenleben der Menschen zum Ausdruck zu bringen, entstehen, wird diese Abstraktheit der Sprache oft bewußt und kann sogar zum Gegenstand ihrer Kritik werden. Wir verweisen nur auf Schillers Epigramm »Die Sprache«, worin es heißt:

> »Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen?
> *Spricht* die Seele, so spricht, ach! schon
> die *Seele* nicht mehr.«

Dieser Ausspruch, der in der Neuzeit keineswegs allein steht, sei nur als stimmungshaft-aufrichtige, wenn auch historisch vielfach ungerechte Reaktion auf die von der Praxis diktierte notwendige Abstraktheit (Gattungsbezogenheit) der Sprache angeführt. Denn, gerade die Totalität der menschlichen Praxis, nicht bloß die isoliert betrachtete Sprache, zeigt, was Schiller aus seiner eigenen Tätigkeit auch wissen mußte, daß von Anfang an im dichterischen Sprachausdruck eine Tendenz auf größere Nähe zur Konkretheit des Lebens ebenfalls erstrebt wurde, freilich ohne damit auf den Ausdruck der Gattungsmäßigkeit verzichten zu müssen und zu können, daß diese Entwicklung in der Dichtkunst eine spezifische Intention auf die Besonderheit als Medium hervorgebracht hat.

tos, as palavras, não são como aqueles sinais não formulados e não formuláveis com os quais o mundo animal, em sua adaptação passiva, comunica-se, que, antes de tudo são ligados ao concreto *hic et nunc*, por exemplo, a um perigo, mas expressam, na medida do que então era, em geral, reconhecível, sempre já uma pensada generidade geral dos seus objetos, *i.e.*, são orientadas, nos fatos, a reagir espontaneamente à essencialidade categorial do, no momento, imediatamente discernível. Por isso, imediato linguisticamente, nas palavras em geral, é expresso apenas o gênero, a tendência ao categorial. Esse já é o caso nas línguas mais primitivas, e o seu desenvolvimento conduz, já nas épocas »pré-históricas«, na direção desta tendência ao genérico-categorial, *i.e.*, esta qualidade abstrativa das palavras só se intensifica. Para examinar corretamente o salto, portanto, não como »milagre«, como um »algo« surgido de um »nada«, tem de ser comentado que também a »linguagem«-de-sinais dos animais não expressa jamais o singular, mas também sempre o genérico. A abstração mais elevada que surge pelo salto, certamente pela primeira vez, torna possível sintetizar os sinais, surgidos dos objetos e processos como complexos enunciativos unitários, a elevar os sinais singulares de um nível-de-»ideação« (*Vorstellung*) aproximado ao conceito. Quando, em patamares mais elevados de desenvolvimento da sociedade, nos quais surgem as já singulares individualidades com formas individuais de práxis, com a necessidade também de as expressar na vida conjunta dos seres humanos, essa abstratividade da linguagem com frequência torna-se consciência e pode, até mesmo, tornar-se objeto de sua crítica. Remeteremos apenas ao epigrama de Schiller »A linguagem«, em que diz:

> »Por que o espírito vivo não pode aparecer para o espírito?
> Porque, assim que a alma *fala*, ah!
> a *alma* já não fala mais.«[336]

Que essa máxima, de maneira alguma única no período moderno, seja citada apenas como reação do sincero-estado-de-espírito, embora em muitos casos historicamente injustificada, à necessária abstratividade (relacionalidade ao gênero) ditada pela práxis à linguagem. Pois, precisamente a totalidade da práxis humana, não apenas a linguagem isoladamente considerada, mostra o que Schiller, pela sua própria atividade, deveria saber, ou seja, que, do mesmo modo, desde o início na expressão linguística literária visava-se uma tendência à maior proximidade à concretude da vida sem, todavia, com isso, ter de ou poder renunciar à expressão da generidade, que esse desenvolvimento da arte literária produziu uma intenção específica à particularidade como *medium*.

336 {Nota da tradução} Scarponi (p.262), Monville (p.320). e Vaisman (p.297) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.255) e em Benseler.

Da diese Frage in meinen Schriften zur Ästhetik eingehend behandelt wurde, kann ich mich hier auf diesen Hinweis beschränken.[337]

Es ist also die Praxis, die das Alltagsleben der Menschen mit ihrer bewußten Vorbereitung und Durchführung, aus der nicht nur die Sprache, sondern allmählich auch die Wissenschaft entsteht, verbindet. Es ist jedoch ebenfalls die Praxis, die ihr unvermeidliches Gerichtetsein auf die kategorielle Beschaffenheit des Seins in die Richtung auf Philosophie weitertreibt und zugleich kontrolliert. So sehr sich Wissenschaft und Philosophie in ihrem unmittelbaren Erkenntnisgegenstand unterscheiden, so sehr sie deswegen einander sehr kritisch, ja gegensätzlich gegenüberstehen können, so sehr haben sie letzten Endes ein gemeinsames Erkenntnisziel: die Wege der Praxis in einem immer höheren, immer gesellschaftlicheren Sinne der Gesellschaftlichkeit zu klären, d. h. die Aktivitäten der Menschen immer eindeutiger auf die kategorielle Beschaffenheit der Totalitäten, der Totalität des Seins zu orientieren. Daß dabei — der Regel nach — die Wissenschaft einen Weg von der unmittelbaren Seinsgegebenheit zum kategoriellen Verallgemeinern, die Philosophie — gleichfalls in der Mehrzahl der Fälle—von den Kategorien ausgehend den Weg zum Begreifen des jeweiligen Seins (und seiner Entwicklungsrichtung) sucht, kann zwar in konkreten Fällen zu Kontroversen führen, darf aber die wesentliche innere Zusammengehörigkeit, das permanente Aufeinanderangewiesensein beider Tendenzen zum Bewußtmachen der Praxis und ihrer Objekte nicht verdecken. Eine apriorische Überlegenheit existiert dabei nicht. Es gibt wechselseitige Korrekturen, bei denen bald der eine, bald der andere Teil die Tendenz zum Richtigen vertritt. Da wir in früheren Zusammenhängen bereits darauf hingewiesen haben, wie wissenschaftliche Entwicklungen Vorurteile der Philosophie korrigieren können, sei hier eine ebenso richtige Feststellung von Engels über dieses Verhältnis im 17.-18. Jahrhundert angeführt: »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.«[338]

Die große methodologische Tat von Marx ist nun, daß er diesen objektiv unerläßlichen, aber bis jetzt nie verwirklichten Kooperationszusammenhang von Wissenschaft und Philosophie, indem er beide auf die notwendige prozessierende Zusammengehörigkeit von Sein, Kategorien, Praxis und Erkenntnis, auf die sie gemeinsam fundierende generelle Historizität zurückführte, diesen Kräftekom-

337 {Nota da tradução} No manuscrito (p.256) inicia-se aqui um parágrafo que não foi assinaldo nem por Benseler nem por Scarponi (p.262). Vaisman (p.297) e Monville (p.320) seguiram a Benseler e Scarponi.

338 {138} Anti-Dühring, MEGA, S. 486.

Já que essa questão foi tratada detalhadamente em meus escritos sobre estética, posso aqui me limitar a essa indicação.

Portanto, é a práxis que enlaça a vida cotidiana dos seres humanos com sua preparação e implementação consciente, da qual surge, não apenas a linguagem, mas, gradativamente, também a ciência. E, todavia, é igualmente a práxis que impulsiona e ao mesmo tempo controla, na direção da filosofia, o seu inevitável ser-dirigido à qualidade categorial do ser. Por mais que ciência e filosofia se diferenciem no seu objeto imediato de conhecimento, por mais que possam por isso mutuamente confrontar-se muito criticamente, mesmo confrontar-se antagonisticamente, ainda assim, por último, possuem uma finalidade de conhecimento em comum: esclarecer os percursos da práxis para uma práxis cada vez mais elevada, cada vez mais social no sentido da socialidade, *i.e.*, orientar as atividades dos seres humanos sempre mais nitidamente à qualidade categorial da totalidade, da totalidade do ser. Que a ciência — comumente — busque uma via da dadidade-ontológica imediata à generalização categorial e que a filosofia — igualmente na maior parte dos casos — busque a via das categorias à compreensão do respectivo ser (e sua direção de desenvolvimento), pode, de fato, conduzir a controvérsias em casos concretos, mas não pode velar, contudo, a inerente conexidade essencial, a permanente ser-dependente-uma-da-outra de ambas as tendências para com o fazer-se-consciente da práxis e de seus objetos. Uma superioridade apriorística, aqui, não existe. Há correções recíprocas pelas quais ora uma, ora outra, representa para a outra parte da tendência ao correto. Já que, sobre isso, já indicamos, em conexões anteriores, como o desenvolvimento científico pode corrigir preconceitos da filosofia, citamos aqui uma igualmente correta constatação de Engels acerca dessa relação nos séculos 17-18: »É altamente honroso para a filosofia daqueles tempos que ela não se deixava enganar pela situação limitada dos conhecimentos naturais de seu tempo, e que — desde Espinosa aos grandes materialistas franceses — ela insistisse em esclarecer o mundo por si mesmo, deixando à ciência natural futura a justificação no detalhe.«[339]

O grande ato metodológico de Marx é que ele moveu ao ponto central da metodologia de toda práxis e do conhecimento que a acompanha e que a promove, esse complexo de forças, a conexão de cooperação, objetivamente imperativa mas, até hoje, jamais realizada, entre ciência e filosofia na medida em que remete ambas à necessariamente processual conexidade de ser, categoriais, práxis

339 {138} Anti-Dühring, MEGA, S. 486. {Nota da tradução} O texto faz parte do material preparatório do Anti-Dühring que não consta nas edições em língua portuguesa.

plex in den Mittelpunkt der Methodologie einer jeden Praxis und der sie begleitenden und fördernden Erkenntnis rückte. Damit wird — auf Basis der allgemeinen Geschichtlichkeit, auf der Seinsmäßigkeit der Kategorien, der Praxis als Organ ihrer Erfassung — die alte Entgegensetzung von Wissenschaft und Philosophie aufgehoben. In den auf Praxis, in den auf ihr objektives und subjektives Bewußtwerden basierten gedanklichen Eroberungen (Beherrschungen) der seienden Umwelt des Menchen gibt es objektiv keine Schranken, die das Sein von seiner kategoriellen Beschaffenheit übergangslos trennen könnten. Die Erkenntnis mag von der unmittelbaren Gegebenheit der Phänomene zu ihrem kategoriellen Begreifen oder von diesem zu jener fortschreiten, es handelt sich immer um denselben Seinsprozeß auf der einen Seite, auf der anderen um eine — letzthin, freilich nur letzthin — einheitliche menschliche Praxis, die sich historisch immer mehr imstande setzt, die wesentlichen Seinsbestimmungen des — gerade in ihrer Seinshaftigkeit — bei allen Differenzierungen einheitlichen Seins aufzudekken. Ist einmal diese irreversible Prozeßhaftigkeit des Seins (in allen ihren Bestimmungen) als Grundlage der menschlichen Praxis und der aus ihr entwachsenden Erkenntnis des Seins für die Menschheit bewußt geworden, so muß, ohne ihre Unterscheidungen annullieren zu wollen, jede chinesische Mauer, die zwischen Wissenschaft und Philosophie im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung errichtet worden ist, in den Zustand der Abreißbarkeit geraten.

Diese Einsicht hat allerdings eine langwierige Vorgeschichte. Auch deren Erkenntnis setzt die uns bereits wohlbekannte Charakteristik der menschlichen Aktivitäten voraus: »Sie wissen das nicht, aber sie tun es.« Dementsprechend ist die menschliche Praxis zwar in ihren konkret-realen Zielsetzungen und Durchführung eine bewußte. Will der Mensch der Steinzeit ein Beil herstellen, so muß er sich die Funktionen, die möglichen Formen etc. des Beils, bestimmte Handgriffe des Schleifens, etc. bewußtmachen. Das ist ja gerade der Sprung aus der biologisch determinierten Seinssphäre in die der Gesellschaftlichkeit. Daraus folgt jedoch bei weitem nicht, daß die dabei für eine solche Praxis unerläßliche Bewußtheit für den Menschen dieser Entwicklungsstufe als solche ebenfalls bewußt werden müßte. Die konkreten Arbeitserfahrungen, die ja ebenfalls einen praktisch bewußten Charakter haben müssen, um funktionieren, um eventuell praktisch erweitert werden zu können, besitzen diese Bewußtheit bloß in bezug auf den konkreten Prozeß der Praxis selbst, nicht in bezug auf die Genesis und Beschaffenheit jenes Bewußtseins, dessen konkret-praktische Erscheinungsweisen sie de facto sind.

Dieses Nichtwissen dessen, was täglich zu erfüllende und tatsächlich erfüllte Lebensfunktion der Menschen war, war auf anfänglichen Entwicklungsstufen

e conhecimento a partir da comum historicidade geral que as funda. Com isso, está superada a velha contraposição entre ciência e filosofia — com base (*Basis*) na historicidade geral, da ontologicidade das categorias, da práxis como órgão de sua apreensão. Nas conquistas (domínio) intelectuais do mundo ambiente existente do ser humano, baseadas na práxis, no tornar-se subjetiva e objetivamente consciente, não há objetivamente nenhum limite que possa separar sem transição[340] o ser de sua qualidade categorial. O conhecimento pode progredir da dadidade imediata dos fenômenos à sua apreensão categorial ou, desta para aquela, trata-se sempre do mesmo processo ontológico, de um lado e, de outro, de uma — por último, claro que apenas por último — unitária práxis humana, a qual, historicamente, põe-se sempre mais capaz de desvelar as determinações ontológicas essenciais de um ser — precisamente em sua ontologicidade —, apesar de todas as diferenciações, unitário. Uma vez tornada consciente para a humanidade a irreversível processualidade do ser (em todas as suas determinações), como base da práxis humana e do conhecimento do ser dela surgido, sem desejar anular as suas diferenças, toda muralha chinesa entre a ciência e a filosofia erigida no percurso do desenvolvimento social, tem de encontrar-se em condição de destrutibilidade.

Esse discernimento tem, todavia, uma prolongada pré-história. Também seu conhecimento pressupõe a já bem conhecida característica das atividades humanas: »Não sabem, mas fazem.« Correspondentemente, a práxis humana, de fato, em suas posições de finalidade e modos de implementação real-concretos, é uma práxis consciente. Se o ser humano da Idade da Pedra deseja produzir um machado, então tem de se fazer consciente das funções, das formas possíveis, etc., do machado, de determinados gestos para burilar, etc. Esse, precisamente, já é o salto da esfera ontológica determinada biologicamente para a esfera da socialidade. Do que amplamente não decorre, todavia, que, enquanto tal, a conscienciosidade imperativa para uma tal práxis para os seres humanos nesse estágio de desenvolvimento igualmente tenha de tornar-se consciente. As concretas experiências de trabalho que devem já ter, também, um caráter consciente na prática para poderem funcionar e, eventualmente, na prática se ampliar, possuem essa conscienciosidade apenas em relação ao próprio processo concreto da práxis, não em relação à gênese e qualidade daquela consciência, da qual são, de fato, modos prático-concretos de manifestação.

Esse não-saber, que era uma função da vida do ser humano a ser diariamente atendida e que era diariamente atendida, não era de maneira alguma

340 {Nota da tradução} A expressão »übergangslos« recebeu distintas (sublinhadas) traduções. Preferimos a mais literal, mas pode não ser a melhor opção. Scarponi (p.263) »Nella conquista (padronanza) intellettuale dell'ambiente essente dell'uomo basata sulla prassi, sull'oggettivo e soggettivo divenir consapevole di quest'ultima, non vi sono barriere oggettive che separino in assoluto l'essere dalla propria costituzione categoriale.« Vaisman (p.298): »Nas conquistas (domínio) intelectuais do ambiente existente do ser humano baseadas na práxis, na sua conscientização objetiva e subjetiva, não há limites, objetivamente, que possam separar claramente o ser de sua constituição categorial.« Monville (p.321): »Dans les conquêtes (maîtrises) intellectuelles de l'environnement existant de l'homme fondées sur la praxis, sur sa prise de conscience objective et subjective, il n'y a pas, objectivement, de barrières qui puissent séparer dans l'absolu l'être de sa nature catégorielle.«

keineswegs eine isolierte Tatsache: Im Gegenteil. Es handelte sich in der damaligen Praxis stets erst um einen objektiv wie subjektiv ganz engen Lebenskreis, der zwar eine gewisse Bewußtheit in der eigenen unmittelbaren Aktivität und ihren gleichfalls unmittelbaren Umständen sein eigen nennen konnte, dieser war jedoch in einer unübersehbaren und unergründlich scheinenden Umwelt eingeschlossen, über deren Beschaffenheit auf dieser Stufe keinerlei richtige Einsicht entstehen konnte, an deren Bewältigung der Mensch im allergünstigsten Fall bloß mit Denkmitteln des Analogisierens heranzutreten fähig war. Zweifellos spielt das analogische Denken auch in der beherrschten Lebenssphäre, die enger oder loser mit der Sphäre der Arbeit zusammenhing, gleichfalls eine nicht unbeträchtliche Rolle, es wurde aber hier im Rahmen der konkreten Praxis doch ununterbrochen von deren Ergebnissen kritisch korrigiert und so allmählich in der Richtung auf eine — als solche nicht unbedingt bewußte — Kausalerkenntnis weitergebildet.

Völlig anders mußt[341]e jedoch die Lage dort sein, wo es sich um die grenzenlose Sphäre des so nicht beherrschbaren Seins handelte, wo eine derartige Kontrolle des Analogisierens unvermeidlich fehlen mußte. Ohne hier auf die sehr komplizierten Probleme dieser Entwicklung eingehen zu können, kann nur bemerkt werden, daß zu dieser unbeherrschten und darum auch durch die in der konkreten Praxis gewonnenen Erkenntnisse nicht beherrschbaren ungeheuren Lebenssphäre auch alles gehörte, was den Menschen selbst — objektiv — durch Arbeit, Sprache, Gesellschaftlichkeit etc. aus der stummen Gattungsmäßigkeit seines früheren Tierseins heraushob. Es ist also kein Wunder, daß das Dasein, die Funktionsart der eigenen — in Arbeit, Arbeitsteilung etc. — angewendeten, darin, aber nur darin erprobt funktionierenden, sonst außerhalb der unmittelbaren Arbeitserfahrungen äußerst beschränkten eigenen Bewußtheit, eigenen Denkenkönnens gleichfalls, sogar in hervorragender Weise, dieser nicht beherrschten, ja deshalb auch gedanklich nicht beherrschbaren Welt angehörte.

Die Unmittelbarkeit der Arbeitserfahrungen, deren überwältigende Mehrzahl eben in der unmittelbaren Praxis erzielt wurde, war mit ein Motiv für die Dominanz der Tradition, der Autorität der erfahrenen Alten etc. verbunden. Auch das trug wesentlich dazu bei, daß die Arbeitserfahrungen sich zwar für oft sehr lange Zeitabläufe fixierten, jedoch ihre Entstehung selbst, als praktischer Akt in Vergessenheit geraten konnte. Schon das eröffnet die Möglichkeit dafür, was die Entfremdungsweisen der Anfänge der Entwicklung sehr weitgehend charakterisiert, daß die Menschen der Anfangszeit bestimmte Formen der praktischen Bewältigung ihrer eigenen Umwelt, die sie seinerzeit fraglos durch eigene Praxis vollzogen haben, nunmehr als Gaben aus einem irgendwie vorgestellten Jenseits

341 {Nota da tradução} No manuscrito (p.258) há uma sinalização que não é claro se tratar-se-ia ou não de início de um novo parágrafo. Benseler preferiu iniciar um novo parágrafo, ao contrário de Scarponi (p.265). Vaisman (p.300) e Monville (p.322) seguiram Scarponi.

um fato isolado nos patamares iniciais de desenvolvimento: ao contrário. Tratava-se, na práxis de então, sempre de um círculo de vida de todo estreito, tanto objetiva quanto subjetivamente, do qual de fato, pode-se nomear uma certa conscienciosidade nas próprias atividades imediatas e nas igualmente imediatas circunstâncias, a qual era todavia fechada em um mundo ambiente imensurável e inescrutável, de cujas qualidades nesse patamar não poderia emergir qualquer discernimento correto, de cujo domínio os seres humanos, na maioria dos casos, eram capazes de abordar meramente com os meios do analogizar do pensamento. Sem dúvida, mesmo na esfera já dominada da vida, o pensamento analógico desempenha, mais ou menos conectado com a esfera do trabalho, da mesma maneira, um papel não insignificante; todavia, aqui, na moldura da práxis concreta é criticamente corrigido ininterruptamente pelos seus resultados e, portanto, paulatinamente prossegue na direção de um conhecimento causal — enquanto tal não incondicionalmente consciente.

Todavia, inteiramente outra tem de ser a situação onde se trata da esfera ilimitada do ser ainda não dominado, em que um tal controle do analogizar tem de, inevitavelmente, estar ausente. Sem poder aqui adentrar aos processos muito complicados desse desenvolvimento, pode apenas ser comentado que pertence a essa enorme esfera da vida não dominada e, por isso, não dominável pelos conhecimentos obtidos na práxis concreta, também tudo o que elevou o próprio ser humano — objetivamente — para além da generidade muda do seu ser animal precedente através do trabalho, da linguagem, da socialidade, etc. Nenhuma maravilha, portanto, que a existência, o tipo de funcionar da própria — no trabalho, na divisão do trabalho, etc.—, nisto, mas apenas nisto, funcionantemente comprovada, ao contrário, fora das experiências imediatas do trabalho, limita extremamente a própria conscienciosidade e, igualmente, do poder pensar (*Denkenkönnens*), mesmo do melhor modo, pertenceu a esse mundo não dominado, por isso também não dominável, pelo pensamento.[342]

A imediaticidade das experiências de trabalho, cuja imensa maioria era igualmente obtida na práxis imediata, estava ligada ao motivo do domínio da tradição, da autoridade, dos anciãos experientes, etc. O que essencialmente dava suporte a que as experiências de trabalho se fixassem mesmo por períodos muito longos de tempo, enquanto sua própria origem, enquanto ato prático, pudesse cair no esquecimento. Já isso abria a possibilidade aos modos de alienação, muito amplamente característicos dos inícios do desenvolvimento, pelo qual os seres humanos dos primórdios costumavam considerar determinadas formas de domínio prático de seu próprio mundo ambiente que eram executadas através da, a seu tempo inquestionável, própria práxis, como dádivas de um,

342 {Nota da tradução} Passagem confusa e, no manuscrito (p.258), de difícil leitura. Benseler e Scarponi a transcreveram de modo distinto, colocamos grifada a diferença. Scarponi (p.265): »Nessuna meraviglia per ciò che l'esistenza concreta, il modo di funzionare, della propria consapevolezza applicata (nel lavoro, nella divisione del lavoro, ecc. e qui, ma solo qui, verificata nel suo funzionamento, e invece estremamente circoscritta al di fuori delle esperienze lavorative immediate), della propria capacità di pensiero appartenesse anche, e persino in termini rilevanti, a questo mondo non dominato, anzi anche per questo intellettualmente non dominabile.« Monville seguiu a versão de Scarponi (p.323): »Il n'est donc pas étonnant que l'existence, le mode de fonctionnement de cette conscience appliquée (dans le travail, dans la division du travail, et ici, mais seulement ici, éprouvée dans son fonctionnement, et en revanche extrêmement circonscrite en dehors des expériences de travail immédiates), de sa capacité de pensée aient aussi fait partie, au plus haut degré, de ce monde non maîtrisé et, précisément pour cette raison, non maîtrisable intellectuellement.« Vaisman (p.300), a de Benseler, acrescentando contudo o que se segue grifado: »Portanto, não é de se admirar que a existência, o modo de funcionar do próprio conhecimento – no trabalho, na divisão de trabalho, etc. – que aqui e somente aqui era submetido à prova no seu funcionamento, e fora das experiências imediatas do trabalho era extremamente limitado, o mesmo acontecendo com a própria capacidade de pensar, que pertencia em grande parte a esse mundo não dominado, e por isso mesmo não intelectualmente dominado.«

zu betrachten pflegten. (Wir haben bereits in anderen Zusammenhängen auf die so wichtige Frage, wie das Beherrschen des Feuers hingewiesen; aber noch sehr späte Mythen sprechen davon, wie bestimmte Formen der Arbeit als »Gottesgaben« an die Menschen entstanden sind.) Bei solchen Einstellungen zur eigenen Praxis kann es nicht mehr überraschen, daß die Menschen ihre eigene Bewußtheit, die sie in den teleologischen Setzungen der Arbeit aus der Natur heraushebt, sie zu Bestandteilen des so neu entstehenden gesellschaftlichen Seins macht, zwar als gegensätzliche Einstellung zur biologisch determinierten Natur wahrzunehmen imstande sind, jedoch in dieser Gegensätzlichkeit gleichfalls eine Wirkung transzendenter Mächte erblicken. Da die Menschen der anfänglichen Entwicklungsstufen (und auch noch lange danach) außerstande waren, ihr eigenes gesellschaftliches Sein in seiner Genesis, in seiner Historizität sich auch nur vorzustellen, d. h. daß sie außerstande waren, die eigene Praxis und das daraus entstehende Bewußtsein zur Grundlage ihres eigenen Weltbildes zu machen, mußte die erste wichtige Form der menschlichen Entfremdung entstehen: die Menschen übertrugen Genesis, Wesen, Funktionen ihres eigenen Seins auf transzendente Mächte, deren Beschaffenheit sie, anfangs sehr simpel, später gedanklich immer raffinierter aus Analogieschlüssen ihres eigenen Daseins aufbauten. Aus der teleologischen Arbeit der Menschen entstand die Entfremdungsweise der von transzendenten Mächten geschaffenen Welt und in ihr des von ihnen geschaffenen Menschen selbst.[343] Auf die Details können wir hier nicht eingehen, wir müssen uns mit dieser, sicher allzu allgemeinen Grundcharakteristik begnügen.

Die Entwicklung der menschlichen Praxis hat schon relativ früh zu kritischen Betrachtungen dieser anfänglichen Form der religiösen Entfremdung geführt. Eine herrschende Allgemeinheit konnten diese aber erst in der Renaissance und ihren ideologischen Folgen erlangen. Mit Descartes› »cogito ergo sum« setzt die Tendenz ein, diese Urform der Entfremdung im Denken der Welt (mit allen ihren Folgen für die Auffassung der Menschen, seiner Praxis, seiner Gattungsmäßigkeit etc.) durch eine fortschrittlichere, zeitgemäßere Weise, die aber doch eine Entfremdung bleibt, abzulösen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Entstehung des Kapitalismus, wie wir wissen, der ersten Formation, in der die gesellschaftlichen Momente in einer relativ herrschenden, die Überreste des »Naturhaften« immer mehr zurückdrängenden Weise zur Geltung gelangen, mit dieser gedanklichen Umwälzung nicht zufällig historisch zusammenfällt. Von unserem gegen-

343 {139} In der Schöpfungsgeschichte des alten Testaments geht z. B. dieses Analogisieren so weit, daß dem allmächtigen Gott nach der Schöpfung der Welt sogar ein Tag des Ausruhens analogisierend zugesprochen wurde.

de algum modo representado, além. (Já nos referimos em outras conexões à importante questão acerca do controle do fogo; contudo, mitos ainda mais antigos narram como determinadas formas de trabalho surgiram de »dádivas divinas« aos seres humanos). Por tais atitudes para com sua própria práxis, não pode mais ser surpreendente que os seres humanos sejam capazes de discernir a sua própria conscienciosidade, a qual, nas posições teleológicas do trabalho, eleva-os acima da natureza e os faz componentes do ser social recém-surgido, de fato, uma atitude oposta à biológica determinada pela natureza, contudo, da mesma maneira, enxerguem nessa opositividade um efeito de poderes transcendentes. Já que os seres humanos nos patamares de desenvolvimento iniciais (e também muito depois disto) eram incapazes sequer mesmo de representar seu próprio ser social em sua gênese, em sua historicidade, *i.e.*, eram incapazes de fazer de sua própria práxis e da consciência que dela surge a base de sua própria imagem de mundo, tinha de emergir a primeira forma importante da alienação humana: os seres humanos transferiam a gênese, a essência, o funcionar do seu próprio ser a poderes transcendentes, cuja qualidade, no início muito simples, depois construídas intelectualmente cada vez mais refinadas a partir de analogismos de sua própria existência. Do trabalho teleológico do ser humano surge o modo de alienação de um mundo criado por poderes transcendentes e, nele, do próprio ser humano por eles criado.[344] Não podemos aqui entrar nos detalhes, temos de nos satisfazer com tais características básicas por demais gerais.

O desenvolvimento da práxis humana já muito cedo conduziu a observações críticas acerca dessa forma inicial de alienação religiosa. Contudo, apenas no Renascimento, e em suas consequências ideológicas, puderam alcançar uma generalidade dominante. Com o »*cogito ergo sum*« de Descartes coloca-se a tendência a substituir essa forma originária de alienação no pensamento do mundo (com todas suas consequências para a visão do ser humano, de sua práxis, de sua generidade, etc.) por um modo mais avançado, atualizado que, contudo, permanece uma alienação. Não está sujeito a qualquer dúvida que o surgimento do capitalismo, como vimos, a primeira formação em que os momentos sociais alcançam uma validade relativamente dominante, que afasta sempre mais os resquícios de »naturalidade«, coincide, não por acaso, com esse revolvimento intelectual. Do nosso ponto de

344 {139} Na história da criação do Velho Testamento, p. ex., esse analogizar chega, até mesmo, a premiar, analogamente, o Deus onipotente com um dia de descanso após a criação do mundo.

wärtigen Standpunkt könnteman sagen: die Erkenntnistheorie löst die Theologie ab, d. h. statt den kategoriellen Aufbau der Wirklichkeit auf die schöpferische Teleologie eines transzendenten, vollkommenen Wesens (oder auf mehrere, relativ vollkommenere) zurückzuführen, wird der im zunehmenden Maße als ungeschaffen, als unveränderlich-ewig vorgestellten Welt ein gleichfalls ohne Genesis vorgestelltes Denken gegenübergestellt. Statt also das objektive Geschick der Welt mit dem Willen des transzendenten Wesens zu konfrontieren, konzentriert sich die Fragestellung der Philosophie immer mehr darauf: mit welchen Mitteln, mit welcher Selbstkontrolle vermag das Denken die Welt in einer richtigen, konsequenten, ihr angemessenen Weise zu beherrschen. Idealismus und Materialismus kämpfen allerdings gerade in dieser Periode ihre großen Kämpfe aus. Und es ist natürlich für die Entwicklung des Denkens von höchster Wichtigkeit, ob die die Wirklichkeit aufbauenden und organisierenden Kategorien als im Sein selbst fundiert und im Denken erkannt oder vom Denken der Wirklichkeit aufgeprägt gedacht werden. Die Dualität von Denken und Sein, die Unableitbarkeit des denkerischen Prinzips aus dem Sein und damit das erkenntnistheoretische Prinzip als Mittelpunkt der philosophischen Methode bleibt aber doch — im wesentlichen — unterschüttert. Um so mehr, da als polemisches Gegenstück zur Theologie, das Prinzip der letzthinnigen Ewigkeit und wesentlichen Unveränderbarkeit des Universums das Weltbild der Theologie zu ersetzen berufen schien. So kann die Totalität des Wirklichen selbst bei einem dem philosophischen Materialismus relativ nahestehenden großen Denker wie Spinoza »deus sive natura« heißen und neben der Ausdehnung (Materialität) auch das Denken als Attribut besitzen. Daß einzelne wissenschaftliche Forschungen allmählich die Historizität, die Prozeßhaftigkeit des Seins faktisch aufgezeigt haben, haben wir an anderer Stelle bereits hervorgehoben. Solche noch so wichtigen Forschungen konnten jedoch die allgemein herrschende philosophische Priorität der Erkenntnistheorie (die Selbsterkenntnis des ungewordenen Denkens) nicht erschüttern. Um so weniger, als, wie wir es an anderer Stelle anzudeuten versuchten, diese Priorität des Erkenntnistheoretischen gar nicht so selten auch die ideologische Funktion erhielt, die ökonomische Entwicklung des Kapitalismus, deren Ausdruck dieses Denken letzten Endes war, mit den herrschenden Religionsmächten irgendwie zu versöhnen, Konflikte vom Typus des Galileischen gegenstandslos zu machen. Diese Tendenz hatte zur Folge, daß im Gegenüberstehen von Sein und Denken, jenes oft bis zur Unerkennbarkeit, ja bis zur Unexistenz verblaßte, was besonders, seit der Kapitalismus nach den großen revolutionären Umwälzungen sich als herrschende Form der Gesellschaft konsolidierte, im Neukantianismus, Positivismus, Neopositivismus etc. dahin führte, daß für die Praxis brauchba-

vista atual, poderíamos dizer: a teoria do conhecimento substitui a teologia, *i.e.*, ao invés de reconduzir a estrutura categorial da realidade a uma teleologia criadora de uma essência perfeita, transcendente (ou mesmo a várias, relativamente perfeitas), confronta em medida crescente um mundo representado como não-criado, como eterno-imutável a um, igualmente sem gênese, pensamento representado. Ao invés, portanto, de confrontar o destino objetivo do mundo com a vontade de uma essência transcendente, a colocação do problema da filosofia cada vez mais se concentra nisso: com quais meios, com qual autocontrole, o pensamento é capaz de dominar o mundo em um modo correto, consistente, apropriado. É, claro, precisamente nesse período que idealismo e materialismo travam seus grandes combates. E, naturalmente, é da mais elevada importância para o desenvolvimento do pensamento se as categorias que estruturam e organizam a realidade são fundadas no próprio ser, e reconhecidas no pensamento ou se são supostamente impressas pelo pensamento sobre a realidade. Permanece — essencialmente — intactas a dualidade de pensar e ser, a indedutibilidade do princípio pensante a partir do ser e, como resultado, o princípio gnosiológico como ponto central do método filosófico. Ainda mais que o princípio da eternidade última e inalterabilidade essencial do Universo parecia convocado, como contraparte polêmica à teologia, a substituir a imagem de mundo da teologia. Portanto, a totalidade do próprio real, mesmo num grande pensador relativamente próximo ao materialismo filosófico como Espinosa, pode ser denominada »*deus sive natura*« e possuir, ao lado da extensão (materialidade), também o atributo do pensar. Que as pesquisas científicas singulares tenham, de fato, paulatinamente demonstrado a historicidade, a processualidade do ser, já indicamos em outro lugar. Por mais importantes, essas pesquisas, todavia, não puderam abalar o domínio filosófico geral da prioridade da gnosiologia (o autoconhecimento de um pensamento que não-deveio). Abalaram ainda menos porque, como tentamos indicar em outro lugar, essa prioridade do gnosiológico não tão raramente também recebeu a função ideológica de reconciliar, de algum modo, o desenvolvimento econômico do capitalismo, do qual esse pensamento era, por último, expressão, com os poderes religiosos dominantes, no tornar supérfluo os conflitos do tipo dos de Galileu. Essa tendência teve por consequência que, na contraposição de ser e pensamento, com frequência, o primeiro desvanecesse até a irrecognoscibilidade, até a inexistência, o que, em particular, desde que o capitalismo, após os grandes levantes revolucionários, consolidou-se como a forma dominante da sociedade, no neokantismo, no positivismo, no neopositivismo, etc., conduz a que

re Denkbestimmungen verschiedener Art in ihren Funktionen als Instrumente der erfolgreichen Manipulation der Wirklichkeit, zu allein der Wissenschaftlichkeit würdigen Gegenständen der Erkenntnis erhöht werden.

Natürlich hat diese Praxis bereits nur allerallgemeinste Züge mit der primitiven gemein; sie erhebt sich ja technisch auf ein viel höheres Niveau, als zur Zeit der größten geistigen Blüte des bürgerlichen Denkens auch nur zu ahnen möglich war. Und dennoch führt diese in allen ihren Einzelheiten so großartig rationalisierte Technik im Verhältnis des Menchen zur Wirklichkeit zu einem geistigen, einem menschlichen Rückschlag den vorangegangenen Phasen gegenüber. Indem nämlich die reale Praxis, sowohl als Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur, wie als Arbeitsteilung, als sich sozial durchsetzende Rückwirkung der Arbeit auf die Gattungsmäßigkeit des Menchen, den Menschen auf seine unmittelbare Partikularität zu reduzieren die objektive Tendenz hat. Diese Tendenz charakterisiert jede Manipulation mit vorwiegend ökonomisch-sozialen Mitteln teils in bewußter Weise (man denke an Ideologien wie die »Entideologisierung«, wie die »Informationstheorie« etc.), teils durch praktische Ergebnisse der generellen Manipuliertheit der Lebensführung selbst, die in den Menschen Handlungsmotive bevorzugt, fördert, ja hochzüchtet, die ihre Persönlichkeit, gerade bei Bewahrung eines Scheins der äußersten Differenziertheit auf die letzthin primitivsten Motive einer ausschließlichen Partikularität zurückführt und sie auf diesem Niveau zu perennieren mit Erfolg bestrebt scheint.

Es ist hier unmöglich, eine ausführliche Darlegung dieses Problemkomplexes selbst zu versuchen, besonders da ein großer Teil der empfindungsgemäß kritisierenden, ja rebellierenden Gegentendenzen sich in ihrer Opposition zwar empfindungsgemäß sehr heftig gegen die notwendigen menschlichen Folgen des Manipulationssystems wenden, jedoch gegenwärtig nur selten imstande sind, dessen Grundlagen theoretisch prinzipiell auch richtig zu durchschauen und diese nun von den Zentralfragen des Seins, seines kategoriellen Aufbaus, des gattungsmäßigen menschlichen Verhaltens dazu aus zu kritisieren.[345] Es fehlt eben, als erster Schritt, dazu, die Selbsterkenntnis der eigenen Lage als Partikularität, über die man sich zu erheben beginnen müßte, um die Probleme ihrer Überwindung

345 {140} Man denke etwa daran, daß zuweilen gutgemeinte kritische Vorschläge aufgetreten sind, die der Manipulationstechnik des gegenwärtigen hochentwickelten Kapitalismus die Forderung einer Verwandlung der Arbeit ins Spiel kritisch gegenübergestellt haben. Ein naiv abstrakter Analogieschluß, der zu Zeiten Schillers, ja auch Fouriers als subjektive, als Vorwegnehmen der Entwicklung versuchende Stellungnahme historisch verstehbar sein konnte, bei dem es jedoch heute offenkundig ist, daß er an den wirklichen Problemen vorbeigehen muß, ohne ihr Wesen auch aus noch so großer Ferne nur zu ahnen.

determinações do pensamento de diferentes tipos úteis para a práxis sejam elevadas, de maneira diversa, em suas funções como instrumento de exitosa manipulação da realidade, aos únicos objetos do conhecimento reconhecidos da cientificidade.

Naturalmente, essa práxis já tem em comum com a primitiva apenas traços os mais gerais; tecnicamente, eleva-se a um nível muito mais alto do que era possível sequer antever na época do grande florescimento espiritual do pensamento burguês. E, todavia, essa técnica, tão magnificamente racionalizada em seus detalhes, conduziu, ante às fases precedentes, a um retrocesso espiritual e humano na relação do ser humano com a realidade. Na medida em que a práxis real, quer como metabolismo da sociedade com a natureza, quer como divisão do trabalho, quer enquanto socialmente imposto efeito retroativo do trabalho sobre a generidade dos seres humanos, tem a tendência objetiva de reduzir o ser humano à sua particularidade (*Partikularität*) imediata. Essa tendência caracteriza toda manipulação com meios prevalentemente socioeconômicos, em parte de modo consciente (pense-se em ideologias como a da »desideologização«, como da »teoria da informação«, etc.), em parte pelos resultados práticos da geral manipulabilidade do próprio modo de vida, a qual favorece, promove e até mesmo cultiva nos seres humanos motivos de agir que, precisamente pela preservação de uma aparência de extrema diferenciabilidade, conduz sua personalidade de volta aos, por último, motivos mais primitivos de uma exclusiva particularidade e que parece almejar perenizá-lo com êxito nesse nível.

É aqui impossível mesmo tentar uma exposição detalhada desse complexo de problemas, particularmente porque uma grande parte das contratendências afetivamente críticas, mesmo rebeladoras, na sua oposição, de fato muito afetivamente veementes, voltam-se contra as necessárias consequências humanas do sistema de manipulação, todavia, atualmente apenas raramente são capazes de corretamente encarar teoricamente os princípios de suas bases e criticá-los a partir das questões centrais do ser, da sua estrutura categorial, dos comportamentos humanos genéricos.[346] Falta, como primeiro passo, até mesmo o autorreconhecimento de sua própria situação como particularidade (*Partikularitä*), acima da qual se deve começar a erguer-se para só então poder considerar

346 {140} Pense-se, por exemplo, nas sugestões críticas bem intencionadas que surgem, ocasionalmente, de contrapor à técnica manipulatória do capitalismo altamente desenvolvido do presente a demanda de uma transformação do trabalho em jogo. Um analogismo abstrato, ingênuo, que no tempo de Schiller, ou mesmo de Fourier, podia ser historicamente compreensível como opinião que tenta, subjetivamente, a antecipação do desenvolvimento, mas que, como é hoje evidente, deve passar ao largo do problema real, sem sequer suspeitar, mesmo à grande distância, de sua essência.

auch nur einigermaßen reell erwägen zu können. Eine solche Kritik und Selbstkritik der Partikularität fehlt heute noch fast vollständig und könnte auch dem Manipulationsmechanismus gegenüber als nur auf Bewußtheit gegründete Entschlossenheit noch keine zielstrebige Aktivität entgegenstellen. Dazu fehlen heute auch noch die ersten Ansätze. Es ist zur theoretischen Illustration dieser generellen Lage vielleicht nicht uninteressant, an die klare, geistvolle Schrift Hegels »Wer denkt abstrakt?« zu erinnern. Er nennt, den intellektualistischen Traditionen seiner Zeit entsprechend, die sein Verhalten zur Wirklichkeit bestimmten, die Partikularität »Unbildung« und in sehr witziger Weise das aus diesem Seinsniveau entspringende Denken »abstrakt«. Nun findet hier eine Frau die Eier der Verkäuferin faul. Ein Wutausbruch folgt, in welchem Persönlichkeit, Moral etc. der Kritikerin als das Verwerflichste des Verwerflichen erscheinen. »Kurz, sie läßt keinen guten Faden an ihr. Sie denkt abstrakt und subsumiert jene nach Halstuch, Mütze, Hemde u.s.f., wie nach den Fingern und anderen Partien, auch nach Vater und der ganzen Sippschaft, ganz allein unter das Verbrechen, daß sie die Eier faul gefunden hat. Alles in ihr ist durch und durch von diesen faulen Eiern gefärbt.«[347] Wenn man jetzt daran denkt, daß der partikulare Mensch unserer Tage in der Welt der Markt-»Information« (Annoncen) seine Weisheit, seine Überlegenheit in allen Lebensfragen damit »beweist«, daß er Gauloises-Zigaretten raucht etc., so haben wir geistig das genaue Gegenbild vor uns: alles wird, nach Hegel, den momentan-partikularen Interessen »subsumiert«. In dieser Nacht sind dann wirklich alle Kühe schwarz, alle Lebenslagen, Gedankenbestimmungen von derselben Couleur eines partikular-seichten Analogisierens beherrscht, das heute selbstredend nicht bei den Annoncen stehenbleibt, sondern auch die »höchste« und »strengste« Wissenschaft durchdringt. Darin ist alles, was keinem Manipulationsinteresse in die Quere kommt, gestattet. Oberflächliche Analogien, gegen welche die mittelalterliche Scholastik als strenge Wissenschaft vorkommen könnte, können weltberühmte Gelehrte ruhig aussprechen, ohne sich der Gefahr, verlacht zu werden, auszusetzen. Ein Beispiel mag genügen. Der international berühmte Physiker Pascual Jordan durfte folgende analogische Zusammengehörigkeit verkünden: es wäre möglich, »die Neigung der Materie zur Entropievermehrung, also Ordnungszerstörung, als physikalisches Spiegelbild oder auch als physikalischen Unterbau der Erbsünde zu betrachten«.[348] Es ist natürlich ein etwas groteskes Beispiel, aber die (oft von selbst sich

347 {141} Hegel: Jubiläumsausgabe Bd. XX, Stuttgart 1930, S. 449.

348 {142} Pascual Jordan: Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage, Oldenburg/ Hamburg 1963, S. 341.

realmente, sensatamente, o problema de sua ultrapassagem. Uma tal crítica e autocrítica da particularidade hoje falta quase completamente, e não poderia contrapor ao mecanismo de manipulação nenhuma atividade resoluta ainda que tão somente fundada na conscienciosidade. Hoje, disso, ainda faltam mesmo os primeiros sinais. Talvez não seja desinteressante, como ilustração teórica dessa situação geral, relembrar o escrito claro e espirituoso de Hegel, »Quem pensa abstratamente?«. Correspondendo às tradições intelectualistas de sua época, que determinaram seu comportamento para com a realidade, nomeia a particularidade (*Partikularität*) de incultura e, de maneira muito trocista, o pensamento que surge neste nível ontológico, de »abstrato«. Bem, uma mulher encontra os ovos da vendedora estragados. Segue-se uma explosão de ira em que a personalidade, moral, etc., da mulher que critica aparece como o mais abominável do abominável. »Em resumo, ela não lhe concede um fio de virtude. Pensa abstratamente e a julga, seu xale, gorro, camisa e assim por diante, bem como os dedos e outras partes, como também seu pai e toda a sua laia, apenas e unicamente pelo crime de ter encontrado os ovos podres. Tudo nela, de cabo a rabo, é tingido por esses ovos podres«[349]. Se pensa-se que o ser humano particular (*partikulare*) de nossos dias »prova« sua sabedoria, sua superioridade em todas as questões da vida no mundo da »informação«-mercado (propaganda), por fumar os cigarros Gauloises, etc., temos então espiritualmente a exata contraimagem defronte a nós: tudo, segundo Hegel, está »subsumido« aos interesses particulares-momentâneos. Nessa noite, realmente, todos os gatos são pardos, todas as condições de vida, as determinações do pensamento, são dominadas por uma mesma cor, um analogizar superficial-particular que, hoje, naturalmente, não se detém na propaganda, mas alcança mesmo a ciência mais »elevada«, mais »rigorosa«. Nela, tudo o que não se coloca no caminho do interesse da manipulação é permitido. Analogias superficiais, diante das quais a escolástica da Idade Média poderia parecer a ciência mais rigorosa, podem ser tranquilamente enunciadas por eruditos de fama mundial sem o perigo de serem ridicularizados. Um exemplo deve bastar. O internacionalmente renomado físico Pascual Jordan pôde anunciar a seguinte conexidade analógica: seria possível que »a inclinação da matéria para o aumento da entropia, portanto, para a destruição da ordem, pode ser considerada como uma imagem refletida, ou mesmo como estrutura física do pecado original.«[350] É, claro, um exemplo algo grotesco, mas as deduções

349 {141} Hegel: Werke (Jubilaumsausgabe), Vol. XX. Friedrich Frommann Stuttgart, 1930, p.449. {Nota da tradução} Vaisman (p.304) introduziu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.262), em Benseler, em Scarponi (p.269) e em Monville (p.327).

350 {142} Jordan: Der Naturwissenschaftler vor der religiosen Frage. Oldenburg, Hamburgo, 1963, p.341.

Marxisten nennenden Gelehrten) höchst ernsthaft und respektvoll diskutierten theologisch-physikalischen Ableitungen Teilhard de Chardins bleiben an leichtfertig-abstraktem Analysieren nicht weit dahinter zurück. Wenn eben das Sein aufgehört hat, im Denken der Welt eine kontrollierende Rolle zu spielen, wird eben alles möglich und alles Mögliche verwirklicht sich auch, wenn es ökonomisch-sozial-politisch machtvollen Strömungen der Zeit in den Kram paßt.

Es ist unbedingt notwendig, solche Grotesken als Grotesken zu sehen und zu bewerten, wenn man ernsthaft einen Ausweg aus dieser Lage sucht. Man darf aber auch nicht vergessen, daß es sich dabei nie um bloß individuell Groteskes handelt, daß dieses vielmehr von den herrschenden Gedankenbewegungen in konsequenter Durchführung ihrer Prinzipien hervorgebracht wird.

Es handelt sich dabei eben um das Eliminieren des Seins aus dem philosophischen Denken der Welt. Das ist, wie früher darauf hingewiesen wurde, das Produkt einer langen, schrittweise sich vollziehenden Entwicklung. Wenn der berühmte Mathematiker Poincaré seinerzeit erklärt hat, die wesentliche Differenz zwischen dem ptolemäischen und kopernikanischen System sei die verhältnismäßig größere mathematische Einfachheit von diesem jenem gegenüber, so war in einer formell streng wissenschaftlichen Weise, ohne noch direkt derartige Folgerungen zu ziehen, dieser Weg bereits beschritten: die einzig echte Kontrolle, das Sein — also hier die Frage, ob sich wirklich die Sonne um die Erde oder die Erde um die Sonne dreht — als Kriterium der Wahrheit einander widersprechender Theorien sollte aus der wissenschaftlichen wie aus der philosophischen Argumentation endgültig ausgeschaltet werden. Der Weg zum grotesken Analogisieren ohne Seinskontrolle war damit und mit ähnlichen Stellungnahmen eröffnet. Es mußte bloß die neue Phase der kapitalistischen Entwicklung, die der universellen Manipulation eintreten, damit — oft auf verschlungenen Wegen — deren ideologische Bedürfnisse das groteske Analogisieren erwecken und einflußreich werden ließen.

Selbstredend bleibt diese Wendung zur absoluten Herrschaft des Partikularen nicht bei Wissenschaft und Philosophie stehen. Die hier entstehenden Grotesken, die grotesken Mischungen der raffinierten Voraussetzungen mit menschlich partikularistischen Folgen zeigt sich in der Lebenstotalität von der ordinärsten Alltäglichkeit angefangen (die wir bei den Annoncen, in der »Markt-Information« täglich beobachten können) bis zur höchsten Geistigkeit. Indem die generelle Manipuliertheit des Alltagslebens nur die Alternative bringt: sich einfach, ordinär der herrschenden Partikularität anzupassen oder eine geistig »erhöhte«, den geistigen Bedürfnissen formell-dekorativ entsprechende, »interessante« exzentrisch scheinende Partikularität in sich auszubilden, die nach außen äußerst umwälzend erscheinen soll, innerlich jedoch sich der manipuliert-partikularen

físico-teológicas de Teilhard de Chardin, discutidas com a mais elevada seriedade e com pleno respeito (com frequência mesmo por eruditos que se denominam marxistas), não permanecem muito atrás no analisar abstrato-descuidado. Se mesmo o ser cessou de desempenhar um papel controlador no pensamento acerca do mundo, tudo se torna possível e todo possível se realiza, desde que se encaixe nas poderosas correntes político-socio-econômicas da época.

É incondicionalmente necessário enxergar e avaliar tal grotesco como grotesco, quando se busca seriamente uma saída para tal situação. Não se deve esquecer, também, que não se trata nunca de um mero grotesco individual, ao contrário, que este é produzido pela consistente implementação de seus princípios pelos movimentos de pensamento dominantes.

Trata-se, com isso da eliminação do ser do pensamento filosófico do mundo. O que, como já anteriormente indicado, é o produto de um desenvolvimento longo, o qual se realiza passo-a-passo. Quando o renomado matemático Poincaré declarou, na sua época, que a diferença essencial entre os sistemas ptolomaico e copernicano era a simplicidade matemática relativamente maior deste em relação àquele, em um modo formal rigorosamente científico, já se trilha esse caminho, ainda que sem dele tirar tais conclusões diretas: o único controle genuíno, o ser — aqui, portanto, a questão se realmente o Sol gira ao redor da Terra, ou a Terra ao redor do Sol — como critério de verdade de teorias entre si contraditórias, deveria ser definitivamente excluído da argumentação científica e filosófica. A via para analogizações grotescas, sem controle ontológico, estava, com essa e com outras tomadas de posição semelhantes, aberta. Teve apenas de adentrar a nova fase de desenvolvimento capitalista, a da manipulação universal, para que — frequentemente por caminhos emaranhados — suas necessidades ideológicas inspirassem o analogizar grotesco e permitissem que este se tornasse influente.

Evidentemente, essa virada para o domínio absoluto do particular (*Partikularen*) não se detém na ciência e na filosofia. Os grotescos que aqui emergem, a mistura grotesca de pressupostos refinados com consequências humanas as mais particulares (*partikularistischen*), mostra-se na totalidade da vida, iniciando-se da mais ordinária cotidianidade (que diariamente podemos observar nas propagandas, na »informação« do mercado) até a espiritualidade mais elevada. Na medida em que a manipulabilidade geral da vida cotidiana traz apenas a alternativa: simplesmente, ordinariamente, adaptar-se à particularidade (*Partikularität*) dominante, ou moldar (*auszubilde*) em si uma particularidade (*Partikularität*) espiritual »elevada«, que corresponda às necessidades espirituais decorativo-formais, que apareça excentricamente »interessante« que, do exterior, deve parecer extremamente subvertedora,

Welt in den für diese wesentlichen Fragen ebenfalls anpaßt, entstanden auf geistigen Gebieten die verschiedensten Formen einer solchen falschen Interessantheit. Wie die neue Richtung in der Parole »Entideologisierung« eine theoretische Zusammenfassung erhielt, so synthetisierte das Schlagwort der Ablehnung des XIX. Jahrhunderts ihre kulturell-menschlichen Tendenzen.[351] Schon um die Jahrhundertwende beginnt diese Entwicklung, indem sie einerseits in der (dem Schein nach) rein auf sich gestellten, möglichst unmittelbaren Exzentrizität des persönlichen Lebens die Befreiung des Individuums von der gesellschaftlichen Gebundenheit verherrlicht, eine Bewegung, die in der Gideschen »Action gratuite«, im Surrealismus, in den Anfangsformen des Existentialismus ihre theoretischen Formulierungen erhält, andererseits immer entschiedener, im Futurismus schon ganz radikal, das verbale Zerreißen aller gesellschaftlichen Gebundenheiten als einen Bruch mit jeder Vergangenheit, als absoluten Kontrast von Vergangenheit und Gegenwart (erst recht: Zukunft) erblickt. Thomas Mann hat in seinem großen Spätwerk, »Doktor Faustus«, den letzthinnigen Gehalt all dieser, scheinbar äußerst verschiedenen Bewegungen zusammengefaßt. Im Dialog des Helden mit dem Teufel sagt dieser über Gegenwart und Zukunftsperspektive: die Hölle »ist im Grunde nur die Fortsetzung des extravaganten Lebens«, von dem er weiß, daß ein ihm verfallener Mensch darin das einzige erblickt, das seinem Stolz genügen könne. So kommt Adrian Leverkühn zum letzten entscheidenden Beschluß seines Lebens: er will in seinem Werk die neunte Symphonie »zurücknehmen«, d. h. mit voller Entschiedenheit einen radikalen Bruch mit allen Überlieferungen des menschlichen Bestrebens, in der eigenen Persönlichkeit, im eigenen Werk die menschliche Gattungsmäßigkeit, als das Wesen dieser Existenz zum Ausdruck bringen.

Natürlich ist Marx lange vor der Entfaltung dieser Tendenzen gestorben, so daß er, wie Lenin bei der Einführung der NEP geistvoll sagte, keine »brauchbaren Zitate« gegen sie hinterlassen konnte. Darum muß jeder für die gesellschaftliche Praxis wirkungsvolle Versuch seiner Erneuerung mit einer ökonomischen Analyse der neuen Phase des Kapitalismus verknüpft werden. Die Untrennbarkeit von Wissenschaft und Philosophie im methodologischen Aufbau des Marxismus schreibt gerade dies imperativ vor. Aus bloßer Feststellung real wirkender partieller Tendenzen, selbst wenn sie richtig beschrieben worden sind, läßt sich keine gesellschaftlich praktische konkrete Entscheidung begründen. In dieser Hinsicht bleibt selbst das richtige Erkennen der Kategorien, ihrer Zusammengehörigkeit, ihrer Entwicklungstendenzen etwas bloß Philosophisches. Erst die

351 {143} Vgl. darüber meinen Aufsatz: »Lob des zot. Jahrhunderts« in: In Sachen Böll, Berlin 1968,S. 325 ff.

mas que, contudo, internamente, ajuste-se igualmente ao mundo particular-manipulado nas questões para este essenciais, surgiram nas esferas espirituais as mais diversas formas de tais falsos interessantes (*Interessantheit*). Tal como a nova orientação recebeu um sumário teórico na palavra »desideologização«, o *slogan* da rejeição do século 19 sintetiza suas tendências humano-culturais.[352] Já na virada do século, iniciou-se esse desenvolvimento, na medida em que, por um lado, exalta a libertação do indivíduo da dependencialidade social na (segundo a aparência) mais imediata possível excentricidade posta puramente em si da vida pessoal, um movimento que recebe suas formulações teóricas na »*Action gratuite*« de Gide, no surrealismo e nas formas iniciais do existencialismo; por outro lado, divisa-se sempre mais decididamente no futurismo já totalmente radical a desagregação verbal de todas as dependencialidades sociais como uma ruptura com todo passado, como absoluto contraste de passado e presente (e, com maior razão: futuro). Thomas Mann, em sua grande obra de maturidade, »Doutor Fausto«, sumariou o teor último de todos esses movimentos, em aparência extremamente diferentes. No diálogo do herói com o demônio, este diz acerca do presente e da perspectiva de futuro: o inferno »é, no fundo, a continuação da vida extravagante«, da qual ele sabe que o ser humano que nela decaiu consegue divisar apenas nela o que pode satisfazer seu orgulho. Assim, Adrian Leverkühn chega à última decisiva resolução de sua vida: deseja, em sua obra, »revogar« (*zurücknehme*) a Nona Sinfonia, *i.e.*, expressar com plena determinabilidade uma ruptura radical com toda tradição dos esforços humanos, em sua própria personalidade, em sua própria obra, a generidade humana como a essência desta existência.[353]

Naturalmente, Marx faleceu muito antes do desdobramento dessas tendências, de modo que não pôde deixar, como espirituosamente disse Lenin quando da introdução da NEP, nenhuma »citação útil« contra elas. É por isso que toda tentativa efetiva de sua renovação para a práxis social deve estar enlaçada a uma análise econômica da nova fase do capitalismo. A inseparabilidade de ciência e filosofia na estrutura metodológica do marxismo já prescreve precisamente esse imperativo. A mera constatação de tendênciais parciais realmentes operantes, mesmo que tenham sido corretamente descritas, não permite fundamentar qualquer decisão prática socialmente concreta. Nesse sentido, até mesmo o correto reconhecimento das categorias, de sua conexidade, de suas tendências de desenvolvimento, permanece algo meramente filosófico. Apenas a

352 {143} Cf. a propósito meu ensaio »Lob des XX. Jahrhunderts«, in Reich-Ranicki (org.): In Sachen Boll, Köln Kiepenheuer & Witsch, Berlim, 1968, p.325 ss.

353 {Nota da tradução} A frase contou com traduções um tanto distintas. Scarponi (p.271-2): »Così Adrian Leverkiihn perviene all'ultima risolutiva decisione della sua vita: vuole ›recuperare‹ nella propria opera la Nona sinfonia, vuole cioè con la massima forza una rottura radicale con ogni risultato tramandato dell'attività umana, per esprimere nella propria personalità, nella propria opera, la genericità umana, in quanto nocciolo di tale esistenza.« Vaisman (p.306) »Assim, Adrian Leverkühn chega à última e decisiva resolução de sua vida: quer, em sua obra, ›resgatar‹ a Nona sinfonia, isto é, com plena determinação, expressar como essência dessa existência uma ruptura radical com todas as tradições das aspirações humanas, expressar na própria personalidade, na própria obra, a generidade humana.« Monville (p.330): »Adrian Leverkiihn parvient ainsi à la dernière décision déterminante de sa vie : il veut ›abolir‹ par son œuvre la neuvième symphonie, c'est-à-dire qu'il veut de toutes ses forces une rupture radicale avec toutes les traditions léguées par les efforts de l'homme pour exprimer dans sa personnalité, dans son œuvre, la généricité humaine en tant qu'essence de cette existence.«

Vereinigung von Philosophie und Wissenschaft als gedankliche Spiegelungen desselben Seins vermag eine reale theoretische Grundlage der Praxis zu werden. Hier, wo wir diese Fragen bloß von einem allgemein ontologischen Gesichtspunkt ausgehend behandeln, müssen wir uns mit diesen allgemeinen Betrachtungen begnügen. Damit ist natürlich noch nicht eine bestimmte (kritisch beschränkte) praktische Bedeutung auch der Philosophie geleugnet. Man denke etwa an die, hier bereits angedeutete gegenwärtige Erscheinungsweise der Entfremdung. Das — wenigstens in den ökonomisch entwickeltesten Teilen des gegenwärtigen Kapitalismus erscheinende — Prinzip der Entfremdung unterscheidet sich von ihren früheren kapitalistischen Formen aus ökonomischen Gründen. Je mehr die kapitalistische Ausbeutung, wenigstens auf hochentwickelter Stufe, die ursprüngliche direkte Form der Ausbeutung (Verlängerung der Arbeitszeit, Sinken des Lohnes) hinter sich läßt, aus einer formellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital eine reale macht, desto stärker schwindet aus der Praxis der Arbeiterbewegung das unmittelbare Zusammenfallen von Kampf gegen die Ausbeutung selbst und gegen die den Menschen entfremdenden Folgerungen. Der Kategorienwechsel in der Ausbeutung trennt beide Momente scharf voneinander. Der selbstredend noch immer notwendige Kampf gegen die Entfremdung erhält infolge der ökonomischen Wandlung einen vorwiegend ideologischen Charakter. (Wie der Mensch seine Freizeit ausnutzen soll?) Die Erkenntnis des Kategorienumbaus, da die Kategorien eben Seinsformen sind, kann also zu einer gewissen Einsicht in die strategische Perspektive aktueller Klassenkämpfe führen. Wenn aber eine ebenbürtige Einsicht in die konkreten Details, in denen, durch die die Kategorien im gesellschaftlichen Sein ihre konkrete, wahre Beschaffenheit zeigen können, fehlt, so kann ihr richtigstes Begreifen doch zu keiner echten, sozial effektiven Praxis führen.

Eben diese unlösbar wechselseitige Gebundenheit macht die Kategorien bei Marx zu grundlegenden Formungsprinzipien des Seins selbst und demzufolge auch des Denkens darüber. Wie die Allgemeinheit der Kategorie nur als Prinzip, als Träger der Einheit des von ihr bestimmten Seins existieren kann, wie die Bewegungen der prozessierenden Komplexe immer wieder eine kategorielle innere Einheitlichkeit hervorbringen, so kann es dementsprechend keine erkenntnistheoretische »chinesische Mauer« geben, die die wissenschaftliche Erkenntnis der konkreten Gegenständlichkeiten, von ihrer kategoriellen (philosophischen) Allgemeinheit trennen würde.

Wenn wir nun, um den kategoriellen Aufbau des Marxschen Weltbildes klar ins Licht zu stellen, in aller Kürze die von ihm aufgezeigten drei großen Prozesse kurz darlegen, so tun wir es vor allem, um die spezifische Beschaffenheit der

unificação da ciência e da filosofia como reflexos intelectuais do mesmo ser é capaz de se tornar uma base teórica real da práxis. Aqui, onde tratamos dessas questões meramente de um ponto de vista ontológico geral, temos de nos contentar com essas observações gerais. Com isso não se nega, naturalmente, um determinado significado prático (criticamente limitado) também da filosofia. Pense-se, por exemplo, nos modos fenomênicos presentes da alienação, aqui já indicados. O princípio da alienação — ao menos como aparente nas partes economicamente mais desenvolvidas do capitalismo presente — diferencia-se de suas formas capitalistas precedentes a partir dos fundamentos econômicos. Quanto mais a exploração capitalista deixa para trás, ao menos no patamar mais elevadamente desenvolvido, a forma originária direta de exploração (prolongamento das horas de trabalho, queda dos salários), convertendo uma subsunção formal na real subsunção do trabalho sob o capital, tanto mais intensamente obscurece na práxis do movimento dos trabalhadores a coincidência imediata da luta contra a exploração enquanto tal e contra as consequências alienantes para os seres humanos. A mudança categorial da exploração separa agudamente os dois momentos entre si. A evidentemente ainda sempre necessária luta contra a alienação adquire, como consequência da mudança econômica, um caráter prevalecentemente ideológico. (Como os seres humanos devem empregar seu tempo livre?) O conhecimento do reordenamento categorial, já que as categorias são formas de ser, pode portanto também conduzir a um certo discernimento na perspectiva estratégica das atuais lutas de classe. Todavia, se falta um discernimento, da mesma qualidade, dos detalhes concretos, através dos quais as categorias no ser social podem mostrar sua qualidade concreta, verdadeira, a mais correta compreensão destas não pode conduzir a uma práxis autêntica, socialmente efetiva.

Justamente essa indissolúvel dependencialidade recíproca faz, das categorias, em Marx, o princípio fundamental de formação do próprio ser e, por consequência, do pensamento acerca dele. Tal como a generalidade das categorias pode existir apenas como princípio, como portadora da unidade do ser por ela determinada, tal como o movimento dos complexos processuais produz seguidamente uma unidade categorial interna, não pode haver uma »muralha chinesa« gnosiológica que venha a separar o conhecimento científico das objetividades concretas, de sua generalidade categorial (filosófica).

Se, agora, para poder claramente colocar à luz a estrutura categorial da imagem marxiana de mundo com toda brevidade apresentamos os três grandes processos por ele brevemente expostos, fizemo-lo antes de tudo para esclarecer melhor a qualidade

Kategorien besser, als es bisher möglich war, gerade in ihrem prozessierenden Sein ins Licht stellen zu können. Dabei sei gleich einleitend bemerkt, daß es sich in keinem der drei Prozesse in primärer Weise um rein kategorielle Feststellungen handelt. Sie sind zunächst nichts weiter als Tatsachenfeststellungen post festum der Entwicklung selbst, in denen sowohl die Aufbewahrung oder besser gesagt die permanente Neureproduktion bestimmter oft lange vorhandener Bestandteile wie das ununterbrochene Entstehen neuer Gegenständlichkeiten, neuer Prozeßformen etc. faktisch zu beobachten ist. Es ist also in keinem dieser Komplexe von irreversiblen Prozessen etwas feststellbar, was das Ergebnis irgendeiner noch so wohlbegründeten Konstruktion, aber doch einen primär gedanklichen Konstruktion wäre. Überall handelt es sich um die Feststellung von realen prozessierenden Veränderungen, die sich mit allen ihren Bestimmungen im Lebensprozeß des gesellschaftlichen Seins faktisch abspielen und eben post festum als Tatsachen im Gedächtnis der Menschheit mit Hilfe der Wissenschaften aufbewahrt bleiben. Die Prozesse also, die hier bekannt werden, sind eben reale Prozesse des gesellschaftlichen Seins selbst. Deshalb sind auch alle drei Prozesse wohlbekannt, sogar bis zur Trivialität.

Der erste Prozeß läßt sich am einfachsten dadurch charakterisieren, daß die jeweilige gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit zur Reproduktion des Menchen eine permanente Verminderungstendenz erfährt. Hier sind die Folgen des Sprunges, der die organische Natur vom gesellschaftlichen Sein trennt, unmißverständlich sichtbar. Während selbst die entwickeltesten Tiere[354] zu ihrer biologischen Reproduktion ebensoviel Kraftaufwand brauchen wie vor Tausenden von Jahren, zeigt sich im gesellschaftlichen Sein — global betrachtet, die auch hier waltende ungleichmäßige Entwicklung miteinkalkuliert — Arbeitsleistung in aufsteigender Linie. Selbstredend muß, wenn dieser Prozeß in seiner seienden Wahrheit erfaßt werden soll, nicht nur die ungleichmäßige Entwicklung allgemein in Betracht gezogen werden, sondern es muß bedacht werden, daß die sich selbst konstituierende Prozeßhaftigkeit des gesellschaftlichen Seins eine sinkende Linie in der zur Reproduktion des Lebens nötigen Arbeit zeigt. Marx hat allerdings diese Entwicklungslinie vor allem fast nur in der europäisch zivilisierten Welt mit konkret wissenschaftlicher Genauigkeit aufgezeigt. Diese Auswahl ist jedoch allgemein theoretisch betrachtet, keine Zufällige: sie zeigt die objektiven Möglichkeiten, die die Seinsgrundlagen der Gesellschaft bieten können, in ihrer reinen, wie Marx sagt, klassischen Form, d. h. sie zeigt, wohin und wie sich diese Kräfte entwickeln können, wenn die Umstände ihnen keine stark hemmenden oder gar unüberwind-

354 {144}Natürlich nur in Freiheit lebende; im Haustiersein dominieren auch für das Tier selbst bereits überwiegend die gesellschaftlichen Kategorien des Seins.

específica das categoriais do que até agora foi possível, precisamente no seu ser processual. Com isso que seja igualmente introdutoriamente comentado que em nenhum dos três processos trata-se, de modo primário, de constatações puramente categoriais. Antes de mais nada, não são mais que constatações factuais *post festum* do próprio desenvolvimento, em que tanto a conservação ou, melhor dito, a permanente nova-reprodução (*Neureproduktion*) de componentes determinados há muito existentes, como o ininterrupto surgimento de novas objetividades, novas formas de processos, etc., é faticamente observado. Em nenhum desses complexos de processos irreversíveis é constatável algo que fosse o resultado de alguma construção, por mais bem fundada, que fosse primariamente uma construção intelectual. Trata-se, em toda parte, da constatação de alterações processuais reais que, de fato, têm lugar com todas as suas determinações no processo de vida do ser social e apenas *post festum* permanecem conservadas como fatos na memória da humanidade com a ajuda das ciências. Os processos, portanto, que aqui se tornam conhecidos, são apenas processos reais do próprio ser social. Por isso, todos os três processos são bem conhecidos, até mesmo até uma trivialidade.

O primeiro processo pode ser caracterizado o mais simplesmente em que o correspondente tempo de trabalho socialmente necessário para a reprodução do ser humano experimenta uma permanente tendência à redução. Aqui são inequivocamente visíveis as consequências do salto que separa a natureza orgânica do ser social. Enquanto mesmo os animais mais desenvolvidos[355] necessitam para sua reprodução biológica do mesmo dispêndio de esforços que há milhares de anos, no ser social — considerado globalmente, levando em conta o desenvolvimento desigual aqui prevalecente — o rendimento do trabalho mostra-se em uma linha ascendente. Evidentemente, se esse processo deve ser apreendido em sua verdade existente, tem-se de não apenas levar em consideração o desenvolvimento desigual em geral, mas tem-se de considerar que a processualidade que constitui a si própria do ser social mostra uma linha decrescente no trabalho necessário para a reprodução da vida. Marx, de fato, demonstrou essa linha de desenvolvimento, com precisão científica concreta, acima de tudo e quase tão somente para o mundo civilizado europeu. Todavia, essa escolha não é nenhuma casual, considerada teoricamente em geral: mostra as possibilidades objetivas que as bases ontológicas da sociedade podem oferecer, em suas, como diz Marx, formas puras, clássicas, *i.e.*, mostra para onde e como essas forças podem se desenvolver quando as circunstâncias não colocam em seus percursos obstáculos intensamente inibi-

355 {144} Naturalmente só vivo em liberdade; no ser dos animais domésticos dominam, já para os próprios animais, predominantemente as categorias sociais do ser.

liehen Hindernisse in den Weg stellen und so unter Umständen dem Reproduktionsprozeß den Charakter einer Sackgasse aufprägen. Marx hat natürlich genau gewußt, daß in der Wirklichkeit die von ihm konkret behandelte Entwicklungslinie nicht die einzige war; über die sogenannten asiatischen Produktionsverhältnisse läßt sich sogar ihr systematischer Zusammenhang aus seinen Schriften feststellen.[356] Mit den anderen Entwicklungslinien hat Marx sich so gut wie gar nicht theoretisch befaßt. Engels wie Marx selbst kannten die damaligen Forschungsergebnisse über primitive Gesellschaften genau und verwerteten sie für die Anfänge der von ihnen analysierten Gesellschaftsentwicklung, ohne dabei die ökonomisch-sozialen Gründe der verschiedenen Stagnationsformen näher zu untersuchen. Zur Begründung der Lehre von der ungehemmten Entwicklung und insbesondere für ihre praktische Anwendung auf Strategie und Taktik der revolutionären Arbeiterbewegung schien das damals noch eine weniger entscheidend aktuelle Frage als heute sichtbar geworden ist. (Sie ist es erst später geworden, und eine Renaissance des Marxismus müßte das Forschungsgebiet und Theorie der Entwicklung auch in diesen Richtungen unbedingt verbreitern.) Für die damalige Zeit stand die Frage im Mittelpunkt: wie weit läßt sich die menschliche Gattungsmäßigkeit historisch-theoretisch als prozessierendes Sein begreifen? Was für theoretische und vor allem praktische Lehren folgen daraus für die gegenwärtigen und kommenden Aktivitäten der Menschen? Marx hat diese Fragen beantwortet, indem er historisch (wissenschaftlich wie philosophisch) aufgezeigt hat, welche Hauptrichtungen die Entwicklung des gesellschaftlichen Seins durchmacht, wenn die menschlichen Kräfte, die es entfesselt, sich in der Wirklichkeit durchzusetzen imstande sind. Das ist selbstredend ein Prozeß als Synthese äußerst mannigfaltiger Einzelprozesse. Die innere Möglichkeit der permanenten Steigerung der Effektivität der Arbeit entspringt gerade aus ihrer Gesellschaftlichkeit. Diese löst im Prozeß der Arbeit, in seinen Mitteln und Ergebnissen Reaktionen aus, infolge deren die Wirksamkeit von Arbeit, Arbeitsmittel, Arbeitsteilung etc. einer permanenten Steigerung unterworfen sein können. Diese Möglichkeit, die bedeutsame Komplexe von Prozessen, von den Einwirkungen auf die Naturumwelt bis zur gesellschaftlichen und dadurch vermittelt zur individuellen Beschaffenheit der menschlichen Reaktionen auf diese Entwicklungen, in denen diese Tendenzen sich ungehemmt entfalten können, umspannt, nennt Marx klassische. Dadurch werden sie jedoch nicht aus dem normal historischen Ablauf herausgehoben, sie erscheinen im Gegenteil als echt typische Äußerungsweise des gesellschaftlichen Seins und rücken gerade deshalb in den Mittel-

356 {145} Vgl. Tökei: Zur Frage der asiatischen Produktionsweise, NeuwiedBerlin 1969.

dores ou mesmo inultrapassáveis e, assim, marcam o processo de reprodução, nessas circunstâncias, com o caráter de um beco-sem-saída. Marx, naturalmente, sabia acuradamente que a linha de desenvolvimento por ele concretamente tratada não era a única na realidade; sobre as assim denominadas relações de produção asiáticas, seus escritos permitem constatar até mesmo suas conexões sistemáticas[357]. Marx quase não se ocupou teoricamente com as outras linhas de desenvolvimento. Engels, tal como o próprio Marx, conhecia detalhadamente os resultados das pesquisas de então sobre as sociedades primitivas e os empregaram para o início do desenvolvimento social por eles analisados sem, todavia, examinar mais de perto os fundamentos socioeconômicos das distintas formas de estagnação. Para a fundamentação da teoria do desenvolvimento inobstaculizado[358] e, em particular, para a sua aplicação prática à estratégia e tática do movimento revolucionário dos trabalhadores, parecia, então, uma questão menos decisiva do que hoje se tornou. (Ela se tornou apenas mais tarde, e um renascimento do marxismo tem de, incondicionalmente, ampliar a esfera da pesquisa e da teoria do desenvolvimento também nessas direções.) Para aquela época, estava no ponto central a questão: quão amplamente a generidade humana deixa-se apreender teórico-historicamente como ser processual? Para as lições teóricas e, antes de tudo, para as lições práticas, o que disso decorre para as atividades presentes e por vir dos seres humanos? Marx respondeu essas questões na medida em que historicamente (científica, bem como filosoficamente) demonstrou por quais principais direções seguiu o desenvolvimento do ser social quando as forças humanas, desencadeadas por ele, foram capazes de se impor sobre a realidade. Isto, evidentemente, é um processo enquanto síntese de extremamente variados processos singulares. A possibilidade interna da permanente intensificação da efetividade do trabalho brota, precisamente, de sua socialidade. Esta desencadeia no processo de trabalho, em seus meios e resultados, reações cujas consequências podem submeter a eficácia do trabalho, os meios de trabalho, a divisão de trabalho, etc., a uma permanente intensificação. Essa possibilidade, que encerra significativos complexos de processos, desde os efeitos sobre o mundo natural até o social e, mediada por eles, até a qualidade individual das reações humanas a tais efeitos, em que tais tendências podem se desenvolver inobstaculizadas, Marx denomina de clássica. Através disso, contudo, elas não são destacadas do decurso histórico normal, ao contrário, aparecem como modo típico de manifestação do ser social e, por isso, são colocadas no ponto cen-

357 {145} Cf. F. Tokei, Zur Frage der asiatischen Produktionsweise, Neuwied-Berlim, 1969.
358 {Nota tradução}: »ungehemmten Entwicklung«, literalmente, desenvolvimento sem inibições, desimpedido. Scarponi preferiu »sviluppo libero« (p.274); Monville seguiu o mesmo caminho, »développement libre« (p.333), Vaisman preferiu »desenvolvimente desimpedido« (p.309). Não parece haver tradução fácil ou ideal para essa passagem.

punkt seiner historischen Erkenntnis. Denn hier entsteht erst die neue Gattungsmäßigkeit, die Arbeit als Mittel für ein Leben, dessen entscheidende Inhalte über den Umkreis der bloßen Reproduktion hinausgehen oder hinausweisen.

Sosehr diese Betrachtungen ein einheitliches Weltbild ergeben, besser gesagt, die faktischen Unterlagen eines solchen darbieten, ebenso sicher ist, daß die Tatsachen, die ihnen zugrunde liegen, im Tempo, in den unmittelbar sichtbar werdenden Richtungen etc. äußerst Verschiedenes zeigen. Um diese wirklich, ihrem realen Sein, ihrem wirklichen Zusammenhang nach richtig zu erfassen, ist also eine gedankliche Doppelbewegung nötig: einerseits die möglichst genaue Kenntnis der konkret-wirklichen Bewegungen selbst in ihrer konkret unmittelbaren Eigenart, andererseits — ohne diese Art von Feststellungen abstraktiv aufheben zu wollen — die Erkenntnis der gemeinsamen Momente, die in ihnen wirksam sind, die, ohne diese Eigenarten aufzuheben, zwischen ihnen eine Einheit des prozessierenden Seins statuieren, die aus ihnen Momente je einer ökonomischen Formation machen. Dieser Prozeß in seiner Totalität ist also seinsmäßig etwas letzthin Einheitliches, obwohl (oder gerade weil) seine verschiedenen Momente in der Einheit auch ihre Verschiedenheit zeigen, jedoch zugleich auch in den Verschiedenheiten die Einheit ebenfalls seinshaft aufbewahren. Sehr bezeichnend dafür ist, wie oft solche Prozesse Funktionswechsel produzieren. Teilprozesse des Kapitalismus (Handelskapital, Geldhandelskapital) treten selbständig auf, lange bevor von einem Kapitalismus die Rede sein konnte. Ihre gesellschaftlich-ökonomischen Funktionen auf solchen Stufen unterscheiden sich jedoch qualitativ von der Rolle, die sie später als untergeordnete Momente des herrschenden produktiven Kapitals spielen. Die Erkenntnis solcher Wandlungen, Prozesse, soll sie ihrem Sein angemessen ausfallen, muß daher beide Momente in sich methodologisch vereinigen. Das ist nur durch eine organische Kooperation von Wissenschaft und Philosophie möglich, indem das einheitlich Zusammengehörige gedanklich getrennt, das als eigenartig verschieden Erscheinende gedanklich vereinigt wird, um im Lebensprozeß selbst die darin waltenden Kategorien ihrer seinsmäßigen Bewegtheit entsprechend gedanklich angemessen zum Ausdruck zu bringen. Das bedeutet jedoch, methodologisch gesprochen, nichts anderes, als daß jede wissenschaftliche Erkenntnis sich auf die philosophische, jede philosophische sich auf die wissenschaftliche orientieren und ununterbrochen in sie übergehen soll, um das Sein in seiner kategoriellen Gliederung, die Kategorien als innerliche Bestimmungen des Seins gedanklich zu erfassen.

Wird an den uns jetzt interessierenden Prozeß so herangetreten, so wird sogleich die von uns in früheren Gedankengängen bereits festgestellte eigenartige Einheit von Teleologie und Kausalität in der Eigenart ihres motorisch-praktischen

tral do seu conhecimento histórico. Pois é apenas aqui que aparece a nova generidade, o trabalho como meio para uma vida cujos conteúdos decisivos ultrapassam ou apontam para além do círculo da mera reprodução.

Por mais que essas observações resultem em, melhor dito, ofereçam o apoio factual para uma imagem de mundo unitária, do mesmo modo é certo que os fatos que lhe dão fundamento mostram extremas diferenças no ritmo, nas direções que se tornam imediatamente visíveis, etc. Para as apreender corretamente, realmente, segundo o seu ser real, suas conexões reais, é necessário, portanto, um duplo movimento intelectual: de um lado, o conhecimento o mais possivelmente preciso dos próprios movimentos real-concretos em sua concreta, imediata peculiaridade, de outro lado — sem querer superar abstrativamente esses tipos de constatações — o conhecimento dos momentos comuns que neles são operantes, os quais, sem superar essas peculiaridades, instauram entre eles uma unidade do ser processual que os torna momentos de uma formação econômica. Esse processo em sua totalidade é, portanto, ontologicamente, algo por último, unitário, embora (ou precisamente porque) seus momentos diferentes também mostram sua diferença na unidade, ainda que ao mesmo tempo preservem ontologicamente a unidade também nas diferenças. Muito indicativo disso é quão frequentemente tais processos produzem mudanças de função. Processos parciais do capitalismo (capital comercial, capital monetário) têm lugar evidentemente muito antes de poder ser falado de um capitalismo. Suas funções econômico-sociais em tais patamares distinguem-se, todavia, qualitativamente do papel que, mais tarde, desempenham como momentos subordinados do capital produtivo dominante. O conhecimento de tais mudanças, processos, deve-se coincidir razoavelmente com o ser dos mesmos, tem de, em si, metodologicamente, unificar os dois momentos. Isso apenas é possível por uma cooperação orgânica de ciência e filosofia, na medida em que o intelectualmente separado é unitariamente conectado, o aparente peculiar e diferente torne-se intelectualmente unificado, para intelectualmente expressar adequadamente em sua correspondente mobilidade ontológica o processo próprio de vida das categorias aqui prevalescentes. Metodologiamente dito, isso significa, contudo, nada mais que, para apreender intelectualmente o ser em seu arranjo categorial e as categorias como determinações internas do ser, todo conhecimento científico deve se orientar pelo filosófico, e todo filosófico, pelo científico e, ininterruptamente devem se interpenetrar.

Se abordamos, desse modo, o processo que ora nos interessa, imediatamente se torna visível o já constatado em linhas de raciocínio anteriores, a unidade peculiar de teleologia e causalidade na peculiaridade de seu

Funktionierens als bestimmendes Prinzip dieser Eigenart des Reproduktionsprozesses sichtbar. Das gesellschaftliche Sein konstituiert sich als eigenartige Form des Seins gerade dadurch, daß einerseits jedes Moment ihres inneren Aufbaus unmittelbar und unaufhebbar aus einer teleologischen Setzung entspringt, andererseits daß jede so vollzogene Setzung nur Kausalreihen, nichts an sich Teleologisches (denn dieses kann nur als teleologische Setzung seiend sein, nie als objektives Bewegungsmoment eines beliebigen Seins) in Bewegung setzt. Diese sind zwar in ihrem Inhalt, in ihrer Richtung etc. mehr oder weniger von den teleologischen Setzungen in Gang gesetzt, ihr realer Gesamtablauf kann jedoch durch diese niemals vollinhaltlich determiniert sein; jede teleologische Setzung verwirklicht also die Bewegung einer Kausalreihe oder mehrerer, die von ihr bis zu einem bestimmten Grad bestimmt werden, jedoch so gut wie immer zugleich mehr oder weniger enthalten, als es die Intention der Setzung beabsichtigt hat. Die synthetische Einheit, die auf solche Weise in den verschiedenen Totalitäten des gesellschaftlichen Seins, sowie in seiner zusammenfassenden Totalität entsteht, ist deshalb bei allen sehr weitgehenden Wechselbeziehungen zwischen den Setzungsmomenten und den Kausalreihen etwas Pluralistisches, eine Synthese von Verschiedenheiten, oft sogar von Gegensätzen. Man darf dabei allerdings zwischen den teleologischen und kausalen Momenten keine erkenntnistheoretische Entgegengesetztheit statuieren. Denn einerseits wirken in den kausalen, von den Setzungen abweichenden Prozessen die Setzungen selbst doch stark mitbestimmend, umgrenzen vielfach den Spielraum der möglichen Abweichungen etc., andererseits sind auch die Setzungen selbst nicht dem Belieben der setzenden Subjekte ausgeliefert. Diese müssen sich (letzten Endes: bei Strafe des Untergangs) von vornherein irgendwie mit dem Spielraum auseinandersetzen, der im Gesamtprozeß jeweils wirksam wird. Es setzt sich also überall eine bestimmte tendenzielle Einheit durch, ohne jedoch dem Prozeß eine absolute Einheit (im Sinne des alten Materialismus oder der logischen Konsequenzen der Hegelschen Logik) verleihen zu können. Marx spricht auch die Negation einer solchen verabsolutierten Einheit deutlich aus: »Die Gesellschaft als ein einziges Subjekt betrachten, ist sie überdem falsch betrachten; spekulativ.«[359] Das schließt natürlich eine letzthinnige, oft widersprüchliche Einheit der Prozesse, der Formationen in oben angedeutetem Sinn nicht aus, vielmehr ein, nur ist eben diese Einheit die tendenzielle, oft äußerst widerspruchsreiche Einheit komplizierter Einzelprozesse.

Mit der Ablehnung der, wie Marx sagt, spekulativen Einheit der Gesellschaftsmomente und ihrer Ganzheit hängt die der gedanklich verabsolutierten Notwendig-

359 {146} Rohenwurf, S. 15.

funcionamento prático-motor como princípio determinante desse peculiar processo de reprodução. O ser social se constituiu como forma específica de ser justamente através de que, por um lado, a estrutura interna de todos os seus momentos brota, imediata e inexoravelmente, de uma posição teleológica, por outro lado, de que toda posição assim executada coloca em movimento apenas cadeias causais, em si não teleológicas (pois estas apenas podem ser existentes enquanto posição teleológica, nunca como momento objetivo do movimento de um ser qualquer). Estas são, de fato, postas em andamento, em seu conteúdo, sua direção, etc., mais ou menos pelas posições teleológicas; seu real decurso como um todo, todavia, jamais pode ser completamente determinado por elas; toda posição teleológica, portanto, realiza o movimento de uma série causal ou de muitas, pelas quais é determinada em um determinado grau, mas que, contudo, quase sempre contém, ao mesmo tempo, um a mais ou a menos do que a intenção pretendida da posição. A unidade sintética que de tal modo surge nas diferentes totalidades do ser social, bem como na sua sumariada totalidade[360], é, por isso, apesar de todas as suas amplas interações entre os momentos da posição e as cadeias causais, algo pluralista, uma síntese de diferenças, com frequência de contrários. Não se pode, certamente, instituir com isso uma contrapositividade gnosiológica entre os momentos teleológico e causal. Pois, de um lado, atuam nos processos causais que se desviam das posições as próprias posições que codeterminam intensamente, circundam em muitos casos o espaço de manobra dos desvios possíveis; por outro lado, mesmo as próprias posições não estão à mercê dos sujeitos que as põem. Estas têm de, desde o início (por último: sob pena de ruína), de algum modo, confrontar-se com o espaço de manobra sempre operante no processo como um todo. Uma certa unidade tendencial se impõe, portanto, por toda parte, sem que possa conferir, todavia, ao processo, uma unidade absoluta (no sentido do velho materialismo ou das consequências lógicas da lógica de Hegel). Marx expressou nitidamente a negação de uma tal absoluta unidade: »Considerar a sociedade como um único sujeito é considerá-la falsamente; especulativamente.«[361] O que não exclui, naturalmente, uma unidade última, com frequência contraditória, dos processos, das formações no sentido acima indicado, pelo contrário, apenas é essa unidade a tendencial, com frequência extremamente rica em contradições, unidade de complicados processos singulares.

Com a recusa, como diz Marx, da unidade especulativa dos momentos sociais e de sua totalidade (*Ganzheit*) conecta-se intimamente a recusa da necessi-

360 {Nota da tradução} »zusammenfassenden Totalität« é de difícil tradução. »Zusammenfassen« literalmente é sumariar, resumir. Scarponi (p.277) optou por »totalità conclusiva«, o mesmo Vaisman (p.311): »totalidade conclusiva«. Monville (p.336) preferiu »totalité qui les rassemble«. »Conclusiva«, aqui, pode sugerir a conclusão, final, do movimento histórico, desvantagem que não exibe a opção de Monville. Preferimos a alternativa mais literal.

361 {146} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.48.

keit der Prozesse selbst eng zusammen. Hegel, dem die richtigen Argumentationen der Aufklärung gegen eine in die Kausalprozesse hinein interpretierte Pseudoteleologie wohl bekannt waren, will, im Sinne seines logizistischen Systemaufbaus die Frage durch das Bewußtwerden solcher Prozesse lösen. Er sagt dementsprechend: »Blind ist die Notwendigkeit nur, insofern dieselbe nicht begriffen wird.«[362] Engels akzeptiert vorerst diese Bestimmung als zunächst richtige. Wenn er sie jedoch konkret auslegt, zeigt sich, daß er darunter etwas völlig anderes versteht als Hegel selbst. Leider vollzieht sich die verbessernde Darlegung nicht als Folge einer Kritik der Hegelschen, die dann sogar bis heute noch, in den entstellten Formen des Marxismus herumspukt. Engels erkennt richtig, daß es nicht bloß auf das Bewußtwerden der blinden Notwendigkeit ankommt. Diese kann eine Wichtigkeit nur im Rahmen einer logisierenden Prozeßhaftigkeit erhalten, die konsequenter-, aber falscherweise bei Hegel zum identischen Subjekt-Objekt als Krönung einer zwar dialektisch intentionierten, im Endergebnis jedoch zu einer zur logizistischen Kryptoteleologie degradierten Anschauung dem Gesamtprozeß gegenüber führt. Engels verknüpft in richtiger Weise diese Einsicht mit der vor allem technisch-ökonomischen — Praxis. Die Überwindung der »Blindheit« liegt »in der Erkenntnis dieser Gesetze und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen«. Es ist kein Zufall, daß Engels seinen Gedankengang damit konkretisiert, daß er die Freiheit, d. h. die die »blinde« Notwendigkeit vom Mensch aus überwindende gesellschaftlich-aktive Verhaltungsweise mit »der Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können«, einfach identifiziert.[363] Das ist eine vortreffliche Beschreibung bestimmter entscheidend wichtiger Momente des Produktionsprozesses im strikt-engen Sinne genommen, Engels gibt jedoch hier keinerlei Antwort auf die in der gesellschaftlichen Totalität ausschlaggebenden Problemkomplexe, darauf, wie die Mehrheit der für eine bestimmte Formation in ihrer Aktivität notwendigen Menschen auf bestimmte Wandlungen in der Produktion reagiert, wovon es weitgehend abhängt, welche Rolle im kausalen Mechanismus des Prozesses die (richtige oder falsche) Bewußtheit der an ihm aktiv und passiv beteiligten Menschen spielt.

Damit sind wir bei der zweiten, von Marx aufgedeckten Entwicklungstendenz des gesellschaftlichen Seins angelangt: bei der Umwandlung, die der Mensch bei dieser objektiv gesetzmäßigen Erhöhung der Produktivkräfte erfährt. Das Entstehen des gesellschaftlichen Seins ist — man kann ruhig sagen: vor allem — eine

362 {147} Hegel: Enzyklopädie § 147. Zusatz.
363 {148} Anti-Dühring, MEGA, S. 117/118.

dade intelectualmente absolutizadora dos próprios processos. Hegel, que conhecia bem as corretas argumentações do Iluminismo contra uma pseudoteleologia interpretada no interior dos processos causais, queria solucionar a questão, no sentido da estrutura do seu sistema logicizante, através do tornar-consciente de tais processos. Em consonância, afirma: »Cega, a necessidade só o é enquanto não é conceituada«.[364] Engels, de pronto, aceita inicialmente essa determinação como correta. Mas quando a interpreta concretamente vê-se que entende por ela algo completamente diferente do que o próprio Hegel. Infelizmente, a exposição corrigida não foi realizada como consequência de uma crítica àquela de Hegel e, ainda hoje, assombra nas formas desfiguradas de marxismo. Engels reconhece, corretamente, que não basta, simplesmente, alcançar-se o tornar-se consciente da necessidade cega. Este pode obter alguma importância apenas na moldura de uma processualidade logicizante, no modo consequente, mas falso, em que Hegel conduz ao sujeito-objeto idêntico como coroamento de uma concepção, de fato, dialeticamente intencionada, para, no resultado final, uma concepção, contraposta ao processo como um todo, degradada em uma criptoteleologia. Engels enlaça, de modo correto, esse discernimento com a práxis — antes de tudo a econômico-técnica. A ultrapassagem da »cegueira« repousa »no conhecimento dessas leis, e na possibilidade assim dada de fazê-las operar para determinados propósitos planejados«. Não é nenhum acaso que Engels, com isso, concretize sua linha de pensamento, que simplesmente identifique a liberdade, *i.e.*, o modo social ativo de comportamento dos seres humanos que ultrapassa a necessidade »cega«, com »capacidade de decidir com conhecimento de causa«.[365] Essa é uma excelente descrição de determinados, decisivos, importantes momentos do processo de produção tomado no sentido estrito-estreito, todavia Engels não fornece qualquer resposta aos complexos de problemas, decisivos na totalidade social, sobre como a maioria dos seres humanos necessários para uma formação social reage, em sua atividade, a determinadas mudanças na produção, das quais depende amplamente qual o papel que desempenha a conscienciosidade (correta ou falsa) no mecanismo causal dos processos em que os seres humanos, ativa ou passivamente, participam.

Com isso, chegamos à segunda tendência de desenvolvimento desvelada por Marx: à transformação que o ser humano experimenta por essa elevação, objetivamente legal, da produtividade. O surgimento do ser social é — pode-se dizer com tranquilidade: antes de tudo — uma

364 {147} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I, A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 147, p.274.
365 {148} Engels: Anti-Dühring. Ed. Boitempo, São Paulo, 2015, p.145-6.

Umwandlung des Menchen, indem die prozessuale Umwandlung der Seinsweisen zum ersten Mal Subjekte und Objekte hervorbringt. Daß im anorganischen Sein auch nichts nur Subjektähnliches vorkommen und wirken kann, ist derart selbstverständlich, daß darüber kein Wort zu verlieren ist. Es folgt daraus natürlich, daß die unorganische Natur an sich auch kein Objekt kennt. Objekt wird es erst für die bewußt setzende und in diesem Prozeß Subjekt gewordene Aktivität im gesellschaftlichen Sein. Die einzelnen, sich selbst unmittelbar reproduzierenden Organismen der organischen Natur bringen seinshaft bloß einen biologisch gelenkten Anpassungsprozeß zwischen dem sich reproduzierenden Organismus und seiner Umwelt hervor, was kaum Analogie im anorganischen Sein besitzen kann. Ontologisch kann aber auch dabei weder von Subjekt noch von Objekt gesprochen werden.

Daß sie beide zu Objekten im gesellschaftlichen Sein werden, zu Objekten seines Stoffwechsels mit der Natur, gehört ontologisch-kategoriell bloß der Eigenart des gesellschaftlichen Seins an. Erst in den teleologischen Setzungen, zusammen mit ihren gedanklichen Vorarbeiten, in deren Totalität das gesellschaftliche Sein als selbständige und eigenartige Seinsweise entsteht, entsteht auch das Subjekt-Objekt-Verhältnis als eine der zentralen kategoriellen Bestimmungen dieser Stufe der Seinsentwicklung. Es ist darum historisch unschwer verständlich, daß in der Menschheitsgeschichte so lange und so beharrlich das Denken als eine vom Sein unabhängige, aus ihm unableitbare Potenz figurierte und seine für die Menschenentwicklung so wichtigen Errungenschaften, wie die erkannten, bewußt gemachten Kategorien, eine Seinsunabhängigkeit zu beanspruchen schienen. Es ist eben für das abstrakt-unmittelbar auf sich gestellte Denken nicht leicht, sich vorzustellen, daß nur die Tendenz zur richtigen Erkenntnis der Kategorien das Produkt seiner Tätigkeit sein kann, daß diese — nur seienden, nicht erkannten — Kategorien eine sehr bestimmte, konkrete Gegenständlichkeit an sich besitzen, daß also die Richtigkeit der Kategorienbestimmungen in der möglichsten, annähernd-sten Abbildung ihres An-sich-Seins besteht.

Es ist als Entfaltungsgeschichte der gesellschaftlichen Seinsweise nicht überraschend, daß, obwohl schon die primitivste bewußte teleologische Setzung einen Sprung der organischen Natur gegenüber darstellt, sie noch einer langwierigen, ungleichmäßigen, widerspruchsvollen Entwicklung bedarf, um das gesellschaftliche Sein extensiv wie intensiv zu durchdringen, sich als seine eigenartige, originäre Wirkungsform, als wirklich formender Faktor seines Seins zu entfalten. Diesen Prozeß schildert nun Marx in allen seinen ökonomisch-sozialen Darlegungen. Er nennt ihn, mit Recht, den Prozeß des Zurückweichens der Naturschranke. Der Ausdruck »Zurückweichen« ist von großer Wichtigkeit. Denn so sehr die

transformação do ser humano na medida em que a transformação processual dos modos de ser produz, pela primeira vez, sujeitos e objetos. Que no ser inorgânico não pode ocorrer ou operar nada sequer similar a um sujeito, é algo tão evidente que não requer sequer uma palavra. Segue-se, naturalmente, que a natureza inorgânica não conhece também qualquer objeto. Apenas se se tornar objeto para a atividade conscientemente posta e, nesse processo, para atividade tornada sujeito no ser social. Os organismos singulares da natureza orgânica, que reproduzem imediatamente a si próprios, produzem ontologicamente apenas um processo biologicamente dirigido de adaptação entre os organismos que se reproduzem e seu mundo ambiente, que não pode possuir qualquer analogia no ser inorgânico. Não pode, contudo, ontologicamente, ser aqui falado nem de sujeito, nem de objeto.

Que ambos se tornem objetos no ser social, objetos de seu metabolismo com a natureza, pertence categorial-ontologicamente apenas à peculiaridade do ser social. Apenas nas posições teleológicas, junto com seus preparativos intelectuais, em cuja totalidade emerge o ser social como modo independente e peculiar de ser, emerge também a relação-sujeito-objeto, uma das determinações categoriais centrais deste patamar do desenvolvimento do ser. Por isso, não é difícil compreender que na história da humanidade o pensamento figure por tão longo tempo e tão persistentemente como uma potência independente do ser, a partir dele inderivável, e que suas realizações, tão importantes para o desenvolvimento humano, como as categorias reconhecidas tornadas conscientes, aparentam demandar uma independência ontológica. Mesmo para o pensamento imediato-abstrato, posto sobre si mesmo, não é fácil se representar que a tendência para o conhecimento correto das categoriais apenas pode ser o produto de sua atividade, que estas categorias — apenas existentes, não reconhecidas — possuem em si uma objetividade concreta, muito determinada — que, portanto, a corretude das suas determinações categoriais consiste na representação a mais possivelmente aproximada do ser-em-si das categorias.

Não é surpreendente que, como história do desdobramento do modo de ser social, embora a mais primitiva posição teleológica consciente já represente um salto ante a natureza orgânica, fosse preciso um longo, desigual, contraditório desenvolvimento para que ela se impusesse, extensiva e intensivamente, como sua forma operante própria, original, para desdobrar-se como o fator realmente formador do seu ser. Este processo Marx descreve em todas as suas exposições socioeconômicas. Ele o denomina, com correção, de processo de afastamento das barreiras naturais. A expressão »afastamento« é de grande importância. Pois, por mais que

verschiedenen Seinsstufen sich schroff voneinander abheben, so sehr hat ein jedes als mehr oder weniger ausschlaggebend wirkende Moment der gesellschaftlichen Reproduktionstotalität Elemente der vorangegangenen Seinsweisen in sich aufbewahrt. Die Entwicklung solcher Seinsweisen besteht vor allem darin, das hat Marx für das gesellschaftliche Sein richtig erkannt, daß die dem eigenen Sein entsprechenden Wirkungskategorien allmählich eine Superiorität den ursprünglich, übergangsmäßig übernommenen gegenüber erringen. Dieser Prozeß ist auch im organischen Sein beobachtbar: in der Wechselwirkung zwischen Organismus und Umwelt spielen auf den niedrigeren Stufen die direkten Einwirkungen physikalisch-chemischer Kräfte eine ausschlaggebende Rolle; erst in der Tierwelt, insbesondere auf dessen entwickelteren Stufen entstehen im Organismus spezifisch-biologische Transformationssysteme für die Bearbeitung der physikalischchemischen Einwirkungen der Umwelt (Gesicht, Gehör, Geruch etc.). Unter den neuen Bedingungen des gesellschaftlichen Seins bezeichnet das Zurückweichen der Naturschranken eben ein Hinausgehen über jene passive Anpassung an die Umwelt, deren biologische Voraussetzungen der werdende Mensch aus seinem Dasein als hochentwickeltes Tier mitgebracht hat. Marx gebraucht dabei mit richtigem Bedacht den Terminus »Zurückweichen«. Denn die beiden Prozesse unterscheiden sich gerade darin, daß die Tierwelt radikal neue Umwandlungsformen einsetzt (Luftschwingung und Schall, Ton etc.), während in der Menschenwelt »bloß« davon die Rede ist, daß diese Organe des Reproduktionsprozesses in Wechselwirkung mit der Umwelt zwar als biologische Momente des Menchen als Lebewesen nicht verschwinden können, sich jedoch im steigenden Ausmaße vergesellschaften. Marx sagt: »Die Bildung der fünf Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte«, und konkretisiert das nun weiter: »Also die Vergegenständlichung des menschlichen Wesens, sowohl in theoretischer als praktischer Hinsicht, gehörte dazu, sowohl um den *Sinn* des *Menschlich* zu machen, als um für den ganzen Reichtum des menschlichen und natürlichen Wesens entsprechenden *menschlichen Sinn* zu schaffen.«[366] Dieser Umwandlungsprozeß erreicht seine höchsten Gipfel, wo aus den schon im Tiere zum Schall gewordenen Luftschwingungen etwa Musik und Musikverständnis entsteht, es zeigen sich seine Ergebnisse aber auch in den elementarsten biologischen Bedürfnissen, wie Ernährung, wie Sexualität etc.

In verschiedenen früheren Zusammenhängen haben wir bereits wichtige Momente dieses Prozesses dargelegt. Hier kann es sich deshalb bloß um eine prinzipielle Zusammenfassung seiner wesentlichsten Momente handeln. Es kommt dabei

366 {149} MEGA I/3, S. 120/121.

os diferentes patamares de ser se contrastem nitidamente dos outros, todo momento, mais ou menos decisivo operante da totalidade da reprodução social, preserva em si elementos dos modos de ser precedentes. O desenvolvimento de tais modos de ser consiste, antes de tudo, no que Marx corretamente reconheceu para o ser social, que as categorias operantes correspondentes ao próprio ser gradualmente adquirem uma superioridade em face das originárias, tomadas da transição. Esse processo é também observável no ser orgânico: na interação entre o organismo e mundo ambiente nos patamares inferiores, os efeitos diretos das forças químico-físicas desempenham um papel decisivo; apenas no mundo animal, especialmente nos seus patamares mais desenvolvidos, surgem nos organismos sistemas de transformação biológico-específicos para o processamento dos efeitos químico-físicos do mundo ambiente (visão, audição, olfato, etc.). Sob as novas condições do ser social, o afastamento das barreiras naturais designa, com precisão, um ir para além daquela adaptação passiva ao mundo ambiente, cujos pressupostos biológicos o ser humano em devir trouxe de sua existência como animal extremamente desenvolvido. Marx emprega com uma correta ponderação o termo »afastamento«. Pois ambos os processos se diferenciam precisamente em que o mundo animal insere radicalmente novas formas de transformação (vibração do ar e som, tonalidade, etc.), enquanto no mundo humano sobre isto »meramente« é falado que estes órgãos do processo de reprodução em interação com o mundo ambiente, de fato, não podem desaparecer como momentos biológicos do ser humano como ser vivo, todavia, em escala que se intensifica, socializam-se. Marx disse: »A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até hoje«, e, então, em seguida, concretiza: »Portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer *humanos* os *sentidos*, quanto para criar *sentido humano* correspondente à riqueza inteira para o ser humano e natural«[367]. Esse processo de transformação alcança seu mais elevado ápice quando das vibrações do ar, nos animais já tornadas som, surge, por exemplo, a música e a compreensão musical, todavia, seus resultados mostram-se nas necessidades biológicas mais elementares, como a alimentação, a sexualidade, etc.

Já expusemos em diferentes conexões anteriores momentos importantes desse processo. Trata-se aqui, por isso, apenas de uma síntese de princípio de seus momentos mais essenciais. O que importa, aqui,

367 {149} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.353.

darauf an, daß die auf aktive Anpassung gerichtete menschliche Praxis in ihren Subjekten Verwandlungen dieser Art spontan hervorbringt, in denen die Menschen den notwendigen Voraussetzungen ihrer Aktivitäten entsprechend ihre Verhaltungsweisen inhaltlich wie formell zu ändern gezwungen sind. Dieser Umwandlungsprozeß bezieht sich nicht nur darauf, daß vollkommen neue Arten der Aktivität entstehen, die nicht selten in biologischen Änderungen des menschlichen Körpers sich äußern müssen[368]. Für unser Problem ist die geistig-sittliche Veränderung noch wichtiger. Man darf nämlich nie vergessen, daß jede Änderung im Produktionsprozeß eine Änderung der irgendwie daran beteiligten Menschen in jenen ihren Einstellungen, die damit sachlich zusammenhängen, mit sich zu führen pflegt, um wirklich effektiv zu werden. Die Unterschiede zwischen manufakturmäßiger Arbeitsteilung und — um auf die entgegengesetzten Pole zugleich kurz hinzuweisen — der handwerksmäßigen oder maschinenmäßigen, können unmöglich bloß objektiven Charakter haben. Jede von ihnen erfordert imperativ (bei Strafe des Untergangs) verschiedene Einstellungen der Beteiligten in ihrer jeweils eingesetzten Aktivität, also damit — gleichviel, wie weit die Wandlung bewußt wird, wie weit sie auch auf andere Lebensäußerungen der Beteiligten einwirkt — eine bestimmte Veränderung auch des einzelnen Menschen. Und obwohl gerade hier die Ungleichmäßigkeit der Entwicklung, infolge ihres kausalen, nie teleologischen Charakters, sehr stark in Erscheinung tritt, hat diese Gesamtentwicklung im Maßstabe der von ihr betroffenen Menschenmassen eine allgemein menschliche Richtung: sie drängt die aus dem biologischen Sein entstammenden Aktivitätseinstellungen der Menschen immer stärker zurück, zwingt ihnen ein immer entschiedeneres gesellschaftlich bestimmtes Verhalten auf, differenziert dessen Verwirklichungsweisen immer stärker, so daß der Mensch im Laufe eines solchen generellen Prozesses sich nicht nur immer entschiedener, auch innerlich, vergesellschaftet, sondern zugleich allmählich den Weg von der bloßen Einzelheit zur Individualität zurücklegt.[369]

Die Marxsche Lehre vom Zurückweichen der Naturschranken wird in seinem Werke ebenso wie die vom Wachsen der Produktivkräfte in der Arbeit dem Wesen

368 {150} Man denke an die Ergebnisse der Ausgrabungen, die genau zeigen, wie Kopfform und -umfang, Quantität des Gehirns etc. infolge der Wandlungen im bereits anfänglich gesellschaftlich gewordenen Reproduktionsprozeß der Menschen, infolge der Wirkung solcher Veränderungen in ihrer Aktivitätsweise entstehen, bis die biologische Beschaffenheit des homo sapiens entstanden ist. Aber auch auf höheren Entwicklungsstufen können wir solche biologische Veränderungen in der Menschengattung wahrnehmen, so die Zunahme des körperlichen Wachstums, so Erhöhung des durchschnittlichen Lebensalters.

369 {151} Ist Diese letzte Frage wurde in anderen Zusammenhängen bereits behandelt.

é que a práxis humana orientada para a adaptação ativa produz em seus sujeitos mudanças de tipo espontâneas nas quais os seres humanos são forçados a alterar, conteudística bem como formalmente, os seus modos de comportamento correspondentes aos pressupostos necessários de suas atividades. Esse processo de transformação não se relaciona apenas a que surgem tipos de atividades inteiramente novos, mas que também, não raramente, têm de se expressar em alterações biológicas no corpo humano[370]. Para nosso problema, a alteração espiritual-moral é ainda mais importante. Não se pode jamais esquecer que, para se tornar realmente efetiva, toda alteração no processo de produção costuma conduzir a uma alteração em todas as suas posturas nos seres humanos de algum modo dele partícipes, que com ele se conectam objetivamente. As diferenças entre a divisão do trabalho na manufatura e — para se referir breve e simultaneamente ao polo oposto — a artesanal ou a mecanizada, não podem ter apenas um caráter objetivo. Cada uma delas requer imperativamente (sob pena de ruína) sempre diferentes posturas dos participantes em suas atividades então postas; portanto, com isso, uma determinada alteração também dos seres humanos singulares — independentemente de quão consciente se tornou a mudança, de quão amplamente atua sobre as outras manifestações de vida dos participantes. E ainda que, precisamente aqui, a desigualdade do desenvolvimento, consequência do seu caráter causal, jamais teleológico, apareça muito intensamente, tem esse desenvolvimento como um todo, na escala das massas humanas por ele afetado, uma direção humana geral: força cada vez mais intensamente o recuo dos procedimentos das atividades dos seres humanos que foram herdados do ser biológico, impondo-lhes um comportamento cada vez mais decisivamente determinado socialmente, diferenciando, sempre mais intensamente, esses modos de realização, de maneira que, no curso de um tal processo geral, não apenas se socializam cada vez mais decisivamente como, também, internamente, ao mesmo tempo paulatinamente, percorrem o caminho da mera singularidade à individualidade.[371]

A teoria marxiana acerca do afastamento das barreiras naturais, bem como aquela acerca do crescimento da força produtiva no trabalho, são,

370 {150} Pense-se no resultado das escavações que mostram com precisão como a forma e a circunferência da cabeça, quantidade do cérebro, etc., surgem em decorrência das mudanças já no início do processo de reprodução do ser humano tornado social, em decorrência do efeito de tais alterações no seu modo de atividade, até que tenha surgido a qualidade biológica do Homo sapiens. Contudo, mesmo em patamares mais elevados de desenvolvimento podem ser percebidas tais mudanças biológicas no gênero humano, como o aumento do crescimento corporal, como a elevação da idade média.

371 {151} Esta última questão já foi tratada em outra conexão.

nach rein wissenschaftlich behandelt, d. h. die bisher zurückgelegten tatsächlichen Entwicklungsprozesse werden in ihrer feststellbaren Faktizität, als post festum erkennbare, reale Prozesse mit möglichster wissenschaftlicher Exaktheit erforscht und dargelegt. Zugleich geben sie jedoch in ihrer Fundiertheit, als Teile eines Gesamtprozesses, in ihren wesentlichen Entwicklungsrichtungen und Ergebnissen deutlich ablesbare philosophische Antworten auf uralte Fragen der Totalität des Weltbildes, die man gewohnt war, den wissenschaftlich feststellbaren Faktizitäten gegenüber als unabhängige, ja, ihnen entgegengesetzte Thesen zu betrachten. Damit sind nicht nur die Konstruktionen des philosophischen Idealismus gemeint, sondern auch die abstraktiven Überheblichkeiten auf materialistisch gemeinter Grundlage. Die Entstehung des Menchen aus dem Tierreich ist vorerst eine Tatsachenfrage, deren Daten in der Zukunft hoffentlich die leeren Konstruktionen überzeugender widerlegen werden, als das bis jetzt möglich war. Obwohl schon die fundamentalen Gegensätze der beiden Seinssphären, wenn sie konkret behandelt werden und nicht leer-abstrakte Gedankengebilde bleiben, bereits in vielen Fragen klare Trennungen zulassen. Man denke etwa an die lange Periode des zur Selbständigkeit unfähigen Entwicklungszustandes der Kinder im Vergleich zu der junger Tiere. Daß hier die größere Sekurität als fundierende Möglichkeit, die komplizierteren Lern- und Anpassungsaufgaben als Reproduktionsforderungen die entscheidende Rolle spielen, kann nicht bezweifelt werden.

Die dritte Entwicklungslinie, die Marx aufzeigt, ist an sich noch allgemeiner bekannt und anerkannt: es ist der notwendige Integrationsprozeß der ursprünglich ganz kleinen Menschengruppen zu größeren, zu Nationen, zu Reichen, um endlich die ersten Ansätze zu einer Verwirklichung in der Form des Weltmarktes und in seinen sozialen wie politischen Folgen zu zeigen, in denen die Tendenz, in eine faktisch-gesellschaftliche Einheit der Menschheit zu münden, sich zum ersten Mal faktisch zeigt. Die wissenschaftliche Fundiertheit dieser Feststellung ist derart allgemein anerkannt, daß darüber kein Wort zu verlieren ist. Ihre philosophische Wichtigkeit für die Marxsche Lehre besteht in ihrer Verbindung mit der spezifischen Bedeutung der Gattungsmäßigkeit im gesellschaftlichen Sein. Die stumme Gattungsmäßigkeit in der organischen Natur kennt Zusammenhänge dieser Art überhaupt nicht: je nach spezieller Gattungsmäßigkeit etwa einer Art kann ein, oft nur temporärer Zusammenhalt von größeren oder kleineren Gruppen entstehen, aber ein reales Bedürfnis der faktischen Vereinigung der gattungsmäßig Zusammengehörigen existiert überhaupt nicht. Gerade dies ist jedoch für die menschliche Gattungsmäßigkeit vor allem charakteristisch. Für die tierische spielt das tatsächliche Vereinigtsein der Gattungsexemplare in einer real einheitlichen Gattung gar keine Rolle. Das Ansichsein der Gattung ist davon ganz

em essência, em sua obra tratadas puramente cientificamente, *i. e.*, os processos de desenvolvimento até então realmente percorridos são constatáveis em sua faticidade, reconhecíveis *post festum* como processos reais, investigados e expostos com a maior acuracidade científica possível. Ao mesmo tempo, em sua fundamentabilidade, como partes de um processo como um todo, em suas direções essenciais de desenvolvimento e em seus resultados, podem-se observar nitidamente perceptíveis respostas filosóficas a antigas questões acerca da totalidade da imagem de mundo que se costumava considerar contrapostas como teses independentes ou mesmo contraditórias, acerca da faticidade cientificamente constatável. Não pensamos, com isso, apenas nas construções do idealismo filosófico, mas também na arrogância abstrativante pretensamente de base materialista. O surgimento do ser humano a partir do reino animal é, no momento, uma questão de fato cujos dados no futuro esperançosamente refutarão as construções vazias mais convincentemente do que foi possível até hoje. Ainda que, em muitas questões, as fundamentais oposições das duas esferas ontológicas, quando tratadas concretamente e sem que permaneçam formações intelectuais abstrato-vazias, em muitas questões permitem uma clara separação. Pense-se, por exemplo, como é longo o estado de desenvolvimento em que a criança é incapaz de independência em comparação aos animais jovens. Que a maior segurança enquanto possibilidade fundante, as tarefas de aprendizado e adaptação mais complicadas como exigências da reprodução, desempenham aqui um papel decisivo, não pode ser colocado em dúvida.

A terceira linha de desenvolvimento assinalada por Marx é em si mais conhecida e reconhecida em geral: é o necessário processo de integração dos mais primitivos, absolutamente pequenos grupos humanos, em maiores, em nações, reinos, até por fim, exibir os primeiros sinais de uma realização, na forma do mercado mundial e suas consequências sociais e políticas, em que a tendência conduz, de fato pela primeira vez, a uma unidade sociofactual da humanidade. A fundamentabilidade científica dessa constatação é, de modo geral, tão reconhecida a não se perder nenhuma palavra com isso. Sua importância filosófica para a teoria marxiana consiste em sua ligação com o significado específico da generidade no ser social. A generidade muda dos organismos naturais não conhece, absolutamente, qualquer conexão desse tipo: segundo, digamos, a generidade especial de uma espécie pode surgir um tipo de conexão, com frequência apenas temporária, de grupos maiores ou menores, mas uma real necessidade de uma unificação de fato do pertencimento genérico absolutamente não existe. Antes de tudo, todavia, isso é característico precisamente da generidade humana. Para os animais, de fato não desempenha nenhum papel o real ser-unido do exemplar do gênero em um gênero real, unitário. O ser-em-si do gênero é de todo

unabhängig. Mit der Aufhebung ihrer Stummheit im gesellschaftlichen Sein wird jedoch die Tatsache der faktischen, der im Leben verwirklichten Einheit der Gattung zu einer — letzten Endes — unwiderstehlichen realen Entwicklungstendenz. Daß sie sehr lange Zeit gebraucht hat, um sichtbar, um denkbar, um gedacht zu werden, daß ihre Erscheinungsformen sich zumeist als Verschärfungen der Gegensätzlichkeiten äußerten etc., ändert an der Fundamentalität dieser Tendenz nichts: sie wirkt sich eben als reale Tendenz kausal, d. h. ungleichmäßig, widerspruchsvoll, Gegensätze produzierend, etc. aus, wie alle wichtigen Richtungen im Prozeß des Gesellschaftlichwerdens des Menchen.

Auch im gesellschaftlichen Sein erscheinen also diese Tendenzen, besonders, wenn man ihre wirkliche Realität in Betracht zieht, in einer äußerst widerspruchsvollen Weise. Vor allem ist nicht zu leugnen, daß die Generallinie der ökonomischen Entwicklung dahin geht, immer ausgedehntere und intensivere Wirtschaftseinheiten (mit entsprechendem Überbau) zu schaffen. Solche schon relativ bald einsetzenden Entwicklungstendenzen erreichen naturgemäß ihre stärkste Aufgipfelung im gesellschaftlichsten Produktionssystem, im Kapitalismus. Diesem gelang, wenn auch in innerlich vielfach oft höchst problematischen Formen, soziale Einheiten wie die Nationen ins Leben zu rufen, deren integrierende Wirkungen oft das ganze gesellschaftliche Leben zu durchdringen und dadurch selbst den in ihnen waltenden Wirtschaftsprozessen ihre Eigenart aufzuprägen vermögen. Die Entwicklung der kapitalistischen Ökonomie läßt sich jedoch nicht darauf einschränken; sie überschreitet die vor allem von ihr konstituierten nationalen Grenzen und hat heute schon die objektiven Grundlagen zu einem Weltmarkt gelegt. Es entstanden auch dementsprechend Ideologien, als ob die faktischen Integrationen diese nationalen Schranken bereits überschritten hätten, als ob der Menschheit als absehbare Perspektiven höhere, umfassendere Integrationsformen aktuell bevorstehen würden. Bis jetzt wenigstens erwies sich diese Ideologie zumindest als eine voreilige. Die ökonomische Integration des Weltmarkts konnte bis jetzt nicht eigene, höhere soziale Integrationsformen ausbilden. Bei aller Problematik, die die ökonomischen Wirkungen des Weltmarkts ins Leben riefen, konnten die nationalen Formen des Kapitalismus weiter bestehenbleiben. Und soweit, als Folge des zweiten Weltkrieges, der alte Kolonialismus politisch-sozial zusammenbrach, wurde er vorläufig in der Hauptlinie von einer neuen, nunmehr nicht offenen, sondern durch heuchlerische Ideologien verdeckten Kolonialismus ersetzt. Aber auch die Gegenkräfte, die diese Entwicklung sehr oft hervorrief, konnten sich bis jetzt noch nicht als zielbewußt organisierte entfalten. Das beruht vor allem darauf, daß die sich vom Kolonialismus zu befreien strebenden, ökonomisch unentwickelten Völker bis jetzt noch nicht

independente disso. Com a superação do seu mutismo no ser social, contudo, o fato da unidade do gênero que se realiza na vida torna-se uma real tendência de desenvolvimento — por último — irresistível. Que tenha consumido um longo tempo para ela se tornar visível, pensável e pensada, que suas formas fenomênicas, no mais das vezes, expressem-se como agravamento das opositividades, etc., não altera a fundamentalidade dessa tendência: ela opera como real tendência causal, *i.e.*, desigual, contraditória, plena de contradição, produtora de oposições, etc., como todas as importantes direções no processo do tornar-se-social do ser humano.

Mesmo no ser social, portanto, essas tendências aparecem em um modo extremamente contraditório, em especial, se se considera sua realidade real (*wirkliche Realität*). Antes de tudo, não é negado que a linha geral do desenvolvimento econômico conduz à criar unidades econômicas (com as correspondentes superestruturas) sempre mais extensivas e intensivas. Tais tendências de desenvolvimento se inserem já relativamente cedo e, naturalmente, alcançam seu ápice mais intenso no sistema de produção o mais socializado, no capitalismo. Este teve sucesso, mesmo se, internamente em múltiplas e frequentes formas as mais problemáticas, trazer à vida unidades sociais como as nações, cujos impactos integradores com frequência perpassam toda a vida social e, com isso, é capaz de imprimir sua própria peculiaridade nos processos econômicos prevalecentes. O desenvolvimento da economia capitalista, contudo, não se deixa limitar a isso; antes de tudo ultrapassou as fronteiras nacionais por ele constituídas e hoje já assentou as bases objetivas para um mercado mundial. Surgiram, também, ideologias correspondentes, segundo as quais a integração já teria de fato ultrapassado essas barreiras nacionais, segundo as quais a humanidade teria atualmente à sua frente, como perspectiva previsível, formas de integração mais elevadas, mais abrangentes. Até agora, essas ideologias se demonstraram, no mínimo, pelo menos precipitadas. A integração econômica do mercado mundial não pôde, até agora, constituir formas próprias, mais elevadas, de integração. Apesar de toda problemática que os efeitos econômicos do mercado mundial trouxeram à vida, as formas nacionais do capitalismo puderam persistir. E mesmo se, como consequência da Segunda Guerra Mundial, o velho colonialismo colapsou sociopoliticamente, foi substituído provisoriamente, em linhas gerais, por um novo neocolonialismo, não mais explícito, mas velado por ideologias hipócritas. E também as forças contrárias que esse desenvolvimento muito frequentemente provoca não conseguiram até agora desdobrar-se como conscientemente organizadas por uma finalidade. Antes de mais nada, isso se deve ao fato que os povos economicamente não desenvolvidos que aspiram a se libertar do colonialismo ainda não foram

imstande waren, durch wissenschaftliche (marxistische) Analyse ihrer eigenen ökonomischen Entwicklung, die nicht nur mit der von Marx als »klassisch« behandelten europäischen nichts gemein hat, die auch oft völlig andere Züge zeigt als die asiatischen Produktionsweisen, auseinanderzusetzen und von solchen richtigen Erkenntnissen ausgehend ihren speziellen Verhältnissen sachlich entsprechende Entwicklungswege einzuschlagen.

Marx selbst hat solche Wechselbeziehungen nur erst in einem früheren Stadium theoretisch behandelt. Er zeigt erstens das Aufzwingen der Produktionsweise des erobernden Volkes. Daraus ist jener Kolonialismus entstanden, von dem die Selbständigkeit erstrebenden Völker sich jetzt zu befreien versuchen, den die alten und neuen Eroberer in einer ideologisch, aber nur oberflächlich geänderten, dem ökonomischen Wesen nach aufbewahrten Weise zu erhalten versuchen; zweitens das Bestehenlassen der alten Wirtschaft, indem man sich auf Tribut beschränkt, eine Weise, die heute keine direkte Aktualität mehr zu besitzen vermag; drittens durch eine Wechselwirkung beider Systeme, aus der etwas Neues entstehen kann. Das war zwischen der ökonomischen Sackgasse der Sklavenwirtschaft im römischen Reich und der Ökonomie der germanischen Stämme der Fall. Marx sagte richtig, daß daraus etwas Neues, nämlich der europäische Feudalismus entstanden ist. Diese Möglichkeit hat aber mit der Gegenwart nur ganz abstrakte, nicht einmal analogische Ähnlichkeiten.[372] Heute hat als reale Möglichkeit nur die Annäherung an die entwickelten ökonomisch-sozialen Formen der weithin vergesellschafteten Gesellschaften reale Chancen, einen Ausweg aus dem tiefverlogenen Neokolonialismus zu zeigen. Die gegenwärtigen sozialistischen Mächte können für die Lösung dieser großen Frage die Lehren des Marxismus weder theoretisch noch gar praktisch mobilisieren: die Entwicklung unter Stalin hat die echten Prinzipien des Marxismus derart der Vergessenheit anheimgegeben, daß man in diesem Fragenkomplex außer eventuellen momentan-taktischen Unterstützungen keine wegweisenden Dienste zu leisten imstande ist. Diese können unter Umständen auch nützlich sein (so Unterstützung von Vietnam mit Waffen), Perspektiven, Wege zur Zukunft, solange sie so bleiben, wie sie sind, können sie aber unmöglich hervorbringen.

Die heutigen Gesellschaften, Unterwerfer ebenso wie Unterworfene, stehen also, wie schon oft im Laufe der Geschichte, vor einem Problemkomplex, den sie mit den ihnen zur Verfügung stehenden geistigen Mitteln unmöglich einer Lösung auch nur näher zu bringen vermögen. Der einzige Fortschritt, den die letzten

372 {152} Marx: Rohentwurf, S. 18.

capazes de argumentar, através da análise científica (marxista) do seu próprio desenvolvimento econômico, que nada têm em comum com o europeu, por Marx denominado de »clássico«, que, com frequência, mostram traços em tudo distintos aos do modo de produção asiático e, a partir de tal conhecimento correto, de tomar a via de desenvolvimento que objetivamente correspondam às suas circunstâncias especiais.

O próprio Marx tratou teoricamente de tais inter-relações apenas em um patamar mais inicial. Mostra, primeiro, a imposição do modo de produção do povo conquistador. Disso surgiu aquele colonialismo do qual os povos que almejam a independência tentam se libertar, e que os conquistadores, antigos e novos, tentam manter em um modo ideológico que apenas o altera superficialmente, enquanto preserva a sua essência econômica; em segundo lugar, a persistência da velha economia, na medida em que se limita ao tributo, que hoje não mais consegue possuir qualquer atualidade direta; em terceiro lugar, através de uma interação de ambos os sistemas, pode surgir algo novo. Esse foi o caso entre o beco sem saída da economia escravista no Império Romano e a economia das tribos germânicas. Marx, corretamente, disse que disso surgiu algo novo, a saber, o feudalismo europeu. Essa possibilidade, contudo, tem com o presente uma semelhança apenas de todo abstrata, nem sequer analógica.[373] Hoje, a única real oportunidade de indicar uma saída ao neocolonialismo profundamente impostor é a aproximação às formas socioeconômicas desenvolvidas das sociedades amplamente socializadas. As potências socialistas atuais não podem mobilizar, nem teórica, nem absolutamente na prática, as lições do marxismo para a resolução dessas grandes questões: o desenvolvimento sob Stalin condenou ao esquecimento os autênticos princípios do marxismo a tal ponto que, fora eventuais apoios tático-momentâneos, não consegue ser capaz de realizar qualquer serviço que aponte ao futuro. Elas podem, sob circunstâncias, até mesmo ser úteis (como o apoio ao Vietnam com armas), contudo, enquanto permanecerem como são, é impossível que possam produzir perspectivas, caminhos ao futuro.

Portanto, as sociedades de hoje, as opressoras bem como as oprimidas, como tão frequente no curso da história, confrontam-se com um complexo de problemas que, com os meios espirituais a elas disponíveis, é impossível que possam sequer se aproximar de uma solução. O único progresso

373 {152} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.50-1.

Jahrzehnte herbeiführten — er ist allerdings sehr bedeutsam —, ist, daß die sich immer stärker verdichtende Krise in dem Neokolonialismus produzierenden Manipulationskapitalismus anfängt offenbar zu werden. Es kann auch hier nicht unsere Aufgabe sein, über Methoden, Aussichten etc. solcher Bewegungen zu sprechen. Klar ist nur, daß unter den gegenwärtigen Bedingungen sowohl das Bewußtwerden der richtigen theoretischen Grundlage der revoltierenden Praxis wie ihr damit eng zusammenhängender Massencharakter Voraussichtlich eine nicht kurze Zeitspanne, möglicherweise einige Jahrzehnte erfordern können. Das letzthin und zutiefst erschwerende Moment liegt gerade darin, daß diese für die Menschheit ebenso positive wie wichtige Aufgabe, das ins konkrete Leben überführen[374] jener generellen, alles umfassenden Gattungsmäßigkeit, deren materielle Grundlage die Ökonomie des gegenwärtigen Kapitalismus im Weltmarkt, ohne Bewußtsein darüber, ohne Willen dazu geschaffen hat, in den aktuellen Realitäten nur selten als solche überhaupt wahrgenommen wird. Die wertfrei kausale rein ökonomische Entwicklung, wie sie bisher alles in entfremdeten Formen hervorgebracht hat, konnte diese Integration auch nur als System von unmittelbaren Gewaltanwendungen zwecks Ausbeutung und Unterdrückung produzieren. Diesen Unmittelbarkeiten konnten die herrschenden Tendenzen von Unterdrückung und Ausbeutung eine politische Ideologie geben, die im heutigen Manipulationskapitalismus eben Produkt und Produzent dieser Lage ist. Soll der Widerstand dagegen, das Streben nach genereller Gattungsmäßigkeit der Menschheit wirklich effektiv werden, muß er diese Unmittelbarkeit sprengen, um zum objektiven Wesen des Problems durchzudringen, um nicht bloß taktisch die grobe Ausbeutung durch eine formelle verfeinerte vertauschen zu müssen. Der herrschende kausale Charakter jeder gesellschaftlichen Entwicklung bringt auch in diesem Falle ihre notwendig entfremdeten Formen hervor, freilich — das hängt mit ihrer gesellschaftlichen Universalität zusammen — nicht ohne diesen ihr gesellschaftlich-objektiv zugrundeliegenden Komplex, ihre Beziehung zur Gattungsmäßigkeit der Menschheit gleichfalls zu offenbaren.

Es wäre ein abstrahierender »Ökonomismus«, im Entstehen des Weltmarkts einen bloß ökonomischen Problemkomplex zu sehen, obwohl seine konkreten Lösungen nur in ökonomischer Weise eine seinshafte Fundierung erhalten können. Man vergesse aber nicht, daß die dem Spezifischen des gesellschaftlichen Seins zugrundeliegenden großen Prozesse, einerseits die aus der inneren Dialektik der Arbeit (im Gegensatz zur bloß biologischen Reproduktion) spontan entspringenden Tendenzen auf extensive wie intensive Verbreitung und Vervollkommnung letzten Endes Momente desselben Prozesses sind, der im Überwinden der stummen Gattungsmäßigkeit waltet. Diese als Entwicklungsfaktor der bloß

374 {Nota da tradução} Tanto Scarponi quanto Benseler interpretaram o manuscrito como »Überführen«, literalmente »o transferir«. Contudo, no manuscrito (p.277), a palavra escrita não possui dois tremas e não parece se iniciar por uma maiúscula. O verbo »überführen« não sofreu nenhuma alteração em sua grafia ao longo do século 20.

produzido pelas últimas décadas — ele é, de fato, muito significativo — é que começa a se tornar evidente a sempre mais intensamente condensada crise no capitalismo de manipulação que produz o neocolonialismo. Também não pode ser nossa tarefa, aqui, falar dos métodos, visões, etc., de tais movimentos. Apenas é claro que, sob as condições presentes, tanto o tornar-se consciente da correta base teórica da práxis revoltosa, quanto o seu caráter de massa a isto estreitamente conectado, pode exigir um período não curto, possivelmente de uma década. O momento por último e mais profundamente difícil está precisamente em que essa tarefa tão importante quanto positiva para a humanidade, transferir para a vida concreta aquela generidade geral que a todos abarca, cuja base material foi criada, sem consciência, sem que se desejasse, pelo capitalismo atual no mercado mundial, na realidade atual apenas raramente é percebida em geral enquanto tal. O puro desenvolvimento econômico causal, livre de valores[375], que até aqui produziu tudo em forma alienada, pôde produzir essa integração apenas enquanto sistema de imediatos usos de violência que visa a exploração e a opressão. Essa imediaticidade pode conferir, às tendências dominantes de opressão e exploração, uma ideologia política que é, no capitalismo de manipulação de hoje, ao mesmo tempo, um produto e produtor dessa situação. Deva a resistência a isso, que anseia por uma generidade geral da humanidade, tornar-se realmente operante, tem de romper com essa imediaticidade e penetrar a essência objetiva do problema para não ter de trocar, apenas taticamente, a exploração tosca por outra mais refinada formalmente. O caráter causal dominante de todo desenvolvimento social produz, também nesse caso, suas necessárias formas alienadas, todavia — e isto se conecta à sua universalidade social — não sem revelar, ao mesmo tempo, seu complexo basal (*zugrundeliegenden*) sócio-objetivo, sua relação com a generidade da humanidade.

Seria um »economicismo« abstrativante enxergar no surgimento do mercado mundial um complexo de problemas meramente econômico, ainda que suas soluções concretas possam receber uma fundamentação ontológica apenas em modo econômico. Mas não se esqueça que os grandes processos que lançam as bases do específico do ser social, por um lado, as tendências que brotam espontaneamente da dialética interna do trabalho (em oposição à mera reprodução biológica) de difusão e aperfeiçoamento extensivos e intensivos, são, por último, momentos dos mesmos processos que regem a ultrapassagem da generidade muda. Esta, como fator do desenvolvimento da

375 {Nota da tradução} É de difícil tradução a expressão »wertfrei«, literalmente »livre de valores«, a opção por nós adotada. Se o sentido é claro (o desenvolvimento econômico é puramente causal, não é a objetivação de qualquer processo valorativo), não há como expressá-lo em uma única palavra. Vaisman preferiu »isento de qualquer dimensão valorativa« (p.320), Scarponi, »avalutativo« (p.285) e, Monville, »sans jugement de valeurs« (p.345).

biologischen Reproduktion läßt die verschiedensten Gattungen entstehen; deren Existenz ist jedoch mit ihrem faktischen Ansichsein vollendet. Sobald jedoch, was im gesellschaftlichen Sein von Anfang an objektiv waltet, das Überwinden dieser Stummheit beginnt, kann sie sich nur im Fürsichsein der Gattungsmäßigkeit erfüllen: eine solche fürsichseiende Gattungsmäßigkeit kann aber die Stummheit der früheren, bloß organischen Stufe nur dann wirklich überwinden und, ablegen, wenn alle Exemplare der Gattung, auch als individuelle Gattungswesen, das Leben einer solchen Gattungsmäßigkeit in ihrer realen Lebensweise selbst zu verwirklichen instand gesetzt werden. Es ist also eine real gedoppelte Tendenz der Entwicklung, daß die spontane Höherentwicklung des Reproduktionsprozesses mit seiner Grundlage der extensiven Ausbeutung, der intensiven Vervollkommnung der Arbeit zugleich eine Richtung der Vereinigung der Menschheit in gattungsmäßig bewußte Einheiten schafft. Daß diesen Einheiten vom Stamm über Nationen zur Menschheit gleichfalls eine Steigerungs- und Intensivierungstendenz innewohnt, ist darin begründet, daß die Aktivitäten der Menschen stets nur Antworten auf jene Lebensfragen sind, die ihnen von der Entwicklung der Produktivkräfte, von deren direkten oder vermittelten Einwirkungen auf das Menschenleben selbst aufgegeben sind. So kompliziert nun diese Wechselwirkungen innerhalb dieses nur letzten Endes einheitlichen, in realer Erscheinungsweise tief gespaltenen, Gegensätze verwirklichenden Prozesses sind, ist diese letzthinnige Einheit auch ein wirklicher und darum wirksamer Teil seines gesellschaftlichen Seins. Erst so kann die ökonomische Entstehung des Weltmarkts die Seinsmöglichkeit für die gesellschaftlich vereinigte, also jede Stummheit überwindende Gattungsmäßigkeit des Menchengeschlechts werden. Auch hier gilt die Feststellung von Marx: »Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet, wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind.«[376]

Diese Feststellung von Marx ist entscheidend für die geschichtliche Praxis des Menchengeschlechts. Sie bewahrt jedoch ihre Wahrheit und deshalb auch ihre praktische Fruchtbarkeit nur, wenn aus ihr jedes teleologische oder kryptoteleologische Element streng entfernt wird. Das bedeutet, daß die ökonomische Entwicklung in ihrem objektiven Ablauf zwar die Grundlagen von Inhalt und Form der menschlichen Reaktionen hervorruft und sogar weitgehend bestimmt, jedoch weder diese menschlichen Fragen noch die diese zusammenfassenden gesellschaftlichen Antworten besitzen in irgendeiner Weise einen »wertverwirkli-

376 {153} Marx: Zur Kritik der pol. Ökonomie, Stuttgart 1919, S. LVI.

reprodução meramente biológica, permite o surgimento dos gêneros os mais diferentes; sua existência, contudo, é completa com seu fáctico ser-em-si. Tão logo o que objetivamente rege desde o começo no ser social, a iniciada ultrapassagem desse mutismo, o qual, contudo, apenas pode se realizar no ser-para-si da generidade: uma tal generidade existente-para-si pode realmente ultrapassar e descartar o mutismo do mero patamar orgânico precedente quando todos os exemplares do gênero, também como seres genéricos individuais, sejam postos capazes de realizar, em seu próprio modo de vida real, a vida de uma tal generidade. Portanto, é uma tendência dupla, real, do desenvolvimento que o espontâneo desenvolvimento ascendente do processo de reprodução, com sua base da exploração extensiva, do aperfeiçoamento intensivo do trabalho, crie, ao mesmo tempo, uma direção de unificação da humanidade em unidades genéricas conscientes. Que a estas unidades, da tribo, às nações até a humanidade, seja igualmente inerente uma tendência ao mesmo tempo ao aumento e à intensificação, funda-se em que as atividades dos seres humanos são sempre apenas respostas àquelas questões da vida dadas pelo desenvolvimento das forças produtivas, pelos seus efeitos diretos ou indiretos na própria vida humana. Então, por mais complicadas que sejam essas interações no interior deste processo apenas por último unitário, no real modo fenomênico profundamente fragmentado, realizador de oposições, é esta unidade última também uma real, e por isso operante, parte do seu ser social. Apenas por isso pode o surgimento do mercado mundial se tornar a possibilidade ontológica da generidade da humanidade socialmente unificada que ultrapassa, portanto, todo mutismo. Também aqui vale uma constatação de Marx: »Eis porque a humanidade não se propõe nunca senão os problemas que ela pode resolver, pois, aprofundando a análise, ver-se-á sempre que o próprio problema só se apresenta quando as condições materiais para resolvê-lo existem ou estão em vias de existir.«[377]

Essa constatação de Marx é decisiva para a práxis histórica da humanidade. Todavia, ela preserva sua verdade e por isso também sua fecundidade prática, apenas quando dela é estritamente afastado todo elemento teleológico ou criptoteleológico. Isso significa que o desenvolvimento econômico em seu decurso objetivo cria de fato as bases do conteúdo e da forma das reações humanas e mesmo amplamente determina, contudo, nem essas questões humanas nem as respostas sociais que as sumarizam possuem, de modo algum, um caráter de sequência teleológica »realiza-

377 {153} Marx: Contribuição à Crítica da Economia Política. Expressão Popular, São Paulo, 2ª. Ed., 2008, p.48.

chenden« teleologischen Abfolgecharakter. Wir wissen aus dem Wesen der Arbeit, daß diese auf setzenden Alternativentscheidungen beruht. Marx begnügt sich aber mit dieser Feststellung des Alternativcharakters der Entscheidungen im Arbeitsprozeß, selbst im weitesten Sinne genommen, nicht. Er sieht klar, daß daraus ein bestimmter Alternativcharakter eines jeden gesellschaftlichen Geschehens folgt, natürlich nicht in einem abstrakt-logischen Sinn, als Alternative in einem luftleeren (seinsmäßig bestimmungslosen) Raum, sondern konkret, durch die ökonomische Entwicklung als Umkreis von konkreten Möglichkeiten bestimmt. Daß er dies als etwas von der universellen Seinsweise des gesellschaftlichen Seins Hervorgebrachtes betrachtet, zeigen bereits seine ersten Betrachtungen im »Kommunistischen Manifest«. Nach der grundlegend wichtigen Feststellung, daß die Geschichte der Gesellschaft die der Klassenkämpfe ist, versäumt er nicht, als nähere, konkretisierende Bestimmung hinzuzufügen, daß diese Geschichte als Ganzes einen alternativen Charakter besitzt: es ist ein Kampf, »der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen«.[378]

Natürlich kann sich das nicht bloß auf den Ausgang der Klassenkämpfe (also: der wichtigsten gesellschaftlichen Entscheidungen) beziehen: es wäre sinnlos, unwirklich, wenn es nicht auch in seinen sämtlichen Momenten walten würde. Wenn wir also jetzt die vor uns allen stehende Alternative: Verwirklichung der menschlichen Gattungsmäßigkeit als reales Fürsichsein des Daseins der Menschheit näher betrachten, so müssen wir sehen, daß die (auf Alternativen beruhende) Ökonomie zwar die immer stärkere, extensive wie intensive Integration des Menchengeschlechts herbeiführt, indem sie Situationen schafft, deren praktische Lösung die Tendenzen in dieser Richtung verstärkt; diese Entwicklung verläuft jedoch in ihrer Hauptlinie als Verstärkung, als Herrschendwerden von menschlichen Tendenzen, die von dieser Hauptlinie der Entwicklung abstrahiert, geradezu als entgegengesetzt wirkende Kräfte erscheinen könnten. Wir haben in anderen Zusammenhängen zu zeigen versucht, wie die Menschengeschichte, das prozessuale Aufhören der Stummheit der Gattungsmäßigkeit zugleich eine Geschichte der Entfremdungen ist, worin bis jetzt die eine Form ihre Geltung nur so verlor, daß sie von einer anderen Entfremdungsweise abgelöst wurde. Vom allgemeinen Standpunkt der menschlichen Gattungsmäßigkeit muß natürlich jede Entfremdung negativ bewertet werden. Wenn wir jedoch zugleich feststellen, daß das bloß organische Sein die Entfremdung als Seinsweise noch überhaupt nicht kennt, so sehen wir, wie die Entwicklung zu einer höheren Seinsform niemals als ein

378 {154} MEGA I/6. S. 526.

dora-de-valores«. Sabemos, da essência do trabalho, que ele se baseia em decisões alternativas postas. Todavia, Marx não se satisfaz com essa constatação do caráter de alternativa das decisões no processo de trabalho, mesmo tomado em sentido mais amplo. Ele enxerga claramente que disso resulta um determinado caráter de alternativa para todo evento social, naturalmente não em um sentido lógico-abstrato, como alternativa em um espaço (ontologicamente sem determinações) vazio, mas concreta, determinada pelo desenvolvimento econômico como círculo de possibilidades concretas. Que ele considera isso como algo produzido pelo modo ontológico universal do ser social já mostram suas primeiras considerações no »*Manifesto Comunista*«. Após a constatação fundamentalmente importante de que a história da sociedade é a história da luta de classes, não deixa de acrescentar, como uma determinação mais próxima, concretizante, que essa história, como todo, possui um caráter de alternativa: é uma luta »que a cada vez terminava com uma transformação revolucionária de toda a sociedade, ou com o fracasso comum das classes em luta«[379].

Naturalmente, isso não pode meramente se relacionar ao desfecho das lutas de classe (portanto: às decisões sociais mais importantes): seria absurdo, irreal, se não regesse o conjunto dos seus momentos. Ao agora, portanto, observarmos mais de perto a alternativa que nos confronta a todos: realização da generidade humana como ser-para-si real da existência da humanidade, temos de enxergar que a economia (baseada em alternativas) leva, de fato, à integração extensiva bem como intensiva sempre mais intensa da humanidade na medida em que cria situações cuja solução prática reforça as tendências nessa direção; esse desenvolvimento, todavia, procede em sua linha principal como fortalecimento, como o tornar-se dominante das tendências humanas, as quais, abstraídas dessa linha principal de desenvolvimento, podem aparecer justamente como forças que operam em direção oposta. Em outras conexões, tentamos mostrar como a história da humanidade, o processual cessar do mutismo da generidade ao mesmo tempo é uma história das alienações, em que até agora uma forma apenas perdeu sua validade para ser substituída por outro modo de alienação. Do ponto de vista geral da generidade humana, naturalmente toda alienação tem de ser negativamente avaliada. Contudo, se constatarmos, ao mesmo tempo, que o mero ser orgânico absolutamente ainda não conhece a alienação como modo de ser, veremos que o desenvolvimento para uma forma ontológica superior jamais é

379 {154} Marx e Engels: Manifesto do Partido Comunista. Editora Cortez, São Paulo, 1998, p.4.

Herrschendwerden höhergearteter (etwa moralischer) Kategorien zu begreifen ist. In der Existenz jener »Antworten«, aus denen auch das moralisch Verwerfliche zu entstehen pflegt, drückt sich diese reale (nicht teleologische, auch nicht kryptoteleologische) Seinsentwicklung aus. Die Gesellschaftskritik jener Aufklärer, die in solchen Fällen der moralisch bewußten Gesellschaft »die Natur«, die diese Immoralitäten nicht kennt, gegenübergestellt haben, konnten in Einzelheiten der Gesellschaft vielfach sehr richtig kritisieren; gingen aber am echten Seinsproblem der Entwicklung doch achtlos vorbei. Wir selbst haben in anderen Zusammenhängen z. B. darauf hingewiesen, daß der Ausdruck »tierische Grausamkeit« theoretisch eine hohle Phrase ist, weil Grausamkeit erst gesellschaftlich entstehen kann. Ebenso gilt es jetzt, darauf hinzuweisen, daß Unterdrückung und Ausbeutung, die heute der praktischen Verwirklichungen jener endlich universellen menschlichen Gattungsmäßigkeit hindernd im Wege stehen, ebenfalls nicht Überreste unseres einst tierischen Daseins sind, sondern im Gegenteil Früchte ihrer Entwicklung, deren Entstehen zur Zeit ihrer Genesis sogar einen objektiven Fortschritt bezeichnen konnten (Sklaverei anstelle des Kannibalismus).

Wenn wir nun in der gegenwärtigen Lage — ohne imstande zu sein, auch nur allerallgemeinste konkrete Maßnahmen zu ihrer Lösung vorzuschlagen — von der Notwendigkeit einer ökonomischen Begründung des gesellschaftlich richtigen Handelns als unerläßlicher Voraussetzung einer richtigen Praxis sprechen, so meinen wir vor allem ihre strikt ökonomischen Zusammenhänge und die daraus folgenden Vermittlungen richtiger Reaktionen. In dieser Forderung drückt sich ebenfalls der Fortschritt in der gesellschaftlichen Entwicklung aus: solange die überwiegend reine Gesellschaftlichkeit der Gesellschaft nicht entstanden war, konnten selbst neue Formationen begründende Veränderungen sich ohne theoretische Einsicht des eigenen Tuns vollziehen. So z. B. der Übergang von Sklaverei in Feudalismus; selbst die Entstehung des Kapitalismus hat in dieser Hinsicht einen Übergangscharakter. Er hat zwar der Ökonomie als Wissenschaft zur Geburt verholfen, dies jedoch erst als die kapitalistische Produktion bereits vorhanden war und sich spontan der Vorherrschaft näherte. Erst im Marxismus entstand die theoretische Grundlage für das Eliminieren der Ausbeutung der Arbeit aus der gesellschaftlichen Reproduktion und er wurde damit der Wegweiser zur realen Umgestaltung der Gesellschaft. Es ist eine der wichtigsten Fragen der gegenwärtigen Renaissance des Marxismus in diesen Fragenkomplexen, die Marx selbst nicht bearbeiten konnte, die auf konkreter und wahrer Geschichtlichkeit basierten, theoretischen Grundlagen für die effektive Praxis auszuarbeiten.

Das bedeutet nie die Forderung eines reinen »Ökonomismus«. Seit in der Gesellschaft der hier betrachtete Integrationsprozeß einsetzte, gab es immer

concebível como um tornar-se dominante de categorias mais elevadamente dispostas (por exemplo, morais). Na existência daquelas »respostas« das quais costuma emergir o moralmente abominável, também se expressa esse real desenvolvimento ontológico (não teleológico, muito menos criptoteleológico). A crítica social daqueles iluministas que, em tais casos, opuseram »a natureza«, que não conhece estas imoralidades, à sociedade moralmente consciente, pode, muitas vezes, criticar corretamente os detalhes da sociedade; passaram ao largo, contudo, do autêntico problema ontológico do desenvolvimento. Em outras conexões, nós mesmos apontamos, p. ex., que a expressão »crueldade animal« é, teoricamente, uma frase vazia, pois a crueldade apenas pode surgir socialmente. Vale, igualmente, agora apontar que a opressão e a exploração, que hoje obstruem o caminho às realizações práticas daquela generidade humana finalmente universal, igualmente não são resquícios de uma nossa existência animal pregressa, antes, ao contrário, são frutos do desenvolvimento da generidade cujo surgimento, na época de sua gênese, puderam até mesmo marcar um progresso objetivo (escravidão no lugar do canibalismo).

Quando, agora, na situação presente — sem sermos capazes de sugerir nem sequer a mais geral das medidas para sua solução —, falamos da necessidade de uma fundação econômica de uma ação socialmente correta como pressuposto imperativo de uma práxis correta, pensamos, sobretudo, nas conexões estritamente econômicas e nas consequentes mediações das reação corretas. Nessa exigência, expressa-se, igualmente, o progresso no desenvolvimento social: enquanto não havia surgido a socialidade preponderantemente pura da sociedade, podiam ter lugar alterações que fundavam novas formações sem qualquer discernimento teórico da própria ação. Assim, p. ex., a transição do escravismo ao feudalismo; o próprio surgimento do capitalismo tinha, nesse ponto de vista, um caráter de transição. Ele até ajudou o nascimento da economia como ciência, mas apenas depois que a produção capitalista já existia e espontaneamente se aproximava ao predomínio. Apenas com o marxismo surgiu a base teórica para a eliminação da exploração do trabalho da reprodução social e, por isso, tornou-se guia para o real reordenamento da sociedade. Nesse complexo de questões que o próprio Marx não pôde trabalhar, é uma das questões mais importantes do renascimento atual do marxismo formular as bases teóricas para uma práxis efetiva baseada em uma historicidade mais verdadeira e concreta.

O que jamais significa a exigência de um puro »economicismo«. Desde que, na sociedade, adentrou o processo de integração aqui considerado, houve,

wieder ideologische Strömungen in der Gesellschaft, die das Menschengeschlechtwerden der Menschen als reales Problem seiner Gesellschaftlichkeit ins Auge faßten. Daß dies die allerverschiedensten Formen aufnahm (bei Homer z. B. als die Gastfreundschaft, deren Gebote höher stehen als temporäre Freundschaften), ändert am Wesen der Sache nichts Wesentliches. Daß es schon in der Periode der Sklaverei Menschen gab, die das »instrumentum vocale« als letzthin gleichen Menschen anerkannten, konnte zwar nur in der Behandlung des eigenen Sklaven praktische Folgen haben, ist aber doch nicht ohne historisch-praktische Bedeutung. Die heute — formell — vorhandene Auffassung von Gleichheit der Menschen als Menschen wäre ohne solche Vorarbeiten kaum entstanden und ihre allgemeine Verbreitung, obwohl wichtige Teile der Praxis (Rassenungleichheit) ihnen schroff widersprechen, ist doch eine bestimmte Vorarbeit für die wirkliche Integration, eine Schwächung des noch breit vorhandenen Widerstandes gegen die Anerkennung der von der gesellschaftlichen Entwicklung geschaffenen Tatsache, daß in der ökonomisch vereinten gesellschaftlichen Welt die Gleichheit der Menschen eine Grundlage zur hier entstehenden für sich seienden Gattungsmäßigkeit bildet. Eine richtige Antwort auf diesen Fragenkomplex kann nur die Renaissance des Marxismus, deren Inhalt letzten Endes nur der Sozialismus als theoretischpraktische Einheit der ökonomischen Integration mit der echten und nunmehr, wenn auch allmählich, schwer, ungleichmäßig verwirklichbaren Gattungsmäßigkeit ist, geben. Die stalinistische Wendung in der Theorie des Sozialismus ist dabei ein gewichtiges Hindernis in der Verwirklichung dieser allein zu Lösungen führenden Linie. Denn die von Stalin inaugurierte Priorität der Taktik in der Praxis kann zwar in Einzelfällen zu Entscheidungen führen, die in Krisenperioden auf die Entwicklung fördernd wirken (Vietnam), muß jedoch nur allzu oft rein willkürliche, für den allgemeinen Weg höchst problematische Stellungnahmen fördern (Unterstützung Nigerias gegen Biafra). Die Forderung zu einer realen Rückkehr zu Marx, was einen radikalen Bruch mit den bürokratischen Traditionen des Stalinismus bedeutet, muß also auch hier gestellt werden.

*

In den vergangenen Bemerkungen haben wir, in verschiedenen konkreten Zusammenhängen, einige prinzipielle Fragen der Marxschen Auffassung der Kategorien mehr oder weniger eingehend berührt. Jetzt kommt es darauf an, die dabei waltenden Prinzipien wenigstens in ihren allerallgemeinsten Zügen darzulegen. Wenn wir so zu dem Kategorienproblem in eigentlichem Sinn weitergehen, müssen wir gleich einleitend feststellen, daß Marx diese in ausführlicher Weise vor allem für das gesellschaftliche Sein dargelegt hat. Es war jedoch für ihn stets

sempre, correntes ideológicas na sociedade que apreenderam o tornar-se-humano dos seres humanos como o problema real de sua socialidade. Que isso tome as formas as mais diversas (em Homero, p. ex., como a hospitalidade, cujas regras estão acima das amizades temporárias), essencialmente nada altera no ser da questão. Que já no período do escravismo havia seres humanos que reconheciam o »*instrumentum vocale*« como, por último, iguais seres humanos, podia de fato ter consequências práticas apenas para o tratamento dos próprios escravos, mas não é sem significado prático-histórico. A — formal — visão hoje existente da igualdade dos seres humanos enquanto seres humanos dificilmente teria surgido sem tais trabalhos preparatórios e sua disseminação geral e, ainda que porções importantes da práxis (desigualdade racial) a contraditem fortemente, é um firme trabalho preparatório para a integração real, um enfraquecimento da ainda ampla resistência existente ao reconhecimento do fato criado pelo desenvolvimento social de que, no mundo social economicamente unificado, a igualdade dos seres humanos forma uma base para a emergente generidade existente para si. Uma resposta correta a esse complexo de questões pode dar apenas o renascimento do marxismo, cujo contéudo, por último, é apenas o socialismo como unidade prático-teórica da integração econômica com a autêntica e atual generidade, ainda que apenas gradual, difícil e desigualmente realizável. A virada stalinista na teoria do socialismo, por isso, é um pesado obstáculo na realização dessa única linha que conduz a soluções. Pois a prioridade, inaugurada por Stalin da tática na práxis pode de fato conduzir, em casos isolados, em períodos de crise (Vietnam), a decisões de agir que promovem o desenvolvimento, todavia, tem de, muitíssimas vezes, promover tomadas de posição puramente arbitrárias, altamente problemáticas para o caminho geral (apoio à Nigéria contra a Biafra). A exigência de um real retorno a Marx, que significa uma radical ruptura com as tradições burocráticas do stalinismo, tem de ser também aqui colocada.

∗380

Nos comentários precedentes, em distintas conexões concretas, tocamos mais ou menos detalhadamente em algumas questões de princípio da visão marxiana das categorias. Agora importa expor, ao menos em seus traços mais gerais, os princípios nela prevalescentes. Ao assim avançarmos ao problema das categorias em sentido estrito, temos de igualmente constatar introdutoriamente que Marx as apresentou de modo detalhado antes de tudo para o ser social. Todavia, para ele, era sempre

380 {Nota tradução} No manuscrito (p.282), temos aqui um »*«, o mesmo em Benseler. Scarponi (p.291) optou por um »[4.]« no início do parágrafo seguinte (»[4.] Nelle considerazioni precedenti...«). Vaisman (p.325) e Monville (p.350) colocaram »****« e »***«, respectivamente.

selbstverständlich, daß eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins nur bei gleichzeitigem Inbetrachtziehen der Eigenart der anderen Seinsweisen, der Zusammenhänge mit ihnen und der Unterschiede von ihnen einerseits durchdenkbar war, andererseits, daß Zusammenhang und Gegensatz zwischen der Seinsbeschaffenheit der Kategorien in ihrer wahren Objektivität, in ihrem vom Bewußtsein unabhängigen Sein und in den gedanklichen Weisen, mit denen das Bewußtsein sie zu erfassen bestrebt ist, festgehalten und konkretisiert werden muß, wenn man beide Komplexe gedanklich wirklich zu erfassen bestrebt ist.

Es ist aus den bisherigen Darlegungen klargeworden, daß Marx nichts ferner stehen konnte, als Wesen und Zusammenhang der Kategorienproblematik aus einem, wie immer gearteten, abstraktiven Prinzip abzuleiten. Ausgangspunkt und Durchführung der Methode sind im Gegenteil aus der verschiedenen, freilich seinshaft zusammenhängenden, aber nicht primär logisch aufeinanderfolgenden realen Beschaffenheit der an sich seienden Gegenstände und Prozesse in ihrer Seinshaftigkeit und aus den jeweils gesellschaftlich-geschichtlichen Bedürfnissen, die auf deren jeweiligen Erscheinungsweisen, Formen, etc. gerichtet sind, um eine reale Basis für die menschliche Praxis zu ergeben, abzulesen und zu verstehen. Die in Erkenntnistheorie und Logik so wichtig werdenden abstrakten Einteilungsprinzipien wie konkret-abstrakt, einfach-kompliziert, Ausgangspunkt-Schlußfolgerung etc. können dabei nur insofern eine Rolle spielen, als in ihnen reale (historische) Seinsbestimmungen der Sache selbst offenbar werden und sie nicht bloß Denkbestimmungen bleiben, um die Phänomene in ein zumeist von vornherein feststehendes Gedankensystem einzufügen. Sehr charakteristisch ist dafür die Marxsche Bestimmung des Konkreten: »Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und Vorstellung ist.«[381] In dieser Bestimmung ist vor allem bemerkenswert, daß Marx die uns gegebene Welt (sei sie nun Natur oder Gesellschaft) von vornherein als Realsynthese von Prozessen und nicht als eine »Unmittelbarkeit«, deren Bestimmungen erst gedanklich zu konstruieren sind, auffaßt. Hier zeigt sich, wie ernst der junge Marx es gemeint hat, als er die Gegenständlichkeit (letzten Endes: reale Konkretheit) als Synonym mit dem Sein schlechthin bezeichnet hat. Gegenständlichkeit ist mithin keine Bestimmung (oder kein Komplex von Bestimmungen), die irgendwie, sei es seinsmäßig, sei es durch das erkennende Bewußtsein, dem Sein — es formend — hinzugefügt würde,

381 {155} Rohentwurf, S. 21/22.

evidente que uma ontologia do ser social apenas seria pensável levando ao mesmo tempo em consideração a peculiaridade dos outros modos de ser, as conexões com eles e as diferenças para com eles; por outro lado, a conexão e a oposição entre as qualidades de ser das categorias em sua verdadeira objetividade, em seu ser independente da consciência, e os modos de pensamento pelos quais a consciência se esforça por apreendê-las, têm de ser constatados e concretizados se se intenta realmente apreender intelectualmente ambos os complexos.

Da exposição até aqui, torna-se claro que nada poderia estar mais distante de Marx que deduzir a essência e a conexão da problemática das categorias a partir de um princípio abstrato de qualquer tipo. O ponto de partida e a implementação do método são, ao contrário, notar e entender para estabelecer uma base real à práxis humana, as diferentes, admissivelmente, ontologicamente conectadas, reais qualidades dos objetos e processos em si existentes em sua ontologicidade, cujos respectivos modos fenomênico, formas, etc., são dirigidos às necessidades histórico-sociais de então. Os abstratos princípios classificatórios que se tornaram tão importantes na gnosiologia e na lógica, como concreto-abstrato, simples-complicado, ponto de partida-conclusão, etc., apenas podem desempenhar um papel quando tornam evidente as reais (históricas) determinações da própria coisa e não permaneçam meramente determinações do pensamento a inserir os fenômenos, na maior parte das vezes, em sistemas de pensamento fixados de antemão. Muito característico disso é a determinação marxiana do concreto: »O concreto é concreto porque é síntese de muitas determinações, portanto unidade do diverso. Por isso, no pensamento ele aparece como processo de síntese, como resultado, e não como ponto de partida, embora seja o verdadeiro ponto de partida, e por isso também ponto de partida da intuição (*Anschauung*) e da representação.«[382] Nessa determinação, é digno de nota, antes de tudo, que Marx apreenda o mundo que nos é dado (seja natureza ou sociedade) de antemão como síntese real de processos e não como uma »imediaticidade«, cujas determinações apenas se constroem no pensamento. Mostra-se, aqui, quão seriamente o jovem Marx pensou, como ele considerou absolutamente a objetividade (por último: a concretude real) um sinônimo do ser. A objetividade não é, consequentemente, nenhuma determinação (ou nenhum complexo de determinações), de algum modo, seja ontologicamente, seja através da consciência cognoscente, acrescida ao ser — formando-o —,

382 {155} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.54 (com alterações). {Nota da tradução} Scarponi (p.292) inseriu aqui uma quebra de parágrafo não encontrada no manuscrito (p.283) nem em Benseler. Vaisman (p.326) e Monville (p.351) seguiram Scarponi.

sondern sie muß im ganz strengen Sinn erkannt werden: jedes Sein, indem es Sein ist, ist gegenständlich. Daß also im Denken das Konkrete als Prozeß der Zusammenfassung erscheint, ist ein Schein, dem freilich, wie Marx in den unmittelbar folgenden Betrachtungen zeigt, z. B. gerade Hegel erlegen ist. Das Konkrete ist also seinsmäßig und gerade darum für die seinsmäßige Betrachtung eben nicht Resultat, sondern Ausgangspunkt. Diese ontologisch entscheidend wichtige Feststellung bedeutet jedoch nicht, daß aus ihr einfach mechanische Folgerungen auf den wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß gezogen werden könnten. Im Gegenteil. Marx zeigt in derselben Darlegung an der Entwicklung der Ökonomie als Wissenschaft, daß das einfache, direkte Zerlegen des konkreten Ausgangspunkts in abstrahierende Einzelbestimmungen bestenfalls eine vorbereitende Aktion des Erkennens, nicht das richtige Erkennen selbst sein kann. Denn diese Abstraktionen sind an sich ohne konkrete Bestimmtheit leer, nichtssagend; z. B. ist Klasse ein leeres Wort, ohne die konkreten Elemente, auf denen sie beruht. Nach den zerlegenden, abstrahierenden Erkenntnisversuchen muß das Denken sich wieder dem Ausgangspunkt zuwenden und indem man, wie Marx sagt, die Reise wieder rückwärts antritt, bei der ursprünglich unmittelbar wahrgenommenen Totalität anlangen, »diesmal aber nicht als bei einer chaotischen Vorstellung eines Ganzen, sondern als einer reichen Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen«[383]. Marx stellt für die Geschichte der Ökonomie fest, daß sie anfangs den ersten Weg gegangen, um nach Ausbildung des Begriffapparates die »wissenschaftlich-richtige Methode« auszubilden. Die Methode der Erkenntnis ist also durch die gegenständliche (seinshafte, kategorielle) Beschaffenheit ihres Objekts bestimmt. Das bedeutet jedoch keineswegs, daß ihr Weg, ihre Methode Vorbild oder einfache Nachahmung des prozessierenden Seins des gegenständlich Konkreten sein könnte oder sein sollte. Die wissenschaftliche und auch die philosophische Erkenntnis muß also von der konkreten Gegenständlichkeit des jeweils zum Objekt gewordenen Seienden ausgehen und in der Aufklärung seiner Seinsbeschaffenheit münden. Eben darum kann dieser Prozeß mit dem des Seins nie identisch sein, dessen Prozesse nie einfach nachahmen. Es folgt jedoch gerade aus dieser methodologischen Forderung in der Frage der Selbständigkeit des Erkenntnisweges, daß die dabei angewandten »Methoden«, die dabei gewonnenen Bestimmungen keinen auf sich selbst beruhenden Erkenntniswert haben, geschweige denn als »Modelle« für die Beschaffenheit des Seins selbst dienen können, wie dies infolge der Vorherrschaft der Erkenntnistheorie zu geschehen pflegt. Daß im Gegenteil, erst der Grad der Annäherung an die seinshafte Beschaffenheit der

383 {156} Ebd., S. 21.

mas tem de ser reconhecido no sentido de todo rigoroso: todo ser, enquanto ser, é objetivo. Que, portanto, no pensamento o concreto pareça um processo de síntese é uma aparência da qual, como Marx mostra nas observações imediatamente seguintes, p. ex., até mesmo Hegel caiu vítima. O concreto, portanto, é ontológico e, precisamente por isso, para a consideração ontológica, não é o resultado, mas o ponto de partida. Essa importante, ontologicamente decisiva, constatação não significa, porém, que dela possam ser retiradas simples conclusões mecânicas sobre o processo de conhecimento científico. Ao contrário. Marx mostra na mesma exposição acerca do desenvolvimento da economia como ciência que a simples, direta, decomposição dos pontos de partida concretos em determinações singulares abstrativantes pode ser, no melhor dos casos, uma ação preparatória do conhecimento, não o próprio conhecimento correto. Pois, sem determinabilidade concreta, essas abstrações são em si vazias, nada dizem; p. ex., classe é uma palavra vazia sem os concretos elementos em que se baseia. Após as tentativas do conhecimento de decompor, abstrair, o conhecimento tem de retornar ao ponto de partida e, como diz Marx, na medida em que se empreende a viagem de retorno, alcança-se a totalidade originária e imediatamente discernida, »mas desta vez não como uma representação caótica de um todo, e sim como uma totalidade rica de muitas determinações e relações«[384]. Marx constata, acerca da história da economia, que ela percorreu de início o primeiro percurso para, após, moldar a formação e o aparato conceitual do »método cientificamente correto.« O método do conhecimento é, portanto, determinado pela qualidade objetiva (ontológica, categorial) do seu objeto. Mas isso, de maneira alguma, significa que seu caminho, seu método, deva ou possa ser um modelo ou simples imitação do ser processual do objetivamente concreto. O conhecimento científico e também o filosófico deve partir da objetividade concreta do existente a cada momento tornado objeto e conduzir ao esclarecimento de suas qualidades ontológicas. Até por isso, esse processo não pode ser idêntico ao ser, cujos processos jamais simplesmente imita. Todavia, precisamente dessa exigência metodológica acerca da questão da independência do caminho do conhecimento, segue-se que os »métodos« aqui aplicados, que as determinações com isso alcançadas, não possuem nenhum valor cognoscitivo baseado em si mesmos, muito menos podem servir como »modelo« para a qualidade do próprio ser, como costuma acontecer como consequência da supremacia da gnosiologia. Que, ao contrário, segue-se que apenas o grau de aproximação à qualidade ontológica de

384 {156} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.54.

jeweils zu untersuchenden Gegenständlichkeit den Maßstab für Richtigkeit oder Falschheit einer Erkenntnisweise abgeben kann.

Diese unbedingte Priorität des Seins in seiner jeweilig konkreten Gegenständlichkeit bestimmt auch seine Erkenntnisweise in verallgemeinerter Form, also als Kategorie. Auch darüber hat sich Marx in dieser Abhandlung in unmißverständlicher Klarheit geäußert. Er stellt vor allem fest, daß z. B. Produktion immer nur auf einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsstufe seiend werden kann als die von gesellschaftlich bestimmten Menschen. Ist also, so stellt Marx hier die Frage, die bereits kategoriellen Charakter tragende Bezeichnung »Produktion im Allgemeinen« etwas Sinnvolles? Die Frage wird von Marx insofern bejaht, als dieser Ausdruck zwar eine Abstraktion beinhaltet, jedoch »eine verständige Abstraktion«, sofern sie »wirklich das Gemeinsame hervorhebt, fixiert«, also auf ein seinshaft beharrendes Prinzip im prozessierenden Sein der Produktion gerichtet ist. Diese Anerkennung einer seinshaften Allgemeinheit, d. h. eines kontinuierlichen Beharrens wichtiger Momente im irreversiblen Prozeß der Wandlungen, ist für die Ontologie von Marx höchst wichtig. Sie geht damit über die abstrakte Dynamik eines »Alles fließt« im Sinne einer abstrakten heraklitischen Dynamik hinaus, sie zeigt, daß die neue Ontologie den uralten und erkenntnistheoretisch oder logisch unlösbaren Prinzipiengegensatz von Heraklit und den Eleaten auf ein widerspruchsvolles und ungleichmäßiges Zusammenwirken zweier Momente des irreversiblen Prozesses im Sein reduzieren kann und muß. Es ist deshalb nur folgerichtig, wenn Marx gleich nach der Feststellung dieser »verständigen Abstraktion« diese so konkretisiert: »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 entwickeltesten Sprachen Gesetze und Bestimmungen mit den unentwickeltesten 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 gerade gesondert werden, damit über der Einhei — die schon daraus hervorgeht, daß das Subjekt, die Menschheit, und das Objekt, die Natur, dieselben — die wesentliche Verschiedenheit nicht vergessen wind.«[385] Erst so kann das Beharrenbleiben von Momenten, ihr permanentes Reproduziertwerden als wichtiges Moment, jedoch als bloßes Moment im irreversiblen Prozessieren des Seins selbst konkret aufgezeigt werden.

385 {157} Rohentwurf, S. 7. {Nota da tradução} Scarponi introduziu aqui um parágrafo inexistente no manuscrito (p.285). Vaisman (p.328) seguiu Scarponi, Monville (p.354) seguiu Benseler.

cada objetividade então a examinar-se pode fornecer o critério da correção ou da falsidade de um modo de conhecimento.

Essa prioridade incondicionada do ser em sua respectiva objetividade concreta também determina, em forma mais generalizada, seu modo de conhecimento, portanto, como categoria. Também sobre isso, nesse tratado, Marx se expressou com indubitável clareza. Ele constata, antes de tudo, p. ex., que a produção apenas pode se tornar existente em um patamar de desenvolvimento social determinado como a produção de seres humanos socialmente determinados. Portanto, Marx aqui coloca a questão, é a designação »produção em geral«, já portadora de um caráter categorial, algo pleno de sentido? A questão é respondida afirmativamente por Marx em tanto quanto por essa expressão de fato se tratar de uma abstração, contudo »de uma abstração razoável« na medida em que »enfatiza, fixa, o comum«, portanto, é dirigida a um princípio ontológico dominante no ser processual da produção. Esse reconhecimento de uma generalidade ontológica, *i.e.*, de um persistir continuado de importantes momentos nos processos irreversíveis de transformações, é extremamente importante para a ontologia de Marx. Com isso, ele vai para além da dinâmica abstrata de um »tudo flui« no sentido de uma abstrata dinâmica heraclitiana; mostra que a nova ontologia pode e tem de reduzir a antiquíssima oposição de princípio, gnosiológica ou logicamente insolucionável, de Heráclito e dos Eleatas, a um atuar-conjunto desigual e pleno de contradição dos dois momentos do processo irreversível no ser. Marx é, desse modo, apenas consistente, ao, logo após essa constatação, concretizar assim essa »abstração razoável«: »Na medida em que esse *geral*, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações. Algumas pertencem a todas as épocas; outras são comuns apenas a algumas. Algumas serão comuns à época mais moderna e à mais antiga. Não haveria nenhuma produção sem que elas se permitam pensar; todavia, se as línguas mais desenvolvidas têm leis e determinações em comum com as menos desenvolvidas, a diferença desse geral (*Allgemeinen*) e comum é precisamente o que constitui seu desenvolvimento, a diferença destes geral e comum, as determinações que valem em geral (*überhaupt*) para a produção têm de ser precisamente isoladas, com isso, além da unidade — a qual resulta de que o sujeito, a humanidade, e o objeto, o mesmo —, não seja esquecida a diferencialidade essencial.«[386] Apenas desse modo o manter-se persistente de momentos, seu permanente tornar-se-reproduzido, pode ser indicado concretamente como importante momento, todavia como simples momento, dos processos irreversíveis do próprio ser.

386 {157} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.41 (com alteração). {Nota da tradução} Scarponi (p.294) e Vaisman (p.328) e Monville (p.351) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.283) e em Benseler.

Eine ähnliche dynamische Struktur, ein ähnliches wechselseitiges Einanderdurchdringen in der Dialektik von Selbständigkeit im Prinzip und vielseitiger Abhängigkeit voneinander im konkreten Zusammenwirken zeigen solche Kategorienverhältnisse auch dann, wenn man sie nicht bloß in der Aufeinander- und Auseinanderfolge des Prozesses, sondern gewissermaßen als einen Querschnitt des Gesamtprozesses betrachtet. Marx hat dies für die kategoriellen Momente der Produktion (Produktion in engerem Sinn, Konsumtion, Distribution etc.) in derselben Abhandlung ausführlich behandelt. Aus seinen bestimmungsreichkonkreten Darlegungen können wir hier nur einige Momente hervorheben, diejenigen, in deren Betrachtung die wichtigsten kategoriellen Eigenarten seiner Ontologie ans Licht treten. In den einleitenden Bemerkungen weist Marx auf jenen Schein hin, der manche Ökonomen zum Logisieren dieser Zusammenhänge verleitet hat, indem sie diesen in der Form eines Schlusses verallgemeinerten. Marx sagt: »Die Form ist allerdings ein Zusammenhang, aber ein flacher.«[387] Diese Flachheit kann nur durch das als irreversibler Prozeß, als Geschichte erkannte Sein überwunden werden, indem das Denken sich immer entschiedener dem prozessierenden Sein selbst annähert. So zeigt es sich sogleich, daß die koordinierte Dualität der produzierenden und konsumierenden Akte — in anfänglicher, primitiver Form — sich bereits im organischen Sein zeigt; daß etwa die Konsumtion auch »unmittelbar« Produktion ist: »Diese in der Natur die Konsumtion der Elemente und der chemischen Stoffe Produktion der Pflanze ist.« Und dieser unmittelbare Zusammenhang setzt sich auch im gesellschaftlichen Leben des Menchen durch: »Das in der Nahrung z. B., einer Form der Konsumtion, der Mensch seinen eigenen Leib produziert, ist klar.«[388] So steht am Anfang eine unmittelbare Einheit beider Momente, in der jedoch, wie Marx diese Betrachtungen abschließend bemerkt, ihre, gleichfalls unmittelbare Zweiheit gleichfalls bestehenbleibt. Auf dieser Basis, die seinshaft ihre Vorgeschichte darstellt, entsteht nun ihre von Marx in sehr differenzierter Weise analysierte dynamische Wechselbeziehung auf dem eigentlichen Gebiet der Ökonomie, in der Produktion und Konsumtion.

Es ist hier nicht möglich, auf die hochinteressanten Einzelheiten dieser Analyse näher einzugehen. Es kann nur das Allerwesentlichste kurz zusammenfassend hervorgehoben werden, daß nämlich dabei, gerade infolge der historischen Dynamik der Seinsgrundlagen, sowohl das komplizierte System der konkreten Wechselwirkungen auch in dieser Allgemeinheit herausgearbeitet wird, wie

387 {158} Ebd., S. 11.
388 {159} Ebd., S. 12.

Uma estrutura dinâmica similar, uma similar co-penetração recíproca entre independência em príncípio e multifacetada dependência na dialética de uma para com a outra no concreto atuar-conjunto, mostram tais relações categoriais mesmo se se as considera, não meramente na sucessão e na sequência do processo, mas, por assim dizer, como secção transversal do processo como um todo.[389] Marx, tratou disso em detalhe para os momentos das categorias da produção (produção em sentido estrito, consumo, distribuição, etc.) no mesmo tratado. De sua exposição rica em determinações concretas podemos aqui sublinhar apenas alguns momentos, aqueles cuja consideração ilumina as mais importantes peculiaridades categoriais de sua ontologia. Nas observações introdutórias, Marx assinala aquela aparência que seduziu muitos economistas a logicizar essas conexões na medida em que as generalizam na forma de um silogismo. Diz Marx: »A forma é certamente uma conexão, mas é superficial«[390]. Essa superficialidade apenas pode ser ultrapassada na medida em que o pensamento se aproxima cada vez mais decididamente do próprio ser processual, do ser reconhecido como história, como processo irreversível. Mostra-se, então, imediatamente, que a dualidade coordenada dos atos de produzir e consumir — na forma inicial, primitiva — mostra-se já no ser orgânico; que, por exemplo, o consumo também é »imediatamente« produção: »Assim como na natureza, o consumo dos elementos e das substâncias químicas é produção da planta«. E essa conexão imediata se impõe também na vida social do ser humano: »Por exemplo, a nutrição, que é uma forma de consumo, é claro que o ser humano produz seu seu próprio corpo«[391]. Como Marx comenta finalizando essas observações, no início está uma unidade imediata de ambos os momentos em que, do mesmo modo, mantém-se em existência a dualidade igualmente imediata. Desta base, que representa ontologicamente sua pré-história, emerge agora a inter-relação dinâmica, analizada por Marx de modo muito diferenciado, na própria esfera da economia, na produção e consumo.

Não é aqui possível adentrar mais de perto aos altamente interessantes demais detalhes dessa análise. Pode-se apenas sublinhar o mais essencial em breve resumo, a saber que, precisamente devido à dinâmica histórica das bases ontológicas, tanto o complexo sistema das inter-relações concretas também deve ser elaborado nessa generalidade, como se tem de

389 {Nota da tradução} Monville (p.354) introduz aqui quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.286), em Benseler, em Vaisman (p329) e em Scarponi (p.295).
390 {158} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.44.
391 {159} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.46.

ununterbrochen darauf Bezug genommen werden muß, wie die einzelnen Momente der Produktion nicht bloß miteinander in konkret, historisch wandelnde Wechselbeziehungen geraten, sondern auch, wie sie in allgemeinen gesellschaftlichen Zusammenhängen verankert sind und ihrerseits auf diese zurückwirken. Daß z. B. nach Marx der Distributionsprozeß als entscheidend wichtiges Moment der allgemein gesellschaftlichen Entwicklung erscheint und nicht ein bloßes Vermittlungsglied zu der Verteilung des Produzierten ist, bezeichnet ein wichtiges theoretisches Ergebnis dieser genauen und konkreten Differenzierung der Kategorien auf Grundlage ihrer realen Funktionen im Prozeß des gesellschaftlichen Seins.

Man würde jedoch an der weltgeschichtlichen Bedeutung der philosophischen Anschauungen von Marx für das angemessen menschliche Denken der Wirklichkeit achtlos vorbeigehen, wenn man dieses sein primäres Interesse für die Beschaffenheit, für Genesis und Prozeß, Wirksamkeit und Perspektive des gesellschaftlichen Seins verabsolutieren und damit bloß auf die Entwicklung der Gesellschaft beschränken würde.[392] Die Marxsche Seinsbestimmung der Geschichte als fundamentaler Charakteristik eines jeden Seins ist eine universelle Lehre, die sowohl in der Gesellschaft wie in der Natur gültig ist. Das bedeutet jedoch keineswegs die in den letzten Jahrzehnten, besonders unter Kommunisten, weit verbreitete Ansicht, als ob die Gesamtauffassung von Marx eine abstrakt allgemeine philosophische Lehre (im alten Sinn) wäre, deren generelle, auf jedes Sein gültige Prinzipien nunmehr auch auf Geschichte und Gesellschaft (im engeren, bürgerlichen Sinn) »angewendet« werden würden. Durch diese »Anwendung« entsteht angeblich die Lehre vom »historischen Materialismus«. So hat Stalin in seiner Darstellung dieser Problemkomplexe im bekannten IV. Kapitel der »Parteigeschichte« Stellung genommen. Er führt aus: »Der historische Materialismus ist die *Ausdehnung* der Leitsätze des dialektischen Materialismus auf die Erforschung des gesellschaftlichen Lebens, die *Anwendung der Leitsätze des dialektischen Materialismus* auf die Lebenserscheinungen der Gesellschaft, auf die Erforschung der Gesellschaft, auf die Erforschung der Geschichte der Gesellschaft.«[393]

Was Marx selbst betrifft, so hat er, meines Wissens, den Ausdruck »dialektischer Materialismus« nicht gebraucht; er spricht natürlich oft über dialektische Methode, und der Ausdruck »historischer Materialismus«, der besonders bei Engels häufig erscheint, bezieht sich stets auf die Gesamtheit der Lehre und bedeutet nie eine spezifische »Anwendung« auf das »Gebiet« der Geschichte als besondere

392 {160} Das ist z. B. einer der Grundfehler meines Buches »Geschichte und Klassenbewußtsein«.

393 {161} Geschichte d. KPdSU, Moskau 1939, S. 126. Hervorhebungen von mir! G. L.

ininterruptamente tomá-lo como referência, bem como os momentos singulares da produção não apenas entram em mutáveis inter-relações concretas, históricas um com o outro, quanto ainda estão ancorados em conexões sociais gerais e têm efeitos de retorno sobre elas. Que, p. ex., para Marx o processo de distribuição apareça como importante momento decisivo do desenvolvimento social geral e não como mero elo mediador para a distribuição do produzido, indica um importante resultado teórico dessa diferenciação precisa e concreta das categorias a partir da base de suas reais funções no processo do ser social.

Deixaríamos descuidadamente passar ao largo o significado histórico-mundial das concepções filosóficas de Marx para o pensar humano adequado à realidade se absolutizássemos e, portanto, se limitássemos ao desenvolvimento da sociedade, o seu interesse primário para as qualidades, para a gênese e o processo, para a operatividade e a perspectiva do ser social.[394] A determinação ontológica marxiana da história como uma característica fundamental de cada ser é uma teoria universal, válida tanto na sociedade quanto na natureza. Todavia, de maneira alguma isso significa a visão amplamente disseminada no último século, especialmente entre comunistas, como se a visão como um todo de Marx seria uma teoria filosófica geral abstrata (em sentido antigo), cujos princípios gerais válidos para todo o ser de agora em diante também fossem »aplicáveis« à história e à sociedade (no sentido estreito, burguês). Por meio dessa »aplicação« surge a pretensa doutrina do »materialismo histórico«. Esta foi a posição tomada por Stalin em sua exposição sobre esse complexo de problemas no conhecido Capítulo IV da »História do Partido«. Ele explica: »O materialismo histórico é a *aplicação* dos princípios do materialismo dialético para a pesquisa da vida social, a *aplicação dos princípios do materialismo dialético* às manifestações de vida da sociedade, à pesquisa da sociedade, à pesquisa da história da sociedade«[395].

No que concerne ao próprio Marx, em meu conhecimento, não empregou a expressão »materialismo dialético«; fala, naturalmente, com frequência, acerca do método dialético, e a expressão »materialismo histórico« aparece com frequência especialmente em Engels, sempre relacionada à totalidade (*Gesamtheit*) da teoria e não significa jamais uma »aplicação« específica ao »campo« da história como uma esfera

394 {160} Este é, por exemplo, um dos erros fundamentais do meu livro »História e consciência de classe«.

395 {161} História do partido comunista (bolchevique) da U.R.S.S. Centro Cultural Manoel Lisboa, Brasil, 1999, p.107, com alteração. Na nota, Lukács acrescenta: »Itálicos meus! G. L.«

Sphäre. Für Marx, der in der Geschichte das universelle Bewegungsprinzip eines jeden Seins erblickte, wäre schon der Ausdruck »Anwendung« ein Widerspruch zu seinen eigenen Grundprinzipien. Wenn er also von Geschichtsprozeß spricht, so ist damit der Regel nach der gesamte irreversible Prozeß des Universums gemeint, aus welchen unter bestimmten (letzten Endes auch Zufälligen) Umständen sich die Geschichtsperiode von Mensch, Arbeit, Gesellschaft etc. als neue Seinsweise herausentwickelt. So heißt es in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«: »Damit der ›*Mensch*‹ zum Gegenstand des simlichem Bewußtseins und das Bedürfnis des ›Menschen als Menschen‹ zum Bedürfnis werde, dazu ist die ganze Geschichte die Vorbereitungsgeschichte. Die Geschichte selbst ist ein *wirklicher* Teil der *Naturgeschichte*, des Werdens der Natur zum Menschen.«[396] Und dieser Geschichtsprozeß hat weder einen Anfang noch ein Ende. Ganz abgesehen davon, daß das Ende einer Lebensmöglichkeit auf der Erde und damit auch ein Ende unserer Menschheitsgeschichte zu den höchst realen Wahrscheinlichkeitsaspekten der Naturbetrachtung gehören, anerkennt der Marxismus auch innerhalb dieses historischen Prozesses selbst keinerlei Abschluß. Der Gegensatz zu jedem Utopismus drückt sich bei Marx auch darin aus, daß jedes »Ende der Geschichte« strikt für unmöglich erklärt wird. Auch der Kommunismus ist in den Augen von Marx bloß ein Ende der Vorgeschichte (und nicht der Geschichte) des Menchengeschlechts, also der Anfang der eigentlichen Menschheitsgeschichte.

Der irreversible (historische) Grundcharakter eines jeden Seins als Prozesses kann also alle jene Kennzeichen vermeiden, die bisherige Theorien als Voraussetzungen seiner Möglichkeit bestimmt haben, so die Rolle des Bewußtseins, des Wertes, der Individualität etc. Darum gehört in der Marxschen Ontologie die Charakteristik der Kategorien als Daseinsformen, Existenzbestimmungen der Gegenständlichkeit als unabtrennbares Kennzeichen eines jeden Seins zu den fundamentalen Bestimmungen, die sich aus der generellen Historizität als ontologische Charakteristik eines jeden Seins ergeben. Es kann und muß dabei besonders betont werden, daß auch die ursprüngliche unaufhebbare Einheit von Sein und Gegenständlichkeit (jedes Sein ist konkret gegenständlich; ein abstraktes Sein, der theoretische Ausgangspunkt Hegels kann keine echte Seinsweise sein, er zielt auf eine bloß abstraktive Gedankenkonstruktion) die Seinsfrage überhaupt nicht berührt. Aus all diesen elementaren Kennzeichen des Seins ergibt sich von selbst, daß die Kategorie als bestimmte Seinsform nichts weiter ist als das Moment einer seiend-prozessualen Allgemeinheit in der permanenten, gleichfalls prozeßhaften Wechselbeziehung der in ihrer Konkretheit zugleich einmalig einzelnen Gegenständlichkeiten.

396 {162} MEGA1/3, S. 123.

particular. Para Marx, que divisa na história o princípio universal de movimento de todo ser, a expressão »aplicação« já seria uma contradição com seus próprios princípios fundamentais. Portanto, quando fala de processo histórico, normalmente pensa o processo irreversível como um todo do universo, do qual, sob determinadas circunstâncias, (por último, também casuais) dele se desenvolve o período histórico dos seres humanos, o trabalho, a sociedade, etc., como novo modo de ser. Assim diz nos »Manuscritos Econômico-filosóficos«: »Para que o ›ser humano‹ se torne objeto da consciência *sensível* e a necessidade do ser humano com o ser humano‹ se torne necessidade, toda a história é a história da história da preparação para isso. A própria história é uma parte *real* da *história da natureza*, do devir da natureza em ser humano.« [397] E esse processo histórico não tem nem início nem fim. Exceto de que pertence a um dos aspectos altamente reais do ponto de vista da natureza o fim de uma possibilidade de vida na Terra e, com isso, também o fim de nossa história humana, o marxismo não reconhece qualquer conclusão no interior desse processo histórico enquanto tal. A oposição a todo utopismo se expressa em Marx também em que todo »fim da história« é esclarecido por estritamente impossível. Também, aos olhos de Marx, o comunismo é meramente o fim da pré-história (e não da história) da humanidade, portanto o início da autêntica história humana.

O fundamental caráter irreversível (histórico) de todo o ser como processo, portanto, pode evitar todas aquelas características que até agora as teorias têm determinado como pressuposto de sua possibilidade, como o papel da consciência, dos valores, da individualidade, etc. Por isso, na ontologia marxiana, a característica das categorias como formas de existência, determinações da existência da objetividade, como características inseparáveis de todo ser pertence às determinações fundamentais que resultam da geral historicidade como característica ontológica de todo ser. Pode-se e deve particularmente ser ressaltado que mesmo a inexorável unidade original de ser e objetividade (todo ser é concreto objetivamente; um ser abstrato, o ponto de partida teórico de Hegel, não pode ser nenhum autêntico modo de ser, visa a uma construção intelectual meramente abstrativa) não tocou de maneira alguma a questão ontológica. De todas essas características elementares do ser, resulta, por si, que a categoria como forma determinada de ser nada mais é do que momento de uma generalidade processual-existente na permanente, igualmente processual inter-relação das objetividades, em sua concretude ao mesmo tempo única, singular.

397 {162} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.355. Com modificação. {Nota da tradução} Vaisman (p.331) introduziu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.287), em Benseler, em Scarponi (p.297) e em Monville (p.356).

Daß nun Allgemeinheit und Einzelheit elementare Seinsbestimmungen und nicht Ergebnisse von gedanklichen Abtraktionsakten, also nicht etwas bloß gedanklich über die Gegenstände — sie bestimmend — Ausgesagtes sind, sondern konkrete, unmittelbare Bestimmungen des Seins selbst, mag für die bürgerlichen Denkgewohnheiten im ersten Moment sogar paradox klingen. Wenn wir jedoch, um uns nur auf ein freilich praktisch höchst wichtiges Beispiel zu berufen, an das Experiment denken, so kann sogleich erkannt werden, daß dieses nichts weiter ist als ein möglichst vollkommenes Ausschalten aus einem konkret prozessierenden Seinskomplex jener Seinsmomente, die den praktisch erfahrenen Regeln nach darin nicht permanent wirksam zu sein pflegen, um in einer (seinsmäßig kategoriell) derart »gereinigten« Umwelt die Wechselbeziehungen der (ebenfalls der Regel nach) permanent wirkenden Komponenten in einer so »gereinigten« Form ihrer Wechselbeziehungen beobachten und diese als Ergebnis — ihren Proportionen entsprechend — erkennbar machen zu können. Es ist dabei ebenso klar, daß das im Experiment untersuchte Sein in der Wirklichkeit so gut wie niemals in derartig »gereinigter« Weise vorzukommen und wirksam zu werden pflegt. Es ist aber ebenso klar, daß im Experiment, wenn auch in dieser »gereinigter« Form, ebenso ein Seinszusammenhang untersucht wird wie in unserem normalen praktischen Verhalten zu unserer wirklichen Naturumwelt. Die im Experiment hervortretende und gedanklich faßbar werdende Allgemeinheit ist also in primärer Weise nicht ein Produkt unseres Denkens, obwohl diese in einer Zusammenfassung kulminierende Erfahrung über das Sein, in der Vorbereitung des Experiments, eine ausschlaggebende Rolle spielt. Ihre Rolle ist jedoch bloß eine zielbewußt »reinigende« Gruppierung von Seinsfaktoren. Dementsprechend enthüllt auch das Ergebnis einen Seinszusammenhang und nicht einen bloßen Versuch, das Sein gedanklich, abstrahierend zu erfassen. Eine wie große Rolle immer die gedanklichen Momente in der Vorbereitung des Experiments auch spielen mögen, an dem Charakter des Ergebnisses als einer Enthüllung von echten Seinszusammenhängen kann dies nichts ändern. Das zeigt sich ja schon darin, daß das Experiment, die »Hypothesen« gerade, die der »Reinigung« des Seins zugrunde liegen, zu bestätigen oder zu widerlegen berufen ist. Die Entscheidung über die Wahrheit des Denkens wird auch hier vom Sein selbst gefällt.

Für uns werden dabei mehrere Konsequenzen für die Erkenntnis des Seins wichtig. Vor allem, daß die Allgemeinheit in den Bestimmungen der Gegenständlichkeiten ein an sich seinshaftes Moment ihrer seienden Totalität selbst ist, nicht etwas gedanklich in diese Hineinprojiziertes. (Wenn das nicht so wäre, wären reale und fruchtbare Experimente überflüssig, sogar unmöglich.) Zweitens muß dabei auffallen, daß diese Allgemeinheit im prozessierenden Komplex der Gegen-

Que, então, a generalidade e a singularidade sejam determinações ontológicas elementares e não resultados de atos intelectuais de abstração, que não sejam, portanto, algo que apenas com o pensamento é dito sobre o objeto — o determinado —, mas determinações concretas, imediatas do próprio ser, deve soar, em um primeiro momento, mesmo como um paradoxo para os hábitos de pensar burgueses. No entanto, para nos referirmos a apenas um exemplo, ainda que de grande importância prática, pensamos no experimento; de imediato pode ser reconhecido que ele nada mais é que a exclusão mais perfeita possível, de um complexo de ser concreto, processual, daquilo que não costuma ser permanentemente operante segundo a norma prática experimentada, para obervar em (ontologicamente categorial) um mundo ambiente de tal maneira »purificado« as inter-relações dos (do mesmo modo, segundo a norma) componentes permanentemente operantes em uma forma assim »purificada« e estes, como resultado — em correspondência às suas proporções — possam se tornar reconhecíveis. É com isso igualmente claro que o ser examinado no experimento na realidade quase nunca é encontrado e nem costuma ser operante em um tal modo »purificado«. Todavia, é igualmente claro que, no experimento, mesmo se nessa forma »purificada«, é investigada uma conexão ontológica tal como em nosso comportamento prático normal para com o nosso mundo natural real. A generalidade que sobressai no experimento e que se torna apreensível intelectualmente é, portanto, em modo primário não um produto do nosso pensamento, ainda que esta experiência sobre o ser, culminante em uma síntese, jogue um papel decisivo na preparação do experimento. Seu papel, todavia, é meramente um agrupamento de fatores ontológicos propositalmente »purificado«. Correspondentemente, o resultado também desvela uma conexão ontológica e não meramente uma tentativa de intelectualmente apreender o ser abstratativamente. Por maior papel que possa sempre desempenhar os momentos intelectuais na preparação dos experimentos, em nada eles podem alterar o caráter dos resultados como um desvelamento de autênticas conexões ontológicas. Isso já se mostra quando o experimento é chamado a confirmar ou refutar justamente as »hipóteses« que estão na base da »purificação« do ser. A decisão sobre a verdade do pensamento também aqui recai no próprio ser.

Com isso, para nós, várias consequências tornam-se importantes para o conhecimento do ser. Antes de tudo, que a generalidade nas determinações da objetividade é um momento ontológico em si de sua própria totalidade existente, não algo intelectualmente projetado sobre esta. (Se não fosse assim, experimentos reais e fecundos seriam supérfluos e, até mesmo, impossíveis). Segundo, com isso tem de chamar a atenção que essa generalidade no complexo processual da objetivi-

ständlichkeiten als Seiendes, trotz bestimmter beschränkender Momente, zugleich auch mit den anderen Momenten die Qualität einer konkreten Gegenständlichkeit teilt. Sie ist nie eine bloß abstrakte Allgemeinheit, ist nie etwas einfach Universelles, sondern stets zugleich ein konkretes Sein konkreter Gegenständlichkeitsweisen; also nie eine gedankliche Allgemeinheit an sich, sondern stets die seiende Allgemeinheit von etwas Seiendem, die Allgemeinheit konkreter Gegenständlichkeiten und ihrer Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen. Ihr In-Wirksamkeit-Treten ist dementsprechend ebenso ein konkretes, ein Teil, ein Moment je eines konkreten Wenn-dann-Zusammenhanges. Das hat für die generelle Seinserkenntnis die wichtige Folge, daß je eine solche Allgemeinheit zwar im gelungenen Experiment ihre eigene Beschaffenheit in reiner, Form entfalten kann, daß aber die »Reinheit« im Gesamtsein selbst immer nur als eine, zuweilen, ja häufig dominierende Tendenz wirksam zu werden vermag, niemals jedoch in dieser »Reinheit« selbst, sondern als Moment eines aus der Wechselwirkung heterogener Momente jeweils entstehenden Gesamtprozesses. Damit verwandelt sich jedoch ihr real seinshaftes Wirksamwerden in ein Moment des Gesamtprozesses, ihre in vielen Experimenten so evident hervortretende Notwendigkeit in ein — eventuell entscheidendes — Teilmoment der größeren oder kleineren Wahrscheinlichkeiten dieser bewegten Totalität. Natürlich können die so entstehenden Abweichungen so minimal sein, ihre praktischen Auswirkungen sich auf so große Zeitspannen ausdehnen, daß sich diese Seite der Sache für die unmittelbare Praxis selbst als praktisch irrelevant erweist. Wird dagegen eine seinsgemäße ontologische Erkenntnis der Wirklichkeit selbst erstrebt, so ist es, rein theoretisch keineswegs ausschlaggebend, ob solche Abweichungen in einigen Tagen oder Millionen von Jahren in praktisch wahrnehmbarer Stärke zur Geltung gelangen. Die praktische Wichtigkeit der Bedeutungslosigkeit solcher Zeitspannen der Prozesse bleibt eine rein praktische Frage, eine Bestimmung der menschlichen Praxis als solcher. Theoretisch sind wir bereits so weit gekommen, in der zeitlichen Ausdehnung eines Prozesses das seinshafte Faktum zur Kenntnis zu nehmen und die Differenzen in der zeitlichen Länge des Ablaufs als anthropomorphisierende Kommentare zu bewerten.

In dieser Form taucht das Problem der Allgemeinheit natürlich nur in der anorganischen Natur auf. In ihr existiert zwar die Einzelheit als Gegenständlichkeitsform ebenfalls, jedoch als eine solche, die im unmittelbaren Seinsprozeß des einzelnen Gegenstandes unmittelbar keine seinsverändernde Wirkung oder Folge hat. Zerbricht ein Felsen in, sagen wir tausend Stücke, so sind diese tausend Steine ebenso seiende Gegenstände innerhalb des anorganischen Seins, wie früher ihr Zusammensein im Felsen gewesen ist.

dade enquanto existente, ao mesmo tempo compartilha com outros momentos, em que pesem determinados momentos limitantes, a qualidade de uma objetividade concreta. Não é nunca uma mera generalidade abstrata, nunca é algo simplesmente universal, mas é sempre, ao mesmo tempo, um ser concreto de modos concretos de objetividade; portanto, nunca uma generalidade intelectual em si mas, sempre, a generalidade existente de algo existente, a generalidade de objetividade concreta e de suas inter-relações e interações. Seu entrar-em-operatividade é correspondentemente, da mesma maneira, um concreto, uma parte, um momento, de uma conexão-se-então concreta. Para o conhecimento em geral do ser, isso tem a importante consequência de que uma tal universalidade pode, de fato, desdobrar sua própria qualidade, de forma pura, em um experimento exitoso, contudo, tal »pureza« no ser como um todo pode se tornar operante apenas como tendência, por vezes, mesmo com frequência dominante, todavia, jamais nesta própria »pureza«, mas apenas como momento de um processo como um todo que então emerge da interação dos respectivos momentos heterogêneos. Com isso, todavia, seu real tornar-se operante ontologicamente transforma-se num momento do processo como um todo, a sua necessidade em muitos experimentos tão evidentemente sobressaída se torna um momento parcial — eventualmente decisivo— das maiores ou menores probabilidades dessa totalidade movente. Naturalmente, os desvios que assim surgem podem ser tão mínimos, suas repercussões práticas podem se alongar por um espaço de tempo tão longo, que esse aspecto da questão pode se demonstrar na prática irrelevante para a própria práxis imediata. Se, ao contrário, o que se visa é um conhecimento ontológico de acordo com o ser[398] da realidade enquanto tal, então não é, puramente teoricamente, de maneira alguma decisivo se tais desvios levam alguns dias ou milhões de anos para alcançar uma intensidade de validade discernível na prática. A importância prática da insignificância de tais períodos de tempo do processo permanece uma questão puramente prática, uma determinação da práxis humana enquanto tal. Teoricamente, já chegamos tão longe a ponto de tomar conhecimento do fato ontológico da extensão temporal de um processo e de avaliar a diferença na extensão temporal do seu decurso com comentários antropomorfizadores.

Nessa forma, claro, o problema da generalidade aparece apenas na natureza inorgância. Nela, de fato, igualmente existe a singularidade como forma de objetividade, todavia como uma que não tem imediatamente no processo ontológico dos objetos singulares qualquer efeito ou consequência de mudança ontológica. Quebrada uma rocha, digamos, em mil pedaços, estas mil pedras são igualmente objetos existentes no interior do ser inorgânico, tal como antes era o seu ser em conjunto na rocha.

398 {Nota da tradução} A passagem »eine seinsgemäße ontologische Erkenntnis der Wirklichkeit selbst« faz uma justaposição de dois adjetivos »seinsgemäße« e »ontologische« que é rara tanto no Volume 13, quanto no Volume 14.»Seinsgemäße« (e derivados) e »ontologische« (e derivados) são traduzidos, na enorme maioria das vezes, por »ontológico« (e derivados). Aqui, contudo, é forçosa a diferenciação entre eles. Vaisman (p.333) optou por »um conhecimento ontológico, correspondente ao próprio ser«. Monville (p.359): »une connaissance ontologique de la réalité même«. Scarponi (p.299): »conoscenza ontologica, commisurata all'essere«.

Daß dabei auch seinsmäßige Konsequenzen entstehen können, sei natürlich nicht geleugnet; es gab ja früher einen seienden Felsen und jetzt tausend kleine Steine und fraglos spielt etwa das Quantum als Moment der Gegenständlichkeit in den Seinsprozessen eine bestimmte Rolle. Wenn dagegen ein Tier krepiert oder ein Baum verdorrt, so fallen sie aus dem Prozeß des organischen Seins endgültig und vollständig heraus und werden bloße Gegenstände physikalisch-chemischer Prozesse, aber bereits innerhalb des anorganischen Seins. In beiden Fällen handelt es sich vor allem um die Einzelheit als Seinsbestimmung, die abstrakt angesehen in beiden Seinsweisen gleichermaßen vorhanden ist. Jedoch — und das ist für die Kategorienauffassung von Marx höchst wichtig — in jedem Seinssystem verschieden und damit auch in den Gesamtprozessen seinshafte Änderungen hervorrufend.

Man muß dabei vor allem auf zwei grundlegende Differenzen achten. Erstens kann — im Weltmaßstab dominierender Weise — das anorganische Sein als selbständiges bestehen, dem eigenen Sein gemäß funktionieren, ohne überhaupt je mit einer anderen Seinsart konfrontiert werden zu müssen. Das organische Sein kann aber nur als Entwicklungsergebnis eines anorganischen Seinskomplexes entstehen und es besteht nur als ein Sein in ununterbrechbaren Wechselbeziehungen zu diesem: das anorganische Sein ergibt also einen wesentlichen Teil dessen, was man im organischen als die Umwelt der Organismen bezeichnen kann (daß es für Einzelexemplare, wie Gattungen der organischen Welt, auch diese selbst als Umwelt figuriert, ändert diesen Tatbestand nicht). Das ist eine Seinsbeziehung, die im anorganischen Sein noch überhaupt nicht vorkommt. Zweitens teilt sich auf dieser Seinsgrundlage das Gesamtsein in zwei, einander wechselseitig beeinflussende, jedoch in verschiedenen Weisen wirkende Seinsarten; auf der Basis des anorganischen Seins entsteht ein neues Sein, das sich aus relativ kurzfristig funktionierenden, prozessierenden Gegenständlichkeitsprozessen zusammensetzt, bei denen ein bestimmter Anfang und ein bestimmtes Ende unausweichlich zum Seinsprozeß selbst einer jeden einzelnen Gegenständlichkeit gehören. Schon damit hat sich die Einzelheit als Seinsform radikal verändert, und dementsprechend ist die ihr entsprechende konkrete Allgemeinheit, die Gattung, in ganz anderer Weise die Summe aller Einzelexemplare, als dies im anorganischen Sein der Fall sein konnte: hier erhält sich die Gattung im Prozeß des Entstehens und Vergehens ihrer Einzelexemplare, besitzt also nicht jene mechanisch wirksame Kontinuität, die für das anorganische Sein charakteristisch ist. Diese kurzfristige, von vornherein abgegrenzte Prozeßhaftigkeit eines jeden Einzelnen im organischen Sein hebt einerseits ihre Einzelheit auf dem ganzen Gebiet der Erscheinungsweisen der Gegenständlichkeit plastisch hervor. Es ist sicher nicht Zufällig,

Que disso também podem surgir consequências ontológicas, não é naturalmente, negado; havia antes uma rocha existente e, agora, milhares de pequenas pedras e, inquestionavelmente, desempenha um determinado papel nos processos ontológicos, digamos, o *quantum* como momento da objetividade. Quando, ao contrário, um animal morre ou uma árvore seca, caem fora, final e completamente, do processo do ser orgânico e tornam-se meros objetos dos processos químico-físicos, contudo, já no interior do ser inorgânico. Em ambos os casos, trata-se da singularidade como determinação de ser que, abstratamente considerada, é igualmente existente em ambos os modos de ser. Contudo — e isto é altamente importante para a visão das categorias por Marx — diferentemente em cada sistema de ser e, por isso, causa alterações ontológicas também nos processos como um todo.

Deve-se prestar atenção antes de tudo a duas diferenças fundamentais. Primeiro, o ser inorgânico pode — de modo dominante em escala mundial — existir independentemente, funcionando em conformidade com o próprio ser, sem ter de se confrontar, absolutamente, com outra espécie de ser. O ser orgânico pode surgir apenas como resultado do desenvolvimento de um complexo ontológico inorgânico e só sobrevive como um ser em ininterrupta inter-relação com ele: o ser inorgânico resulta, portanto, em uma parte essencial daquilo que se pode descrever no orgânico como o mundo ambiente dos organismos (nada muda nesse estado de fato se para os exemplares singulares, bem como para os gêneros do mundo orgânico, que este último também figure como mundo ambiente.) Essa é uma relação ontológica que, absolutamente, não aparece no ser inorgânico. Segundo, dessa base ontológica divide-se o ser como um todo em dois modos de ser que mutuamente se influenciam mas que, contudo, operam de modos diversos; da base do ser inorgânico emerge um novo ser, composto por processos de objetividades que funcionam relativamente no curto prazo, nas quais um determinado início e um determinado fim inevitavelmente pertencem ao próprio processo ontológico de cada objetividade singular. Já, com isso, a singularidade como forma ontológica se modificou radicalmente e, correspondentemente, a generalidade concreta a ela correspondente, o gênero é, de modo de todo outro, a soma dos exemplares singulares do que pôde ser o caso no ser inorgânico: aqui o gênero se preserva no processo de nascer e passar de seus exemplares singulares, portanto, não possui aquela continuidade que opera mecanicamente e que é característico para o ser inorgânico. Essa brevidade antecipadamente demarcada da processualidade de todo singular no ser orgânico, por um lado, sublinha plasticamente sua singularidade em toda a esfera dos modos fenomênicos da objetividade. Seguramente não é por acaso

daß, als Leibniz die Tatsache, daß es in der Natur keine zwei einander gleiche Gegenstände gibt, demonstrieren wollte, er sich auf Pflanzenblätter als Beispiel berief. An sich könnte man zwar mit der gleichen Berechtigung sagen, daß es in der Natur auch nicht zwei völlig gleiche Steine gibt, daß kein Mensch denselben Fingerabdruck besitzt als irgendeiner seiner Mitmenschen. Trotz dieser unmittelbaren Kontinuität der Kategorie der bloßen Einzelheit in allen drei Seinsarten bedeutet die Art der Einzelheit im organischen Sein doch eine qualitative Wende in der Geschichte dieser Kategorie. Schon daß Marx, wie wir gesehen haben, bereits in der Pflanzenwelt eine strukturell vorwegnehmende Analogie zur Dialektik von Produktion und Konsumtion erblickt, weist in diese Richtung.

Für die objektive Entwicklung des Seins ist es aber noch wichtiger, daß, sobald die Reproduktionsprozesse der organischen Seinswelt nicht mehr streng ortsgebunden sind wie bei den Pflanzen, eine völlig neue Seinsbeziehung ins Leben tritt, nämlich die Transformation von physikalisch-chemischer objektiver Wirkungsweise ins biologisch »subjektive« : Gesicht, Gehör, Geruch etc. Natürlich ist es im streng ontologischen Sinn nicht exakt, sicher noch etwas verfrüht, hier von Subjektivität und Objektivität überhaupt zu sprechen. Dazu sind diese Transformationen zu ausschließlich den biologischen Reproduktionsgesetzlichkeiten untergeordnet. Marx hat diesen Unterschied zwischen Tier und Mensch, bei welchem dieser Transformationsprozeß zwar eine biologisch-naturhafte Voraussetzung seines Menschseins, seiner Praxis bildet, jedoch bereits noch weitere notwendige Transformationen hervorgehen, genau unterschieden.[399] Beim Tier verläßt jedoch diese Transformation niemals das naturhafte Niveau des Biologischen. Marx sagt über diese Differenz: »Das Tier ›*verhält*‹ sich zu Nichts sind überhaupt nicht. Für das Tier existiert sein Verhältnis zu anderen nicht als Verhältnis.«[400] Es wäre also eine voreilige Abstraktion, auf diesem Seinsniveau bereits von Subjekt und Objekt zu sprechen. Denn erst in der aktiven Anpassung an die Umwelt entsteht ein Subjekt als bewußtseinsmäßig leitende und ordnende Kraft solcher Umwandlungen und erst in dessen teleologischen Setzungen wird der Gegenstand — einerlei einsweise angehörend — zu seinem Objekt. In der organischen Natur handelt es sich noch bloß darum, wie der biologische Reproduktionsprozeß der Lebewesen (unmittelbar in den Einzelexemplaren, durch diese vermittelt in den Gattungen) die Bedingungen ihrer Reproduktion einer Umwelt gegenüber, die selbstredend keineswegs auf ihre Verwirklichung

399 {163} Das von uns früher behandelte Zurückweichen der Naturschranken enthält als wichtiges Moment gerade diesen Prozeß der Umwandlung.
400 {164} MEGA I/5, S. 20.

que quando Leibniz quis demonstrar o fato de que na natureza não há dois objetos iguais, tenha se referido às folhas de plantas como exemplo. Com o mesmo direito, em si, pode-se tanto dizer que, na natureza, não há duas pedras iguais, quanto que nenhum ser humano possui a mesma impressão digital que seu semelhante. Apesar dessa imediata continuidade da categoria da mera singularidade em todos os três modos de ser, o tipo da singularidade no ser orgânico significa uma virada qualitativa na história dessa categoria. Marx que, como vimos, já divisa no mundo das plantas uma analogia estrutural antecipadora da dialética de produção e consumo, aponta nesta direção.

Para o desenvolvimento objetivo do ser é, todavia, ainda mais importante que, tão logo os processos reprodutivos do mundo do ser orgânico não estejam mais estritamente presos a um lugar, como com as plantas, adentra na vida uma relação ontológica completamente nova, a saber, a transformação do modo de operação químico-físico objetivo em biologicamente »subjetivo«: visão, audição, olfato, etc. Naturalmente, no sentido ontológico estrito, não é exato, certamente mesmo um tanto prematuro, sequer falar aqui de subjetividade e objetividade. Pois essas transformações são subordinadas exclusivamente às legalidades da reprodução biológica. Marx distinguiu com precisão essa diferença entre animais e ser humano, pela qual esse processo de transformação constitui um pressuposto natural-biológico de seu ser humano, de sua práxis, todavia em que já resultam transformações necessariamente mais amplas.[401] No animal, todavia, essa transformação jamais abandona o nível do biológico. Marx disse acerca dessa diferença: »O animal não se ›*relaciona*‹ com nada, não se relaciona absolutamente. Para o animal, sua relação com os outros não existe como relação«[402]. Seria, portanto, uma abstração precipitada falar de sujeito e objeto já nesse nível de ser. Pois apenas com a ativa adaptação ao mundo ambiente emerge um sujeito como força conscientemente dirigente e ordenadora de tais transformações e apenas em tais posições teleológicas converte-se o objeto (*Gegenstand*) — não importa a que modo de ser pertença — em seu objeto (*Objekt*)[403]. Trata-se na natureza orgânica tão somente de como o processo biológico de reprodução dos seres vivos (no imediato nos exemplares singulares, através da mediação dos mesmos nos gêneros) impõe as condições de sua reprodução ante um mundo ambiente, o qual, evidentemente, de maneira alguma está voltado (*angelegt*) à sua realização

401 {163} O afastamento das barreiras naturais, já por nós tratado anteriormente, contém como momento importante precisamente esse processo de transformação.
402 {164} Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p.35.
403 {Nota tradução} Lukács utiliza uma contraposição que 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. Monville (p.362) optou por traduzir, nesse caso, »Gegenstand« por »chose« (entre aspas) e, Scarponi (p.302), por »la cosa«, sem aspas; e Vaisman (p.336) traduziu ambos por »objeto«. A mesma contraposição aparece na p.29 do volume 14. Lá, 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«.

angelegt ist, sondern höchstens deren allgemeinste Möglichkeit hervorbringt, durchsetzt. Der Reproduktionsprozeß vollzieht sich also als reine, passive Anpassung an diese Wirklichkeit in biologisch bestimmten, in physikalisch-chemisch wirksamen Akten, die sich, je nachdem, für den Reproduktionsprozeß des betreffenden Lebewesens günstig oder ungünstig auswirken können.

Dieser Gegensatz in den Wechselwirkungen zwischen Organismus und Umwelt charakterisiert diesen Reproduktionsprozeß im Gegensatz zur gesellschaftlichen, aktiven Anpassung an die Umwelt durch die teleologischen Setzungen der Arbeit, die dementsprechend bereits die Alternative der wirksamen oder gescheiterten hervorbringt. Günstig-ungünstig bleibt also eine Gegensätzlichkeit noch innerhalb der Natur, Erfolg oder Mißerfolg entstehen jedoch bereits bloß im Stoffwechsel zwischen Gesellschaft und Natur. Bei allen darin enthaltenen Gegensätzlichkeiten drücken jedoch beide etwas aus, was in der anorganischen Natur nichts Analogisches besitzen kann. Obwohl also dieser Prozeß im Gebiet der organischen Natur — allgemein betrachtet — ebenso rein kausale Kennzeichen aufweist wie die Prozesse in der anorganischen Natur und damit zur seinshaften Bedeutung der teleologischen Setzungen einen Gegensatz darstellt, drückt er den Prozessen in der anorganischen Natur gegenüber insofern neue Züge aus, als der biologische Prozeß die Reproduktion des jeweiligen Organismus mit seinen Mitteln und Möglichkeiten zu fördern trachtet, eine Tendenz, die in den Prozessen der anorganischen Natur nicht zu finden ist. Die so entstehende paradoxe Lage hat bis jetzt Kant am adäquatesten ausgedrückt, indem er hier von einer »Zweckmäßigkeit ohne Zweck« sprach, worin die als paradox erscheinende Lage die seinshafte Beschaffenheit zeigt, daß dem sich selbst reproduzierenden, lebendigen Komplex, ohne jedes bewußte Setzen, eine innere Tendenz zum Durchsetzen der eigenen Reproduktionsbedingungen innewohnt. Dabei hängt es natürlich von den jeweiligen äußeren und inneren Umständen ab, ob und wieweit dies gelingt, ob der betreffende Einzelorganismus (oder die Gattung) sich erhält oder abstirbt. Das alles bleibt jedoch, trotz dieser neuen Züge, doch innerhalb des Rahmens eines bloß naturhaften Seins der bloß naturhaften Entwicklungen. Gattungen können aussterben, in neue Gattungen hinüberwachsen, aber die Grenzen des Naturseins werden dabei nie überschritten. Die sich bewahrenden und reproduzierenden Anpassungsweisen können sich relativ lange erhalten, haben jedoch keinerlei innere Tendenz zu einer Höherentwicklung, die die Naturschranken sprengen würde.

Erst der Austritt aus der Natur, infolge der teleologischen Setzungen in der Arbeit bringt die neue, die Gesellschaftlichkeit herbeiführende Konstellation: die schrankenlos scheinenden Entwicklungsmöglichkeiten des auf dieser Basis entstehenden

mas, no máximo, produz sua possibilidade mais geral. O processo de reprodução tem lugar, portanto, como pura adaptação passiva a essa realidade, em atos biologicamente determinados, operantes químico-fisicamente, que podem afetar favorável ou desfavoravelmente o processo de reprodução do ser vivo concernente.

Essa oposição nas interações entre organismo e mundo ambiente caracteriza esse processo de reprodução em oposição à adaptação social, ativa, ao mundo ambiente por meio das posições teleológicas do trabalho, que já produz, correspondentemente, a alternativa do eficaz ou do fracassado. Favorável-desfavorável permanece, portanto, uma opositividade ainda no interior da natureza; sucesso ou fracasso, contudo, emerge apenas no metabolismo entre sociedade e natureza. Apesar de todas as opositividades que contêm, ambas expressam algo que não pode possuir analogia na natureza orgânica. Mesmo que, portanto, esse processo na esfera da natureza orgânica — considerada em geral — exiba características do mesmo modo puramente causal como os processos na natureza inorgânica e, por isso, represente uma oposição ao significado ontológico das posições teleológicas, expressa novos traços ante os processos da natureza inorgânica na medida em que procura promover, enquanto processo biológico da reprodução do respectivo organismo, com seus meios e possibilidades, uma tendência que não se encontra nos processos da natureza inorgânica. Até agora, a situação paradoxal que assim surge já foi expressa o mais adequadamente por Kant na medida em que fala de »adequabilidade ao propósito sem propósito«, com o que mostra como situação aparentemente paradoxal a qualidade ontológica de que ao complexo vivo, que reproduz a si próprio sem qualquer pôr consciente, ser inerente a tendência interna de impor suas específicas condições de reprodução. O que, naturalmente, depende das respectivas circunstâncias internas e externas se é, e o quão é exitoso, se o organismo singular concernente (ou o gênero) se conserva ou morre. Tudo isso permanece, contudo, apesar dessas novas características, no interior da moldura de um ser meramente natural, de desenvolvimentos meramente naturais. Gêneros podem se tornar extintos, se desenvolver em novos gêneros, mas as fronteiras do ser natural não são jamais cruzadas. Os modos de adaptação que se preservam e se reproduzem podem se manter por tempo relativamente longo; não possuem, contudo, de maneira alguma, a tendência interna a um desenvolvimento ascendente, que rompe com as barreiras naturais.[404]

Apenas a saída da natureza, consequência das posições teleológicas do trabalho, traz a nova constelação que conduz à socialidade: as aparentemente ilimitadas possibilidades de desenvolvimento do

404 {Nota da tradução} Esta quebra de parágrafo não consta em Vaisman (p.337). Consta em Bensleler, em Scarponi (p.303), no manuscrito (p.293) e em Monville (p.363).

neuen Gattungstypus und innerhalb seines Bereichs der ihn bildenden Einzelexemplare. Wir haben in anderen Zusammenhängen bereits gezeigt, wie solche Entwicklungen aus der bloß naturhaft-ursprünglichen Einzelheit die menschliche Individualität hervorbringen. Selbstverständlich, wie ebenfalls schon früher dargelegt wurde, mit einer simultanen seinshaften Umformung des Gattungstypus: aus der stummen Gattung der Natur entsteht eine des gattungsmäßigen Ausdrucks fähige, eine der Tendenz nach einheitliche Gattung. Die anorganische Natur beruht seinshaft auf der unaufhebbaren Pluralität der Gattung. Dem gesellschaftlichen Sein wohnt, wie wir gesehen haben, die Tendenz inne, das Menschengeschlecht zu einer — ihrer Einheit bewußten — Gattung zu integrieren. Daß es sich auch hier um einen widerspruchsvollen und ungleichmäßigen, aber irreversiblen Prozeß handelt, ist ebenfalls dargelegt worden. Die hier geschilderte Einzelheit und Gattungsmäßigkeit in der organischen Natur ist dabei, objektiv seinshaft Natur bleibend, ein historisches Verbindungsglied zu der neuen (gesellschaftlichen) Seinsbeschaffenheit.

Die hier geschilderten Wandlungen der Kategorien wie Allgemeinheit und Einzelheit werfen zugleich ein Licht auf Beschaffenheit, auf Konstanz und Änderung in den Bewegungsprozessen des Seins. Das alles in Gang bringende und erhaltende motorische Prinzip ist dabei das, was wir seit unerdenklichen Zeiten Kausalität zu nennen pflegen. Die innere Bewegtheit der Gegenständlichkeitskomplexe, ihre wechselseitigen materiellen Einwirkungen aufeinander, deren Wechselwirkungen etc. bringen das hervor, was wir Kausalprozesse zu nennen pflegen, und zwar in der Form, wie dies jetzt bereits allgemein erkannt wurde, als irreversible Prozesse aus derartigen, zumeist höchst vielfältigen und komplizierten Wechselwirkungen, die wir jetzt gedanklich in den statistischen Wahrscheinlichkeiten uns bewußt zu machen pflegen. Solche Kausalprozesse in der Natur setzen keinerlei lebendes, formendes oder gar bestimmendes Bewußtsein voraus; sie sind objektiv-materielle Prozesse, deren Beschaffenheit jene Gegenständlichkeiten, Prozesse etc. restlos bestimmen, deren Produkte sie objektiv sind, auch die Eigenarten der von uns eben behandelten biologischen Prozesse ändern an dieser fundamentalen Beschaffenheit der Kausalprozesse nichts Wesentliches. (Daß dabei der Einzelheit in ihnen eine gewichtige Rolle zukommt, ergibt wohl innere Differenzierungen, berührt jedoch das hier ausschlaggebende allgemeine Problem der kausalen Prozesse nicht.)

Erst mit der grundlegenden Bedeutung der teleologischen Setzungen im gesellschaftlichen Sein wird das Bewußtsein ein gewichtiges Moment in der gesellschaftlichen Ursächlichkeit. Man darf aber — gerade wenn man diese gegensätzliche Dualität richtig erfassen will — nie vergessen, daß auch im gesellschaftlichen Sein es

novo tipo de gênero que surge dessa base e, no interior de sua esfera, dos exemplares singulares que o compõem. Já mostramos, em outras conexões, como tais desenvolvimentos produzem, a partir da mera singularidade originária-natural, a individualidade humana. Evidentemente, como já foi igualmente mostrado antes, com um simultâneo remodelamento ontológico do tipo de gênero: do gênero mudo da natureza emerge um gênero capaz de expressão genérica, um gênero com tendência a um gênero unitário. A natureza inorgânica[405] se baseia ontologicamente na inexorável pluralidade do gênero. No ser social reside, como vimos, a tendência a integrar a humanidade em um gênero — sua unidade consciente. Do mesmo modo já foi explicado que se trata de um processo pleno de contradição, desigual mas irreversível. As aqui descritas singularidade e generidade na natureza orgânica, permanecendo ontologicamente objetivamente naturais, é por isso um elo histórico de ligação para com a nova (social) qualidade ontológica.

As aqui descritas transformações de categorias como generalidade e singularidade trazem à luz, ao mesmo tempo, a qualidade, a constância e a alteração no processo de movimento do ser. O princípio motor que coloca tudo, e a tudo mantém, em andamento é o que costumamos, desde tempos imemoriais, denominar de causalidade. A mobilidade interna dos complexos da objetividade, seus mútuos, recíprocos efeitos materiais, cujas interações, etc., produzem o que costumamos denominar de processo causal e, de fato, na forma que já foi, em geral, reconhecida como processo irreversível de interações na maior parte muitíssimos variadas e complexas, as quais hoje costumamos tornar conscientes na probabilidade estatística. Tais processos causais na natureza não pressupõem, de maneira alguma, qualquer consciência viva, formadora ou mesmo determinante; são processos material-objetivos, cuja qualidade é determinada completamente por aquelas objetividades, processos, etc., dos quais objetivamente são produtos, também as peculiaridades dos processos biológicos que acabamos de tratar não alteram, em nada, essencialmente, nestas qualidades fundamentais dos processos causais. (Que, com isso, à singularidade caiba um papel de peso, resulta em importantes diferenciações internas, mas não toca, todavia, no problema geral aqui decisivo dos processos causais.)

Apenas com o significado fundamental das posições teleológicas no ser social torna-se a consciência um momento importante da causalidade (*Ursächlichkeit*) social[406]. Nunca se pode esquecer, contudo — justamente quando se deseja apreender essa dualidade opositiva — que, mesmo no ser social, não se pode dar

405 {Nota da tradução} No manuscrito, em um apêndice à p.294, lê-se »Die anorganishe Natür«, literalmente »A natureza inorgânica«. Apenas Scarponi (p.303) interpretou como sendo um equívoco de Lukács e corrigiu com um »[organica]«.

406 {Nota da tradução} A expressão »gesellschaftlichen Ursächlichkeit« talvez, aqui, requeira uma anotação. Causa, no alemão, é »Ursache«. A causa de um fenômeno, de um evento, é referida por »Ursache«. Quando se trata da categoria da causalidade, no sentido universal das causas como um todo, emprega-se sempre »Kausalität«. Nessa passagem, Lukács se refere à causalidade social como »gesellschaftlichen Ursächlichkeit«, o abstrato de »Ursache«, particularizando a causalidade que se refere ao ser social. Essa nuance é intraduzível.

keinerlei Prozesse teleologischer Art geben kann, sondern bloß ein spezielles Ingangsetzen und dadurch Beeinflussen jener kausalen Prozesse, die von den teleologischen Setzungen initiiert wurden. Diese geben allerdings jedem Prozeß im gesellschaftlichen Sein, selbstredend auch jenen, die auf Beeinflussen von Naturvorgängen gerichtet sind, einen besonderen Charakter, können aber damit die kausale Beschaffenheit der realen Prozesse nie ausschalten. Es entstehen natürlich oft sehr weitgehende Modifikationen in den ursprünglichen Kausalprozessen, aber auch diese können nie deren Kausalcharakter aufheben. Selbst in Fällen, wo die konkreten Prozesse als solche in der Natur überhaupt nicht vorkommen, wo der konkret prozessierende Komplex ganz das Ergebnis der teleologischen Setzung selbst zu sein scheint, bleibt diese Lage unverändert. Man denke etwa an das schon früher angeführte Beispiel des Rads, das als solches in der Natur nirgends zu finden ist, also ein ausschließliches Produkt der teleologischen Setzung zu sein scheint. Seine so geplanten verwirklichten Bewegungen sind jedoch trotzdem nichts als rein kausale Prozesse, die sich in den Grundlagen ihres Seins von teleologisch bloß beeinflußten, naturkausalen Prozessen kategoriell überhaupt nicht unterscheiden.

Diese ontologische Erkenntnis von dem einzigen seinshaften Zusammenhang zwischen Kausalität und Teleologie ergibt erst die Möglichkeit, ihre Wechselbeziehungen in bezug auf das Sein überhaupt und insbesondere auf das gesellschaftliche Sein, die einzige Seinsweise, in der sie faktisch nachweisbar in wechselseitigen Determinationen vorkommen, genauer zu bestimmen. Und zwar sowohl objektiv in bezug auf die seiende Beschaffenheit der gemeinsam ausgelösten Prozesse wie subjektiv als Folge der Lage, daß die Kausalität, rein als Prozeß betrachtet, keinerlei Subjekt für ihre Genesis und ihren Ablauf braucht, indem sie rein als objektiver Prozeß zu funktionieren imstande ist, während es keinerlei Teleologie geben kann, die nicht von einer subjektiv geleiteten Setzung hervorgerufen entsteht. Das hat für die Erkenntnis der Welt vor allem zur Folge, daß jeder Versuch, in die Naturprozesse eine Teleologie hineinzuinterpretieren, notwendig zum Setzen eines der Natur gegenüber fremden, transzendenten Subjekts führt. Ontologisch betrachtet ergibt das eine reine, unmißverständliche Trennung von Wissenschaft und Religion. Denn ein universeller teleologischer Prozeß könnte nur ein solcher sein, dessen Ablauf ein Ziel, das bereits vor seinem Einsetzen genau bestimmt wurde, in allen seinen Phasen und Momenten zu verwirklichen imstande ist, d. h. in allen Phasen und Momenten vom zielsetzenden Subjekt auf dieses Ziel hin faktisch gelenkt wird. Es kann auch hier nicht unsere Aufgabe sein, die verschiedenen Abarten der unlösbaren Probleme aufzuzählen oder auch nur anzudeuten, die einer derartigen universellen Konstruktion von Seinspro-

quaisquer processos de tipo teleológico, mas apenas um especial pôr-em-movimento e, por seu meio, um influenciar de todos os processos causais iniciados pelas posições teleológicas. Estas, certamente, dão a todo processo no ser social, evidentemente também àqueles dirigidos a influenciar os eventos naturais, um caráter particular, contudo, não podem com isso jamais eliminar a qualidade causal dos processos reais. Com frequência, naturalmente, emergem modificações muito amplas nos processos causais originários, mas também estes não podem superar jamais seu caráter causal. Mesmo nos casos em que os processos concretos enquanto tais absolutamente não ocorrem na natureza, em que todo o complexo processual concreto parece o resultado da própria posição teleológica, essa situação permanece inalterável. Pense-se, por exemplo, no exemplo da roda já mencionado que, enquanto tal, não é encontrada em nenhum lugar da natureza, portanto, parece ser o produto exclusivo de uma posição teleológica. Seus movimentos reais assim planejados são, apesar disso, não mais que puros processos causais que não se distinguem absolutamente, nas bases de seu ser, dos processos categoriais causal-naturais meramente influenciados teleologicamente.

Esse conhecimento ontológico da única conexão ontológica entre causalidade e teleologia nos fornece, apenas, a possibilidade de determinar com maior precisão suas inter-relações com o ser em geral e, em especial, com o ser social, o único modo de ser em que aparece de modo faticamente verificável em determinações recíprocas. E, de fato, tanto objetivamente, em referência à qualidade existente dos processos desencadeados em comum, quanto subjetivamente, como consequência da situação em que a causalidade, considerada puramente como processo, não necessita de qualquer sujeito para sua gênese ou decurso na medida em que é capaz de funcionar puramente como processo objetivo, enquanto nenhuma teleologia pode dar-se que não surja produzida por uma posição subjetivamente dirigida. Para o conhecimento do mundo tem-se, sobretudo, a consequência de que toda tentativa de interpretar no processo natural uma teleologia, necessariamente conduz a colocar-se um sujeito transcendente, estranho, ante a natureza. Ontologicamente considerado, disso resulta uma pura, inequívoca separação de ciência e religião. Pois um processo teleológico universal pode ser somente aquele que é capaz de realizar, em todas as suas fases e momentos de seu decurso, uma finalidade já, desde seu início, precisamente determinada, *i. e.*, que fosse faticamente dirigido em todas as fases e momentos por um sujeito que coloca a finalidade. Não pode ser aqui nossa tarefa enumerar ou indicar as diferentes variações de problemas insolúveis que brotam de uma tal construção universal dos processos

zessen teleologisch bewegter Art entspringen. Es handelt sich dabei im wesentlichen um zwei Problemkomplexe. Erstens würde jeder teleologisch ablaufende Prozeß ein dem von ihm zu beherrschenden Sein gegenüber zu selbständiger Handlung fähiges Subjekt voraussetzen. Innerhalb der von der Arbeit, von den menschlichen Aktivitäten in der Praxis überhaupt notwendigen Unabhängigkeit bringt es das mit ihr simultan entstandene gesellschaftliche Sein hervor, wobei nicht nachdrücklich genug wiederholt werden kann, daß es sich dabei niemals um in Gang gesetzte teleologische Prozesse handelt, sondern bloß um das Bestreben, die kausalen Prozesse teleologisch entsprechend zu beeinflussen. Ein setzendes Subjekt, das imstande sein könnte, die kausalen Prozesse selbst in teleologische umzuwandeln, müßte jedem Sein gegenüber eine ihm völlig transzendente Existenz, eine Allwissenheit und eine Allmacht haben, müßte also in seinem Sein den Typen der jüdisch-christlichen Gottheit angehören.[407] Daß damit eine grundlegende Wandlung an Inhalt, Zusammenhang, Richtung etc. in allen Natur- und Gesellschaftsprozessen eintreten müßte, ergibt sich aus diesen Voraussetzungen von selbst; etwas auch nur Ähnliches ist bis jetzt noch nie an den tatsächlichen Prozessen aufgedeckt und aufgezeigt worden. Im Gegenteil zeigt die Ausbildung des gesellschaftlichen Seins, die zunehmend praktische (und die sie fundierende theoretische) Beherrschung der Seinsvorgänge durch das Menschengeschlecht überall ein Zurückdrängen der in den Anfängen analogisch angenommenen objektiv und transzendent teleologischen Vorstellungen. In diesem Sinne schreibt Engels an Marx nach seiner Darwinlektüre: »Die Teleologie war nach einer Seite hin noch nicht kaputtgemacht, das ist jetzt geschehen.« Und es ist für den Zusammenhang aller Seinsprobleme mit seiner Geschichtlichkeit charakteristisch, daß er so fortfährt: »Dazu ist bisher noch nie ein so großartiger Versuch gemacht worden, historische Entwicklung in der Natur nachzuweisen.«[408]

Die allgemeine Herrschaft der Kausalität in allen Prozessen des Seins ist eine uralte und faktisch nie erschütterte Erfahrung des Menchengeschlechts, einer jeden Praxis, sei sie auf Natur oder Gesellschaft gerichtet. Man kann fast sagen: die Entwicklung der Wirklichkeitserkenntnis, der Ausbau des richtigen Verhaltens zur eigenen Umwelt, ist im wesentlichen mit der immer ausgebreitetsteren, immer verbesserten Erkenntnis des Wesens der kausalen Prozesse, mit ihrem Entdecken in jedem Teilmoment des Seins unzertrennlich verbunden. Einerlei, wann und wieweit dies

407 {165} Die griechisch-römischen Götter haben nur eine gesteigerte menschliche Existenz und erheben höchstens ausnahmsweise Anspruch auf eine solche — das Sein in seinen grundlegenden Bestimmungen verwandelnde — Einsicht und Macht.

408 {166} MEGA III/2, S. 447/448 {Nota da tradução} No manuscrito (p.296) encerra-se aqui este parágrafo, não assinalado em Benseler nem em Scarponi (p.306). Também não em Vaisman (p.340) e em Monville (p.366).

ontológicos de tipo teleologicamente movidos. Trata-se, com isso, essencialmente, de dois complexos de problemas. Primeiro, todo processo com decurso teleológico pressupõe um sujeito capaz de ação independente em face do ser por ele dominado. No interior do trabalho, das atividades humanas da práxis em geral, produz-se a independência necessária e, com ela, o ser social simultaneamente surgido no qual, não pode ser o suficiente enfaticamente repetido, jamais se trata de processos teleológicos postos em andamento, mas simplesmente do esforço de influenciar teleologicamente os processos causais correspondentes.[409] Um sujeito que põe, que poderia ser capaz de transformar os próprios processos causais em teleológicos, teria de, ante todo o ser, ter uma existência completamente transcendente, uma onisciência e uma onipotência, teria de pertencer, em seu ser, ao tipo de divindade judaico-cristã.[410] Que, com isso, teria de adentrar uma mudança fundamental no conteúdo, conexão, direção, etc., em todos os processos naturais e sociais, decorre desses próprios pressupostos; algo sequer similar nunca foi, até agora, descoberto ou demonstrado nos fatos. Ao contrário, a formação (*Ausbildung*) do ser social, o crescente domínio prático (e o teórico que o fundamenta) das ocorrências ontológicas pela humanidade mostram, em geral, um retroceder das representações (*Vorstellungen*) teleológicas que, no início eram analogamente aceitas como objetivas e transcendentes. Nesse sentido, Engels escreve a Marx após sua leitura de Darwin: »A teleologia, por um aspecto, ainda não fôra destruída, mas, agora, isso ocorreu«. E, quanto à conexão com todos os problemas ontológicos, com sua historicidade, caracteristicamente ele assim prossegue: »Até aqui nunca se fez uma tão grandiosa tentativa de comprovar o desenvolvimento histórico na natureza«[411].

O domínio geral da causalidade em todos os processos do ser é uma experiência antiga e de fato, jamais abalada, de todas as práxis, sejam elas dirigidas à natureza ou à sociedade. Pode-se quase dizer: o desenvolvimento do conhecimento da realidade e a expansão do comportamento correto para com o próprio mundo ambiente estão inseparavelmente ligados, em essência, ao conhecimento sempre mais amplo, mais aperfeiçoado da essência dos processos causais, com a sua descoberta em cada momento parcial do ser. Independentemente de quanto e em que medida isso pôde ser reconhecido de

409 {Nota da tradução} As derradeiras páginas dos Prolegômenos são, também, as últimas que Lukács escreveria. O texto vai perdendo consistência, tornando-se impreciso e menos claro. Nesta sentença as traduções divergem significativamente, é difícil ter total clareza ao que o autor se refere. Monville (p.365-6) optou por: »Dans le cadre de la nécessaire indépendence par rapport au travail, par rapport aux activitiés humaines dans la praxis em général, c'est l'être social qui apparaît em même temps qu'elles qui s'en charge.« Vaisman (p.339) preferiu: »No interior da autonomia necessária, em relação ao trabalho, das atividades humanas na práxis em geral, destaca-se o ser social surgido simultaneamente com ela, e nunca é demais repetir que não se trata de processos teleológicos desencadeados, mas apenas do esforço para influenciar processos causais de modo teleologicamente correspondente.« Scarponi (p.305) preferiu acrescentar entre colchetes o que, parece-nos, pareceu-lhe imprescindível para tornar compreensível a passagem: »Nel quadro della necessaria indipendenza dal lavoro, dalle attività umane della prassi in generale, [sarebbe] l›essere sociale che si forma simultaneamente a essa a produrlo, dove [però] non sarà mai ripetuto abbastanza che [in tale prassi] non si mettono in moto processi teleologici, ma semplicemente si cer ca di influire sui processi causali in maniera corrispondente a una teleologia.«

410 {165} Os deuses greco-romanos têm apenas uma existência humana mais intensa e se elevam ocasionalmente ao direito a um tal discernimento e poder – o de transformar o ser em suas determinações fundamentais.

411 {166} MEGA, III/2, p. 447-8.

in bewußter Weise und angemessen erkannt wurde, beherrscht diese Erkenntnis in steigendem Maße jede menschliche Praxis. Ihre Ausdehnung, ihr Funktionieren beruhte nie auf anderem als auf der Einsicht: welche Kausalprozesse (in welchem Sein immer) müßten erkannt und wie angewendet werden, damit unsere Umwelt durch unsere teleologischen Setzungen von uns wirklich beherrscht, damit unsere aktive Anpassung an sie extensiv wie intensiv vergrößert werde. Die Vervollkommnung der Arbeit beruht wesentlich auf einer Entwicklung in der Konkretisierung der Erkenntnis, welche Kausalreihen die teleologischen Setzungen in welcher Proportion in Gang zu setzen, welche nach Möglichkeit auszuschalten oder abzudämpfen berufen sind. Darum ist die angemessene Erkenntnis der Kausalreihen stets die Grundlage der menschlichen Praxis, der sie fundierenden, der aus dieser Rolle zur wirksamen gesellschaftlichen Macht emporblühenden Erkenntnis der Wirklichkeit geworden und geblieben. Die Unaufhebbarkeit der Bestimmtheit des Seins durch Kausalprozesse, die im gesellschaftlichen Sein mit ihrer wachsenden Beeinflußbarkeit, ja Lenkbarkeit durch teleologische Setzungen untrennbar verbunden ist, schafft jene dialektische Dualität in letzterem, die Marx, wie wir wiederholt gesehen haben, so ausdrückt, daß die Menschen zwar ihre Geschichte (im Gegensatz zur bloßen Bewegtheit der Natur) selbst *machen*, dies jedoch nicht unter selbstgewählten Umständen zu tun imstande sind. Diese Seinslage spiegelt sich in der Erkennbarkeit und in der faktischen Erkenntnis des Seins so, daß die Seinsprozesse in Natur und Gesellschaft — trotz aller Verschiedenheiten — in dieser allerallgemeinsten Weise doch einheitlich-gesetzlich und in ihrer Gesetzlichkeit prinzipiell erkennbar ablaufen, diese Erkenntnis jedoch ihrem unmittelbaren Wesen nach nur eine historische, eine an die Umstände gebundene, eine Erkenntnis post festum sein kann. In der vielzitierten Einleitung zur ersten großen Darlegung seiner Anschauungen über Ökonomie und Gesellschaft formuliert Marx seine Anschauungen darüber in folgender Weise: »Die bürgerliche Gesellschaft ist die entwickelteste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion. Die Kategorien, die ihre Verhältnisse ausdrücken, das Verständnis ihrer Gliederung, gewähren daher zugleich Einsicht in die Gliederung und die Produktionsverhältnisse aller der untergegangenen Gesellschaftsformen, mit deren Trümmern und Elementen sie sich aufgebaut, von denen teils noch unüberwundene Reste sich in ihr fortschleppen, bloße Andeutungen sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt haben etc. In der Anatomie des Menchen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. Die bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc. Keineswegs aber in der Art der

modo consciente e adequado, esse conhecimento domina em medida crescente toda práxis humana. Sua expansão, seu funcionamento, jamais se baseou em outro discernimento do que neste: quais processos causais (em qual ser, sempre) teriam de ser conhecidos e aplicados para que realmente dominássemos nosso mundo ambiente através das nossas posições teleológicas, para que nossa adaptação ativa se ampliasse tanto extensiva, quanto intensivamente. O aperfeiçoamento do trabalho se baseia, essencialmente, em um desenvolvimento na concretização do conhecimento, de quais séries causais, em qual proporção, as posições teleológicas põem em andamento, e quais, segundo a possibilidade, serão eliminadas ou suprimidas. É por isso que o conhecimento adequado das séries causais foi sempre, e permanece, a base da práxis humana, do que a funda, o conhecimento da realidade que, a partir desse papel desabrocha em operante força social. A inexorabilidade da determinabilidade do ser através de processos causais que, no ser social, está inseparavelmente ligada à sua crescente influenciabilidade, mesmo administrabilidade através das posições teleológicas, cria, nesse último, aquela dualidade dialética que, como vimos seguidas vezes, Marx assim expressa, que os próprios seres humanos *fazem* de fato sua história (em oposição à mera mobilidade da natureza), todavia não são capazes de fazê-la sob circunstâncias por eles próprios escolhidas. Essa situação ontológica se reflete na cognoscibilidade e no conhecimento factual do ser, de tal modo que os processos ontológicos na natureza e na sociedade — apesar de todas as diferenças — decorrem nesse modo generalíssimo e, todavia, legal-unitário e em sua legalidade em princípio reconhecível, esse conhecimento, todavia, em sua essência imediata, pode ser apenas um conhecimento histórico, ligado às circunstâncias, um conhecimento *post festum*. Na muito citada introdução de sua grande primeira exposição de suas concepções sobre a economia e a sociedade, Marx formulou suas concepções no seguinte modo: »A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente discernir a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas, etc. Na anatomia do ser humano está uma chave para a anatomia do macaco. Os traços superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida A economia burguesa fornece, assim, a chave para a economia antiga, etc. Porém, não ao modo dos

Ökonomen, die alle historischen Unterschiede verwischen und in allen Gesellschaftsformen die bürgerlichen sehen.«[412] Es ist für die Marxsche Ontologie charakteristisch, daß er auch hier, wo die Entwicklung in der Gesellschaft sein Zentralproblem ausmacht, ununterbrochen auf den Gesamtprozeß der Geschichte, also auch auf die der Natur hinweist, um dessen letzthinnige Einheitlichkeit nie aus den Augen zu verliern.

Der Post-festum-Charakter einer jeden Erkenntnis, die in ihren Objekten wie in ihren Subjekten immer eine geschichtliche sein muß, drückt theoretisch die oben angedeutete Seinsbeschaffenheit einer jeden praktischen Aktivität aus. Das Sein sowohl in Natur wie in Gesellschaft ist erkennbar, soweit die in ihnen wirksamen Kausalprozesse vom erkennenden Bewußtsein richtig ergriffen werden. Die Geschichte der menschlichen Praxis ist ein praktischer, unwiderlegbarer Beweis dafür. Jede solche Erkenntnis hat jedoch ihre jeweils deutlich gezogenen Grenzen in der Unendlichkeit der wirksam werdenden Komponenten, die in den Kausalprozessen zu einer jeweils konkret bestimmten Synthese gelangen. Daß die Prozesse infolge der Unendlichkeit der möglichen Komponenten nie ganz voraussehbar sind, erscheint von vornherein als evident, schon deshalb, weil die Proportion der Komponenten, das jeweilige Gewicht jeder einzelnen unter ihnen sich nur im realgewordenen Wirkungszusammenhang, also für die Erkenntnis post festum zeigen kann. Das bedeutet jedoch keineswegs, daß in ihren Verwirklichungen das Nichtvoraussehbare sich nachträglich nicht in seiner wahren Gestalt, in seinen echten Proportionen etc. zeigen könnte. Der Post-festum-Charakter der Erkenntnis entspricht eben genau den wirklichen Bewegungsgesetzen des Seins, die als irreversible Prozesse auf der Grundlage der jeweils seienden Konstellationen ununterbrochen auch bisher nicht seiende Seinsformen, Seinsbeziehungen, Seinsweisen etc. hervorbringen können. Diese Irreversibilität des prozessierenden Seins drückt sich im Post-festum-Charakter seiner angemessenen Erkenntnis aus.

Man würde jedoch alten und neuen erkenntnistheoretischen Vorurteilen unerlaubte Konzessionen machen, wenn man aus diesem unausweichlichen historischen Charakter einer jeden Erkenntnis Schlüsse auf eine ungeordnete, also bloß faktisch-empirisch erfaßbare Beschaffenheit oder gar auf eine Irrationalität der Seinsprozesse folgern würde. Denn dieser Post-festum-Charakter schließt keineswegs das Sein und demzufolge die Erkenntnis von allgemeinen Zusammenhängen aus. Diese äußern sich jedoch im prozessierenden Sein nicht als »ewige eherne große Gesetze«, die schon an sich eine überhistorische, »zeitlose« Geltung beanspruchen dürften, sondern als kausal determinierte Etappen von irreversiblen

412 {167} Rohentwurf, S. 25/26.

economistas, que apagam todas as diferenças históricas, e vêm a forma burguesa em todas as formas sociais.«[413] É, para a ontologia marxiana, característico que também aqui, onde o desenvolvimento da sociedade constitui o problema central, ele aponte ininterruptamente para o processo como um todo da história, portanto, também o da natureza, para jamais perder de vista a sua unitariedade última.

O caráter *post-festum* de cada conhecimento que tem de ser, em seus objetos tal como em seus sujeitos, sempre histórico, expressa teoricamente a qualidade ontológica acima referida em cada atividade prática. O ser, tanto na natureza quanto na sociedade, é conhecível desde que seus processos causais nele ativos sejam capturados corretamente pela consciência cognoscente. A história da práxis humana é, disto, uma prova prática irrefutável. Cada tal conhecimento, todavia, tem suas fronteiras a cada momento claramente traçadas na infinitude dos componentes que se tornam operantes, que alcançam uma, a cada momento concretamente determinada, síntese nos processos causais. Que, como consequência da infinidade dos componentes possíveis, os processos não são de todo previsíveis, desde o início aparece como evidente já porque qual a proporção dos componentes, do respectivo peso de cada singular, apenas pode se mostrar *post festum* ao se tornarem reais as suas conexões operantes, portanto, também para o conhecimento. Todavia, isso de maneira alguma significa que o não-previsível, em suas realizações, posteriormente não possa se mostrar em sua verdadeira figura, em suas proporções autênticas, etc. O caráter *post festum* do conhecimento corresponde muito precisamente às leis de movimento reais do ser que, como processos irreversíveis com base nas respectivas constelações existentes, ininterruptamente podem produzir formas ontológicas, relações ontológicas, modos de ser, etc., até então não existentes. Essa irreversibilidade do ser processual se expressa no caráter *post festum* de seu conhecimento adequado.

Far-se-iam, todavia, indevidas concessões para velhos e novos preconceitos gnosiológicos se desse inevitável caráter histórico de todo conhecimento se seguisse a conclusão de uma qualidade desordenada, portanto apenas empírico-factualmente apreensível ou, mesmo, de uma irracionalidade dos processos ontológicos. Pois esse caráter *post festum* não exclui, de maneira alguma, o ser e, consequentemente, o conhecimento, de conexões gerais. Estas se expressam no ser processual não como as »grandes, eternas leis férreas«, que já em si poderiam reivindicar uma validade sobre-histórica, »atemporal«, mas como etapas causais determinadas de processos irreversíveis

413 {167} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.58-9. {Nota da tradução} Scarponi (p.307) introduz uma quebra de parágrafo não encontrada no manuscrito (p.298). Vaisman (p.341) seguiu Scarponi e Monville (p.368) seguiu Benseler.

Prozessen, in denen sowohl die Realgenesis aus den vorangegangenen Prozessen wie das daraus entspringende Neue simultan, in gleicher Weise seinshaft sichtbar und darum erkenntnismäßig erfaßbar wird. Daß sie nur post festum begriffen werden können, bedeutet deshalb keinerlei Klebenbleiben in einem »Empirismus«, der sich auf das Registrieren der Tatsachen beschränken müßte. Im Gegenteil. Indem in der Erkenntnis post festum wirklich abgelaufene Prozesse mit allen ihren dynamischen Bestimmungen sichtbar und erfaßbar werden, kann nun die Wissenschaft in ihrer gedanklichen Reproduktion und Analyse zugleich die in ihnen waltenden Tendenzen als reale Kräfte des Seins erkennen. Die Erkenntnis post festum hat deshalb, unabtrennbar von ihrem die sich vollziehenden Prozessen de facto erfassenden Charakter auch einen theoretischen Aspekt: die Erkenntnis der allgemeinen Bestimmungen (Kategorien), die in der Charakteristik der Prozesse, deren Wandlungen als deren Ergebnis in einer richtigen Erkenntnis post festum offenbar werden.

Gerade die unlösbare dialektisch-faktische Wechselbeziehung von Allgemeinheit und Einzelheit der wirkenden Bestimmungen drückt diesen Prozessen einen solchen Charakter auf. Unsere bisherigen Analysen haben an vielen Einzelfällen gezeigt, daß jedes aus einem früheren Sein entspringende Sein seinen kategoriellen Aufbau sowohl in den Einzelheiten wie in ihren Wechselwirkungen immer komplizierter gestaltet. Das hat einerseits zur Folge, daß in der Allgemeinheit der irreversible Prozeßcharakter immer komplizierter hervortritt, bis aus den irreversiblen Prozessen der Natur, die gewissermaßen nur noch an sich geschichtlich waren, im Laufe ihrer eigenen Entwicklung das gesellschaftliche Sein als ihrer selbst bewußte Geschichte des Menchengeschlechts, als für sich seiende Geschichte hervortritt. Andererseits sehen wir eine wachsende Konkretisierung auf der Seite der Einzelheit, indem über ihren biologischen resolut-einzelprozeßhaften Bestimmungen im gesellschaftlichen Sein allmählich die Individualität und ihre Synthese in der nicht mehr stummen Menschengattung zustande kommt. Die Wechselwirkungen solcher immer komplizierter werdenden Kategorien der generellen irreversiblen Prozesse drücken sich in den Merkmalen einer jeden Seinsweise als Kompliziertwerden der Prozesse selbst aus. Marx hat diesen Charakter der gesellschaftlichen Prozesse in der oft zitierten Einleitung als die wichtige Frage der ungleichmäßigen Entwicklung aufgeworfen. Obwohl er dort diese Ungleichmäßigkeit vor allem als eine zwischen der ökonomischen Basis und den aus ihr herauswachsenden ideologischen Formen (Recht, vor allem: Kunst) schildert,[414] zeigt sein Gesamtwerk, daß es sich hier um eine allgemeine Eigen-

414 {168} Ebd., S. 29/31

nos quais, tanto a gênese real a partir dos processos precedentes, quanto o novo que aqui surge, simultaneamente, no mesmo modo, tornam-se visíveis ontologicamente e por isso apreensíveis pelo conhecimento. Que eles só possam ser compreendidos *post festum* de maneira alguma significa que tenha de ficar atolado em um empirismo, limitar-se a registrar os fatos. Ao contrário. Na medida em que processos realmente decorridos, com todas as suas determinações dinâmicas, tornam-se visíveis e apreensíveis no conhecimento *post festum*, a ciência pode, então, ao mesmo tempo, na sua reprodução e análise intelectuais, reconhecer suas tendências imperantes enquanto reais forças do ser. O conhecimento *post festum*, por isso, inseparável de seu caráter de, de fato, apreender os processos ocorridos, tem ainda um aspecto teórico: o conhecimento das determinações gerais (categorias) que, na característica dos processos, de suas mudanças tornam-se, como seu resultado, evidentes como um seu correto conhecimento *post festum*.

Justamente a indissolúvel inter-relação fáctico-dialética de generalidade e singularidade das determinações operantes imprime esse caráter nesses processos. Nossas análises até aqui mostraram, em muitos casos singulares, que cada ser que emerge de um ser precedente, modela, de modo sempre mais complicado, sua estrutura categorial tanto nos singulares, quanto em suas interações. Isto, por um lado, tem por consequência que emerge na generalidade o sempre mais complicado caráter irreversível do processo, até os processos irreversíveis da natureza, que, por assim dizer, ainda eram historicamente em si, no decurso do seu próprio desenvolvimento emerge o ser social como a sua própria história consciente da humanidade, como a história existente para si. De outro lado, do lado da singularidade, vemos uma crescente concretização, na medida em que, de suas determinações biologicamente, resolutamente, processual-singulares, é gradualmente alcançada no ser social a individualidade e sua síntese no gênero humano não mais mudo. As interações de tais categorias, que se tornam cada vez mais complicadas, dos processos gerais irreversíveis, expressam-se, nas características de cada modo de ser, como os próprios processos que se tornam sempre mais complicados. Marx levantou esse caráter dos processos sociais na sua tão citada Introdução como uma importante questão do desenvolvimento desigual. Embora, lá, descreva essa desigualdade, antes de tudo como aquela entre as bases econômicas e as formas ideológicas que delas surgem (Direito, antes de tudo: arte)[415], sua obra como um todo mostra que se trata, aqui, de uma peculia-

415 {168} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.62-4.

schaft aller gesellschaftlichen Prozesse handelt. Man denke an seinen Begriff von den »klassischen« Verwirklichungen in den ökonomischen Formationen selbst, an seine konkreten Analysen, die genau zeigen, wie keine Formation sich überall in gleicher Weise konstituiert und entwicklungsmäßig realisiert hat.

Um in solchen Prozessen die jeweils notwendige Praxis den Umständen gemäß durchzusetzen, mußte sich die Erkenntnis post festum ebenfalls differenzieren. Aus den anfänglichen, auf konkrete Einzelheiten (natürlich: samt ihrer konkreten, ihnen innewohnenden Gattungsmäßigkeiten) gerichteten, sich allmählich verfeinernden und kumulierenden Erfahrungen sind im Laufe der Geschichte Bewältigungsmethoden der Allgemeinheit entstanden, um sich im Laufe der Zeit gleichfalls sehr ungleichmäßig als Wissenschaft und Philosophie zu entwickeln. Je mehr letztere Tendenzen zu herrschenden geworden sind, desto klarer wird sichtbar: daß es sich auch hier um aus der gesellschaftlichen Praxis entspringende Verhaltungsweisen zum Sein handelt, die gleichfalls Zeichen der Ungleichmäßigkeit in ihrer Entwicklung zeigen. Jedoch so wie im generellen Verhalten der Menschen zu ihrer Gattungsmäßigkeit bis jetzt stes eine Entfremdung nur von einer anderen abgelöst werden konnte, zeigt sich auch hier die spontane Ungleichmäßigkeit der Entwicklung darin, daß Erfahrungen der Einzelheit, daraus entspringende urwüchsige Verallgemeinerungen der so gemachten und aufbewahrten Erfahrungen und wissenschaftlichen Aufklärungen der allgemeinen Bestimmungen des Seins, statt einander, wie es am zweckmäßigsten wäre, einfach zu ergänzen, zueinander in gegensätzliche Beziehungen geraten können, daß auch ihre Entwicklung eine ungleichmäßige wurde. Es genügt, auf die gegenwärtige Lage hinzuweisen, in der die herrschenden Manipulationssysteme der Gesellschaft nicht ohne Erfolg auch die Wissenschaft in der Richtung zu dirigieren versuchen, daß sie die konkreten Erfahrungen zugunsten von immer abstrakter werdenden Verallgemeinerungen auf die Erkenntnis eines jeden Phänomens ausdehnen und im erkennenden Menschen bloß eine unvollkommene kybernetische Maschine zu erblicken geneigt sind. So etwas läßt sich erkenntnistheoretisch, abstrakt methodologisch unschwer »begründen«. Es werden dabei nur solche »Kleinigkeiten« übersehen, daß z. B. die Einzelheit eines jeden Organismus schon in der biologischen Seinssphäre ohne ständiges Inbetrachtziehen dieses Moments in wissenschaftliche Sackgassen führen muß. (Es sollen ja letzten Endes, um ein einfaches Beispiel anzuführen, nicht Krankheiten im allgemeinen, sondern Kranke, d. h. Einzelorganismen in ihrer unaufhebbaren Einzelheit geheilt werden.) Natürlich gibt es in allen ähnlichen Problemkomplexen schon heute kritische Gegenstimmen, sie können aber gegen die universelle Herrschaft der Manipulation schwer oder gar nicht aufkommen.

ridade geral de todos os processos sociais. Pense-se no seu conceito de realizações »clássicas« nas próprias formações econômicas, em suas análises concretas que mostram com precisão como, por toda parte, nenhuma formação se constitui e se realizou evolutivamente do mesmo modo.

Para que, em tais processos, a práxis então necessária segundo as circunstâncias se imponha, o conhecimento *post festum* teve de igualmente se diferenciar. A partir das experiências iniciais, dirigidas às singularidades concretas (naturalmente: junto as suas, a elas imanentes, generidades concretas), que gradualmente se refinam e se acumulam, no decurso da história surgiram métodos de domínio da generalidade que, como no decurso do tempo, da mesma maneira desigualmente, desenvolveram-se como ciência e filosofia. Quanto mais dominantes se tornavam essas últimas tendências, mais claramente se torna visível: trata-se também aqui de modos de comportamento para com o ser que brotam da práxis social, as quais mostram igualmente sinais da desigualdade em seu desenvolvimento. Todavia, tal como no comportamento geral dos seres humanos para com sua generidade até agora, sempre uma alienação apenas pode ser substituída por outra, mostra-se com isso aqui também a espontânea desigualdade do desenvolvimento, já que as experiências da singularidade, as suas generalizações originalmente surgidas, feitas e preservadas desse modo, e o esclarecimento científico das determinações gerais do ser, ao invés de simplesmente completarem um ao outro, como seria adequado, podem entrar em relações opositivas entre si, com o que seu desenvolvimento também se torna um desenvolvimento desigual. É suficiente apontar para a situação presente, em que o dominante sistema de manipulação da sociedade tenta dirigir, não sem sucesso, mesmo a ciência das experiências concretas em favor de uma generalização, que se torna cada vez mais abstrata, que expande o conhecimento de todo fenômeno e que está inclinada a enxergar no ser humano cognoscente meramente uma máquina cibernética imperfeita[416]. Assim, de fato, sem dificuldade, deixa-se »fundar« gnosiologicamente, abstrato metodologicamente. Com isso, apenas se passa por cima de tais »ninharias« como, p. ex., que a singularidade de todo organismo, já na esfera ontológica biológica, tem de, sem a permanente consideração desses momentos, conduzir a becos sem saída científicos. (Para apresentar um exemplo simples, deve-se tratar não a doença em geral, mas, por último, doentes, i.e., organismos singulares em sua inexorável singularidade.) Naturalmente, em todos os complexos de problemas similares há já hoje dissonâncias críticas, mas que dificilmente, ou de todo não podem se levantar contra o domínio universal da manipulação.

416 {Nota da tradução} Passagem de tradução problemática. Vaisman e Scarponi optaram por vários enxertos entre colchetes. Scarponi (p.310): »Basta richiamare la situazione contemporanea, dove i dominanti sistemi manipolativi della società cercano non senza successo di dirigere anche la scienza verso [l'abbandono delle] esperienze concrete a favore di generalizzazioni che van no facendosi sempre più astratte, [mentre] estendono [questo metodo] alla conoscenza di ogni fenomeno e sono inclini a vedere nell'essere umano conoscente soltanto um'imperfetta macchina cibernetica.« Vaisman (p.344): »Basta apontar para a situação atual, em que os sistemas de manipulação dominantes da sociedade tentam dirigir, com êxito, até mesmo a ciência no sentido [do abandono das] experiências concretas, a favor de generalizações cada vez mais abstratas, [enquanto] estendem [este método] ao conhecimento de cada fenômeno, vendo no ser humano cognoscente apenas uma máquina cibernética imperfeita.« Monville (p.371): »Il suffit de rappeler la situation présent, dans laquelle les systems de manipulation dominants da la société cherchent, nos sans succès, à orienter les sciences dans un sens consistant à étendre, à la place de la expérience concrète, des généralizations de plus en plus abstraites à la connaissance de tout phénomène, et ne tendent à voir dans l´homme connaissant qu'une machine cybernétique imparfaite.«

Es ist für uns nicht mehr überraschend, daß die wirkliche Überwindung falscher Tendenzen in der wissenschaftlichen Entwicklung der Erkenntnis der Wirklichkeit letzten Endes stets von dieser selbst geleistet wurde. Und zwar gerade infolge des kausalen (keinerlei Zielsetzung enthaltenden) Charakters des gesellschaftlichen Seins selbst, was gleichfalls auf dessen — bei allen Differenzen von vorangegangenen Seinsweisen — unaufhebbarem Seinscharakter beruht. Würden die Seinsprozesse von einem transzendenten Setzer durchwegs teleologisch gelenkt, so könnte nur dieser, wie dies in allen religiösen oder halbreligiösen Weltanschauungen der Fall ist, Korrekturen bei »Fehlentwicklungen« über das Sein selbst und Fehlbeurteilungen in seiner Erkenntnis vollziehen. Höchstens könnte er, partiell, die Fähigkeit auch auf auserwählte Menschen delegieren. Die auch im gesellschaftlichen Sein wirkenden Kausalreihen sind in ihrer prozessierenden Seinshaftigkeit frei von jeder derartigen Tendenz einer wie immer gearteten zielhaften Vervollkommnung oder Selbstberechtigung. Aber in einer erkenntnistheoretisch oder logisch ganz paradoxen Weise bringen gerade sie die von den Menschen nicht erkannten entscheidenden Konsequenzen eines Systems oder einer Entwicklungsetappe eben in ihrer bloßen Faktizität ans Tageslicht. Das kann unter Umständen der Sackgassencharakter der betreffenden Formation sein, wie bei den asiatischen Produktionsverhältnissen, wie bei der griechisch-römischen Sklavenwirtschaft, wo nur ein Zufall, nämlich die Konfrontation mit den wandernden germanischen Stämmen einen objektiven Ausweg zeigte. Es können aber auch bei einer sich entwickelnden Formation kausal notwendige Momente bedeutsam werden, an deren Existenzmöglichkeit niemand denken konnte, die jedoch höchst wichtige Eigenschaften der betreffenden Formation oder einer ihrer Entwicklungsetappen enthüllen; man denke etwa an das plötzliche Hervortreten der Wirtschaftskrisen im Kapitalismus von 1812 bis 1929. Der größte bürgerliche Theoretiker der Ökonomie, Ricardo, stand völlig ratlos vor diesem Phänomen, obwohl es sicher keinen bloß Zufälligen, bloß faktischen Charakter hatte. Marx sagt sogar über die Wirtschaftskrise — natürlich post festum —: »Die Krise manifestiert also die Einheit der gegeneinander verselbständigten Momente« des Kapitalismus.«[417] Ohne nun auf Details eingehen zu können, zeigt sich doch, daß hier, wie bei allen Phänomenen und Phänomengruppen der Ökonomie die Erkenntnis post festum nicht nur ein Feststellen neuer Wirkungsformen einer Formation begreiflich machen kann, sondern zugleich auch jene konkreten Widersprüche in ihrer sich prozeßhaft wandelnden Struktur, die auf die Gesetzmäßigkeit solcher »überraschenden« Wandlungen und damit auf das Entstehen

417 {169} Marx: Theorien über den Mehrwert, Bd. II/2, Stuttgart 1921, S. 274.

De maneira alguma é surpreendente para nós que a ultrapassagem real das falsas tendências no desenvolvimento científico do conhecimento da realidade seja, por último, sempre alcançado por este próprio. E isso precisamente como consequência do caráter causal (que não contém nenhuma posição de finalidade) do próprio ser social, que se baseia igualmente sobre esse inexorável caráter ontológico — apesar de todas as diferenças com os modos de ser precedentes. Fossem os processos ontológicos teleologicamente dirigidos sem exceção por um compositor transcendente, então, apenas ele, como é o caso em todas as concepções de mundo religiosas ou semirreligiosas, poderia executar correções de »desenvolvimentos falhos« sobre o próprio ser e de avaliações falhas em seu conhecimento. No máximo, parcialmente, poderia delegar essa capacidade a seres humanos escolhidos. Mesmo as séries causais operantes no ser social, em sua ontologicidade processual, são livres de toda tal tendência de um aperfeiçoamento ou de uma autojustificação como se finalisticamente dispostos. Mas em modo gnosiológico ou logicamente de todo paradoxal, são elas que justamente trazem à luz do dia, igualmente em sua mera facticidade, as não reconhecidas pelos seres humanos consequências decisivas de um sistema ou de uma etapa do desenvolvimento. Sob circunstâncias, isto pode ser o caráter de beco sem saída da formação concernente, como nas relações de produção asiáticas, como na economia escravista greco-romana em que apenas um acaso, a saber, a confrontação com as tribos germânicas nômades, mostrou uma saída objetiva. Todavia, mesmo em uma formação em desenvolvimento podem tornar-se significativos momentos causais necessários cuja possibilidade de existência ninguém pôde pensar e que, entretanto, desvelam propriedades muitíssimo importantes da formação concernente ou de sua etapa de desenvolvimento; pense-se no súbito sobressair das crises econômicas no capitalismo entre 1812 e 1929. O maior teórico burguês da economia, Ricardo, ficou completamente atônito ante esse fenômeno, ainda que não tivesse, é certo, um caráter meramente casual, meramente factual. Marx, sobre a crise econômica, chega mesmo a dizer — naturalmente, *post festum*: »A crise portanto revela a unidade dos elementos que passaram a ficar independetes uns dos outros« do capitalismo[418]. Sem agora podermos entrar em detalhes, mostra-se aqui, como em todos os fenômenos e grupos de fenômenos da economia, o conhecimento *post festum* pode tornar compreensível não apenas o surgimento de novas formas de operação em uma formação, mas também, ao mesmo tempo, aquelas concretas contradições em sua estrutura que se transforma processualmente, pode lançar uma esclarecedora luz sobre a legalidade de tais transformações »surpreendentes« e, com isso, sobre o surgimento

418 {169} Marx: Teorias da Mais-Valia, Vol. II. Difel, São Paulo, 1980, p.936.

neuer und das Vergehen alter Kategorien ein aufklärendes Licht werfen. Es ist also ein erkenntnistheoretisches Vorurteil, als ob nur die »voraussehenden« (extrapolierenden) Denkmethoden in den Wissenschaften Gesetze der Prozesse aufdecken und formulieren könnten. Im Gegenteil. Gerade die Erkenntnis post festum ist es, mit deren Hilfe Realzusammenhänge, d. h. wenigstens zeitweilig konstant wirkende Momente von Gesamtprozessen ins Bewußtsein gehoben werden können. Erst auf ihrer Grundlage, erst durch ihre konsequentbewußte Anwendung ist es z. B. möglich, festzustellen, worin und wieweit Extrapolationen den wirklichen Prozeß aufdecken oder verdekken. Freilich muß hinzugefügt werden, daß sich das universelle Prinzip des post festum direkt oder indirekt äußern kann. Im gesellschaftlichen Sein, in der unmittelbaren Umwelt unserer rein gesellschaftlichen Aktivitäten überwiegend in unmittelbarer Weise, obwohl es natürlich auch Fälle gibt, wo viel spätere Geschichtsentwicklungen wichtige Momente früherer Etappen post festum deutlich zu machen imstande sind.

Diese Indirektheit verdeckt für viele, daß auch in der Naturerkenntnis das Prinzip des post festum zur Geltung gelangt. Da der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur das vermittelnde Medium ist, wird, allgemein gesprochen, auch von den Naturprozessen der Regel nach nur so viel sichtbar, wieviel für die jeweilig aktuell wichtigen teleologischen Setzungen als Erkenntnisgrundlage unbedingt nötig ist. Die Entwicklung der Produktion stellt aber stets neue Aufgaben, bei denen auch solche Momente der Naturprozesse gedanklich beherrscht werden müssen, die dafür früher überhaupt nicht in Betracht kommen konnten. Es handelt sich dabei um eine Änderung der Post-festum-Betrachtung von Naturprozessen, die objektiv früher schon in der neuentdeckten Weise abgelaufen sind, zu deren Entdeckung und gedanklichen Verwertung jedoch eine Höherentwicklung des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur nötig gewesen ist. Der Erkenntnisgesichtspunkt des post festum setzt sich also hier in einer gesellschaftlich vermittelten Weise durch. Dabei spielen natürlich ideologische Motive gleichfalls eine nicht unbeträchtliche Rolle. Ihre Funktionen können aber nur verständlich werden, wenn, wie hier bis jetzt immer, Ideologie nicht (erkenntnistheoretisch) als »falsches Bewußtsein«, sondern (nach der Lehre von Marx) als Mittel zum Bewußtmachen und Ausfechten der von der ökonomischen Entwicklung aufgeworfenen Konflikte verstanden wird. So konnten in der antiken Gesellschaft vereinzelte Einsichten in die heliozentrische Beschaffenheit des Sonnensystems sich nicht durchsetzen, während die Entstehungszeit des Kapitalismus sie zum allgemeinen Durchbruch brachte. Weitgehende und gewichtige ökonomische Momente waren es, die die neue Theorie notwendig brauchten. In erster Reihe kam jedoch in Betracht, daß zum Ausbau der Ideologie der kapitalistischen Formation der Bruch mit der

das novas e o desaparecimento de velhas categorias. É, portanto, um preconceito gnosiológico como se apenas os métodos de pensamento »preditivos« (extrapoladores) nas ciências pudessem descobrir e formular as leis dos processos. Ao contrário. Justamente o conhecimento *post festum* é o que, com sua ajuda, as conexões reais, *i.e.*, os constantes momentos operantes ao menos temporariamente dos processos como um todo, podem ser elevados à consciência. Só a partir de sua base, apenas com sua aplicação consciente-consistente, é, p. ex., possível se assegurar em que, e em qual extensão, uma extrapolação desvela ou vela um processo real. Todavia, tem de ser acrescentado que o princípio universal do *post festum* pode se manifestar direta ou indiretamente. No ser social, no mundo ambiente imediato de nossas atividades puramente sociais, prevalentemente em modo indireto, embora, naturalmente, também haja casos em que desenvolvimentos históricos muito posteriores sejam capazes de tornar inteligíveis momentos importantes de etapas precedentes.

Essa indiretabilidade vela, para muitos, também no conhecimento da natureza, o princípio do *post festum* alcança validade. Já que o metabolismo da sociedade com a natureza é o *medium* mediador, dito em geral, também dos processos naturais, normalmente apenas se torna visível tanto quanto é incondicionalmente necessário como base de conhecimento para as respectivas, atualmente importantes, posições teleológicas. O desenvolvimento da produção, todavia, sempre coloca novas tarefas pelas quais também devem ser dominados intelectualmente tais momentos dos processos naturais que, antes, de fato, nem sequer vinham em consideração. Trata-se com isso de uma alteração da consideração-*post-festum* dos processos naturais, os quais objetivamente já tinham ocorrido no modo recém-descoberto, para cuja descoberta e emprego intelectual, todavia, foi necessário um desenvolvimento ascendente do metabolismo da sociedade com a natureza. O ponto de vista cognoscitivo do *post festum* coloca-se, aqui, portanto, em um modo socialmente mediado. Com o que, naturalmente, os motivos ideológicos desempenham, do mesmo modo, um papel não negligenciável. Suas funções, todavia, apenas podem se tornar compreensíveis se, aqui, como até agora, sempre, compreendemos a ideologia, não (gnosiologicamente) como »falsa consciência«, mas (segundo a teoria de Marx) como meio para o fazer-se consciente e o dirimir de conflitos lançados pelo desenvolvimento econômico. Dessa maneira, na sociedade antiga discernimentos isolados acerca da qualidade heliocêntrica do sistema solar não puderam ser aceitas, enquanto o período de surgimento do capitalismo lhe trouxe aceitação geral. Havia momentos econômicos vastos e de peso que necessariamente precisavam da nova teoria. Em primeiro plano, todavia, vem em consideração que se tornou sempre mais indispensável para a expansão da ideologia da formação capitalista a ruptura

geozentrischen Weltauffassung immer unentbehrlicher geworden ist. Die richtige wissenschaftliche Bewältigung von Naturprozessen, von kategoriellen Zusammenhängen in der Natur zeigt den Charakter des post festum nicht immer, ja nur höchst selten als Bewußtmachen echt objektiver Veränderungen in den Prozessen selbst, vielmehr als Entstehen der gesellschaftlich entstandenen Bedürfnisse und deren Befriedigungsmittel der richtigeren Erkenntnis infolge der Entwicklung der Gesellschaft. Die Geschichte zeigt — wieder: post festum —, daß die Vermittlungsprozesse gesellschaftlich ebenso notwendig sind wie jene direkten Veränderungen, infolge deren Wirksamkeit neue Beschaffenheiten des gesellschaftlichen Seins unmittelbar (post festum) zum Besitz des Gattungsbewußtseins werden. Der Unterschied von unmittelbarer und vermittelter Beziehung zwischen objektivem Prozeß und seiner richtigen Erkennbarkeit ist also in primärer (allgemeiner) Weise durch die Seinsunterschiede zwischen den direkt gesellschaftlichen Aktivitäten und denen des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur bedingt. (Die Existenz von Übergangserscheinungen ändert die fundamentale Differenz innerhalb der allgemeinen Herrschaft des post festum inder Erkenntnis des Seins nicht in wesentlicher Weise.)

All dies zeigt deutlich die resolut neue Stellungnahme von Marx zur Erkenntnis als solcher. Auf die Periode, in der die religiöse Transzendenz ontologisch dominierte und die höchste Erkenntnis als deren Anwendung auf den Menschen erschien, folgt die neuzeitliche Revolution, die das Denken der Welt als etwas ontologisch Originäres, als ein nicht mehr ableitbares Weltprinzip aufgefaßt hat; auch wenn Spinoza das Denken neben der Ausdehnung (der Materialität des Seins) als Attribut der letzthinnigen Deus-sive-natura-Substanz bestimmt, steht er auf dem Standpunkt dieser Unableitbarkeit. Bei Marx haben wir es dagegen mit dem Problem zu tun: wie das Denken (das denkende Erkennen des Seins) aus den Existenzbedingungen und aus den auf diese aktiv reagierenden Praxisweisen sich allmählich zu einer — freilich letzthin relativen — Selbständigkeit entwickelt hat. Das konsequente Zuendeführen der Geschichte als fundamentale Prozeßkategorie eines jeden Seins bringt notwendig mit sich, daß auch das denkende Bewußtsein eine seinshafte und seinsbedingte Genesis haben muß, die auf seine Beschaffenheit, auch auf den höchsten Stufen eines anscheinenden Aufsichselbstgestelltseins, bestimmend einwirkt.

Der ontologische Ausgangspunkt für eine solche Genesis ist die Arbeit, als grundlegende Bewegungsweise des gesellschaftlichen Seins. Indem dabei die aktive Anpassung der eben dadurch gesellschaftlich gewordenen Lebewesen zum Ausdruck gelangt, entstehen für die neuen Handlungsweisen neue Bestimmungen, die die vorangegangenen Seinsprozesse noch überhaupt nicht aufweisen konnten. Das dabei objektiv ausschlaggebende Moment, die teleologische Setzung, ist in ihrer objektiven Seinsweise, in ihrer Beziehung zur normalen

com a visão de mundo geocêntrica. O correto domínio (*Bewältigung*) científico dos processos naturais, das conexões categoriais na natureza, nem sempre mostra o caráter *post festum* e, ainda mais raramente, como tornar consciente as autênticas alterações objetivas nos próprios processos; antes se mostram como o emergir de necessidades socialmente surgidas e do conhecimento correto de seus meios de satisfação resultante do desenvolvimento da sociedade. A história mostra — novamente: *post festum* — que os processos de mediação são tão socialmente necessários quanto aquelas alterações diretas, de cuja operatividade resulta que as novas qualidades do ser social se tornam imediatamente (*post festum*) posse da consciência genérica. A diferença entre a relação imediata e mediada entre os processos objetivos e sua correta cognoscibilidade é, portanto, em modo primário (geral), condicionada através das diferenças ontológicas entre as atividades sociais diretas e aquelas do metabolismo da sociedade com a natureza. (A existência de fenômenos de transição não altera de modo essencial a diferença fundamental no interior do domínio geral do *post festum* no conhecimento do ser.)

Tudo isso mostra com nitidez a resolutamente nova tomada de posição por Marx acerca do conhecimento enquanto tal. Ao período em que a transcendência religiosa dominava ontologicamente, e o conhecimento mais elevado aparecia como sua aplicação aos seres humanos, seguiu-se a revolução moderna, que apreendeu o pensar do mundo como algo ontologicamente original, como princípio de mundo (*Weltprinzip*) não mais dedutível; mesmo Espinosa, quando determina, como atributo da, por último, substância-*Deus-sive-natura*, o pensamento ao lado da extensão (da materialidade do ser), coloca-se do ponto de vista desta indedutibilidade. Em Marx, ao contrário, temos de tratar do problema: como o pensamento (o reconhecer pelo pensamento do ser) se desenvolveu gradualmente, das condições de existência dos modos de práxis que ativamente a elas reage, até uma independência — todavia, por último, relativa. O consistente conduzir até o fim a história enquanto categoria-processo fundamental de todo ser traz necessariamente consigo que também a consciência pensante tem de ter uma gênese ontológica e ontologicamente condicionada, que, sobre sua qualidade, mesmo nos patamares mais elevados, opera determinantemente um aparente estar-posto-sobre-si-mesmo.[419]

O ponto de partida ontológico para uma tal gênese é o trabalho, como modo de movimento básico do ser social. Na medida em que aqui alcança expressão a ativa adaptação dos seres vivos tornados, justamente por isso, sociais, surgem novas determinações para os novos modos de ação que, absolutamente, os processos ontológicos precedentes ainda não podiam exibir. O momento aqui objetivamente decisivo, a posição teleológica, no seu modo de ser objetivo, na sua relação com a causalidade normal,

419 {Nota da tradução} Frase de difícil tradução. Monville (p.375) preferiu: »Si elle est conduite jusqu'au bout, de façon cohérente, la conception de l'histoire comme catégorie processuelle fondamentale de tout être, implique nécessairement que même la conscience pensante doit avoir une genèse dans l'être, conditionnée par l'être, genése que influe de manière déterminante sur sa nature même aus stades supérieurs de son apparente autonomie.« Scarponi (p.314): »Se condotta coerentemente fino in fondo, l›idea della storia come categoria processuale fondamentale di ogni essere comporta per forza di cose che anche la coscienza pensante abbia una genesi nell'essere e condizionata dall'essere, la quale genesi incide in modo determinativo sulla sua costi tuzione, anche ai massimi gradi di apparente autoconsistenza.« E Vaisman (p.347): »Conduzida de modo consequente até o fim, a história como categoria processual fundamental de todo ser implica, necessariamente, que também a consciência pensante deva ser condicionada pelo ser e ter uma gênese no plano do ser, que atua de modo determinante sobre sua constituição, também nos estágios superiores de um aparente estar-posta-sobre-si-mesma.«

Kausalität von uns bereits eingehend untersucht worden. Sie hat jedoch subjektive, für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins nicht weniger wichtige Folgen: Die Tatsache, daß solche Setzungen dadurch charakterisiert sind, daß »am Ende des Arbeitsprozesses ... ein Resultat heraus(kommt), das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war«.[420] Marx versäumt auch nicht, an derselben Stelle darauf hinzuweisen, daß in der biologischen, passiven Anpassung an die Umwelt dieses entscheidende Moment auch dann fehlt, wenn äußerlich, im Produkt, etwas Analogisches vorhanden zu sein scheint (Beispiel der Biene). Das Setzen des Zwecks, als richtunggebend für den faktischen Prozeß selbst, ist aber ein ideelles Moment, das allerdings materielle Gegenstände und Prozesse in neuer Weise in Bewegung bringt, indem es in ihren kausalen Zusammenhängen wichtige Proportionen etc. verändern und damit materielle Effekte ins Leben rufen kann, die, obwohl ebenso kausal determiniert wie Naturgegenstände und -prozesse, in solcher Gestalt in der Natur eventuell überhaupt nicht, jedenfalls aber in dieser Weise nicht vorkommen.

Damit tritt ein radikal neues, real bewegendes Moment in die Komplexe des prozessierenden Seins ein. Daß es nicht unmittelbar auf die materiellseienden Prozesse einwirken kann, sondern — zuerst in unmittelbarer, später oft in sehr kompliziert vermittelter Weise — durch Ingangsetzen bestimmter materiellkausaler Prozesse auf das Sein zu wirken imstande ist, ändert nichts an dem Tatbestand, daß im Vergleich zur anorganischen wie organischen Natur ein Bewegungssystem des Seins von qualitativ neuer Art entstanden ist. Die objektiv seinsmäßige Bedeutung dieser neuen Lage haben wir beim Vergleich von Teleologie und Kausalität bereits betrachtet. Was das gesellschaftliche Sein speziell betrifft, so ist allgemein bekannt, daß diese neuartigen Prozesse eine ungeheure Beschleunigung in den Veränderungen der sonst nichts als kausalen Naturprozesse zur Folge zu haben pflegen. Dabei ist es ohne weiteres klar, daß diese nicht als unmittelbare Folge der neuen Prozesse als solche zustande kommen, sondern daraus, daß die Einzelprozesse selbst, im Gegensatz zur Natur, eine ununterbrochene Wandlung, sowohl als extensive Ausbreitung wie als intensive Vervollkommnung (effektiver werden) herbeiführen, und zwar gerade deshalb, weil die Veränderungen der objektiv kausalen Prozesse nur durch die aktive Vermittlung der setzenden Subjekte des teleologischen Moments eine derartige Änderung ihres Charakters erfahren können und nicht als unmittelbare Ergebnisse von spontan wirksamen Prozessen wie in der Natur. Allerdings muß gerade bei der Betonung dieser qualitativen Differenz zugleich auch auf eine bestimmte historische Konti-

420 {170}Kapital I, S. 140.

já foi por nós examinado em detalhe. Ela tem subjetivamente, todavia, para o ser social, consequências não menos importantes: o fato de que tais posições são caracterizadas através de que »no fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador e, portanto, idealmente«[421]. Marx ainda não deixou de apontar, nessa mesma passagem que também falta, na adaptação biológica passiva ao mundo ambiente, esse momento decisivo, mesmo se externamente parece ser existente algo análogo no produto (exemplo das abelhas). O pôr de finalidades, como direcionador do próprio processo factual é, todavia, um momento ideal que, com efeito, coloca em movimento, em um novo modo, objetos e processos materiais na medida em que alteram em suas conexões causais importantes proporções, etc., e com isso podem engendrar efeitos materiais que, embora igualmente determinados causalmente como os objetos e processos naturais, nem sequer eventualmente ocorrem em tal forma na natureza, em todo o caso, não desse modo.

Com isso adentra um momento radicalmente novo, realmente movente, no complexo do ser processual. Que não possa ter um efeito imediato sobre os processos existente-materiais, mas que — primeiro, imediatamente, após, com frequência, de modo mediado muito complicado — é capaz de atuar sobre o ser pelo colocar em andamento de determinados processos causal-materiais, em nada altera o estado de fato de que, em comparação com a natureza inorgânica bem como com a orgânica, surgiu um sistema de movimento do ser de tipo qualitativamente novo. O significado objetivo ontológico dessa nova situação já foi por nós considerado pela comparação de teleologia e causalidade. No que concerne especialmente ao ser social, é, em geral reconhecido, que esses processos de novo tipo costumam ter a consequência de uma enorme aceleração das alterações dos processos naturais, até então não mais que causais. Com isso é claro, sem mais, que estes não têm lugar como consequência imediata dos novos processos enquanto tais, mas que, a partir deles, os próprios processos singulares, em oposição à natureza, levam a uma ininterrupta mudança, tanto a uma extensiva expansão quanto a um intensivo aperfeiçoamento (tornam-se mais efetivo), e isto de fato justamente porque os processos causais objetivos apenas puderam experimentar uma tal mudança de seu caráter através da ativa mediação dos sujeitos que põem o momento teleológico, e não, como resultados imediatos de processos que operam espontaneamente como na natureza. Certamente, precisamente ao sublinhar essa diferença qualitativa, tem de ao mesmo tempo também ser indicada uma determinada continui-

421 {170} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.297-8. {Nota da tradução} A ser assinalado que Lukács não cita da edição da Werke (volume 23) de Marx e Engels, na qual a frase possui uma redação um pouco distinta: »Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideel vorhanden war.« (p.193)

nuität innerhalb der Veränderungen hingewiesen werden. Es wäre ein Mythos, diese Initiativrolle der das teleologische Moment setzenden Subjekte als deren primäres und spontanes In-Wirksamkeit-Treten aufzufassen. Wie die meisten Änderungen in den Naturprozessen daraus entstehen, daß die vorangegangenen spontanen Prozesse im Sein selbst objektive Veränderungen hervorrufen und nur durch diese in ihnen selbst neuartige Reaktionen entstehen lassen, so schafft es — in dieser höchsten Abstraktheit — eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den beiden Prozeßarten. Nur darf dabei das qualitativ Neue nie übersehen oder unterschätzt werden, daß nämlich diese Reaktionen im gesellschaftlichen Sein nicht mehr rein spontan-materielle sind, sondern Auslöser von neuen Typen der teleologischen Setzungen, die in bewußter Weise nicht nur auf die Veränderungen selbst, sondern, sogar vor allem, auf die durch diese hervorgerufenen neuen Konstellationen, auf die Bedürfnisse und Aufgaben etc., die ihnen entspringen mit neuen teleologischen Setzungen antworten.

Die aktive Anpassung an die Umwelt erhält in diesen Antworten ihre eigentliche, sachlich-seinshafte Physiognomie, die in dieser Konkretisiertheit schon kaum mehr etwas Analogisches zu den Naturprozessen aufweist. Eben darum ist für die Eigenart der aktiven Anpassung, für die der Bewegtheit durch teleologisches Setzen gerade dieses Moment des Antwortens entscheidend charakteristisch. Die von Marx initiierte Genesis des Denkens aus dem Seinsprozeß selbst enthält insofern bereits hier seine entscheidend charakteristische Beschaffenheit, daß sie nämlich die unentbehrliche Vorbereitung zum aktiven Reagieren auf das Sein (mit allen seinen prozeßhaften Veränderungen) durch teleologische Setzungen ist. Daraus entspringen alle jene Konkretisierungen der Bestimmungen, die bis zu äußersten Abstraktionen, an denen unmittelbar schon jede Beziehung zu den konkreten Formen des Seins erloschen zu sein scheint. Jedoch gerade diese Tendenz zur Verallgemeinerung (zum Erfassen der allgemeinen Gattungsmäßigkeit eines jeden seiner Objekte) war bereits in den ersten, tastend hervortretenden Erscheinungsweisen der Arbeit schöpferisch gegenwärtig.

Engels weist mit Recht darauf hin, daß die Sprache aus den seinshaften Voraussetzungen, Bedingungen und Folgen der Arbeit entstanden ist. Er formuliert dies in einer einfachen und glücklichen Weise so: die Menschen hatten nun »einander *etwas zu sagen*«.[422] Etwas zu sagen haben, bedeutet jedoch, den Zusammenhang eines Phänomens mit seiner eigenen Gattungsmäßigkeit in einer, über das unmittelbare Reagieren hinausgehenden, allgemein verständlichen Form eindeutig mittelbar zu fixieren. Da nun sowohl der Arbeitsprozeß, wie seine materiellen

422 {171} Anti-Dühring, MEGA, S. 696.

dade histórica no interior das transformações. Seria um mito interpretar esse papel de iniciativa dos sujeitos que põem o momento teleológico como o entrar-em-operatividade primário e espontâneo deles. Como a maioria das alterações nos processos naturais surge de que os processos espontâneos precedentes causam alterações objetivas no próprio ser e, apenas através delas, permitem que nele surjam reações de novo tipo, cria — nessa abstratividade, a mais elevada — uma certa similaridade entre ambos os tipos de processo. Apenas, que não se pode passar por cima ou subestimar esse qualitativamente novo, a saber, que essas reações no ser social não são mais puramente material-espontâneas, mas desencadeadoras de novos tipos de posições teleológicas que respondem de modo consciente não apenas às mudanças enquanto tais, mas, antes de tudo, às novas constelações por elas causadas, às novas necessidades e tarefas, etc., que delas brotam com novas posições teleológicas.

A adaptação ativa ao mundo ambiente obtém nessas respostas sua específica fisionomia ontológico-objetiva que já não mais exibe nessa concretude qualquer coisa análoga aos processos naturais. Justamente por isso, para a peculiaridade da adaptação ativa, para a mobilidade através do pôr teleológico, é decisivamente caracterísitico esse momento das respostas. A gênese do pensamento a partir do próprio processo ontológico, iniciada por Marx, aqui já contém sua propriedade decisivamente característica, a saber, que é a preparação indispensável para o ativo reagir ao ser (com todas as suas alterações processuais) através de posições teleológicas. Daqui brotam todas aquelas concretizações das determinações, até as abstrações as mais extremas, das quais imediatamente parece extinta toda relação com as formas concretas do ser. Contudo, precisamente essa tendência à generalização (para o apreender da generidade geral de cada um de seus objetos) já estava criativamente presente nos primeiros, tateantes, modos fenomênicos de sobressair do trabalho.

Engels corretamente assinala que a linguagem surgiu dos pressupostos, condições e consequências ontológicas do trabalho. Ele formulou isto, em uma modo simples e feliz, deste modo: agora, os seres humanos tinham »*algo a dizer* um ao outro.«[423] Ter algo a dizer significa, no entanto, mediadamente fixar a conexão de um fenômeno com sua própria generidade em uma forma comum compreensível e que vai para além das reações imediatas. Já que tanto o processo de trabalho, quanto seus

423 {171} Engels: O papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In Marx e Engels: Texto I, Edições Sociais, São Paulo, 1977, p.65.

Instrumente und Produkte, wie wir wissen, schon in ihrem unmittelbaren materiellen Sein diese Gesellschaftlichkeit, die zugleich Bedürfnis und Fähigkeit einer solchen allgemeinen Mittelbarkeit in sich schließt, besitzen, mußte mit der Arbeit — um ihrer schlichtesten und einfachsten Funktionsfähigkeit willen — dieses höchst wichtige Vehikel zum Ausdruck der Allgemeinheit simultan mit ihr entstehen. Dies scheint im gegenwärtigen gesellschaftlichen Sein eine banale Selbstverständlichkeit zu sein, so sehr, daß man den gesellschaftlich-geschichtlichen Prozeß, der vom Sprechen zum Schreiben, von diesem zur Drucklegung, zu den Massenmedien der Information führt, oft geneigt ist, nicht als einen aus der Arbeit entspringenden historischen Seinsprozeß zu betrachten.

Mit der Sprache ist jedoch bloß das Instrument einer generellen und generell eindeutig bestimmbaren Mitteilbarkeit entstanden. Daß ihre historische Entfaltung zu der eben angegebenen Universalität des gesellschaftlichen Verkehrs der Menschen nicht nur im unmittelbaren Prozeß der Reproduktion zur allgemeinen Geltung gelangt, sondern auch deren verschiedensten, weitesten Vermittlungen in sich zu fassen, sich auf ihre Vergangenheit, auf ihre Perspektiven zu beziehen fähig geworden ist, hat ihre entscheidenden bewegenden Gründe eben in der Entwicklung der Arbeit selbst, die immer höhere, weiter verzweigte Bedingungen ihrer Verwirklichung ins Leben ruft, denen die Menschen sich, wie wir gesehen haben, im Laufe dieses Prozesses immer mehr als sich zur Individualität entwickelnde Gattungsexemplare bei Strafe des Untergangs aktiv anzupassen gezwungen sind. Die seinsmäßige Voraussetzung eines derartigen Prozesses ist, daß jenes Verhalten zur Wirklichkeit, das sich später als wissenschaftliches gesellschaftlich weitgehend verselbständigt hat, bereits in den ursprünglichsten, primitivsten Vorbereitungsakten der teleologischen Setzungen als neue Verhaltungsweise wirksam gewesen sein mußte. Es ist ja eine Selbstverständlichkeit, daß seinerzeit kein Stein zum Arbeitsinstrument geschaffen werden konnte, ohne dessen hierfür wichtigste objektive Eigenschaften durch Erfahrung, die in immer steigender Weise die oft täuschenden unmittelbaren Erscheinungsformen durchschaut und als unwesentliche, ja störende aus dem Inhalt der teleologischen Setzungen entfernt, festzustellen. Ja, man kann sagen, daß selbst in der Sammlerperiode, weder tierische noch pflanzenmäßige Nahrungsmittel, ohne eine derart vorangegangene, noch so primitive, aber objektive Untersuchung ihre brauchbaren oder unbrauchbaren Eigenschaften hätten offenbaren können. Hier ist freilich noch der naturhafte Entwicklungszusammenhang mit den — von diesem Blickpunkt aus gesehen — noch nicht bewußtgemachten rein biologischen Auswahlakten der Tierwelt offenkundiger als in der Arbeit selbst, wo jede Analogie zur früheren Etappe verschwindet, aber Übergangsmomente sich auch hier feststellen lassen.

instrumentos e produtos materiais, como sabemos, possuem, já em seu ser material imediato, essa socialidade, encerram em si ao mesmo tempo a necessidade e a capacidade de uma tal comunicabilidade geral, tem de com o trabalho — em função de sua mais modesta e simples funcionalidade — simultaneamente surgir esse veículo altamente importante para a expressão da generalidade. Isso aparenta ser, no ser social atual, uma banal obviedade, a tal ponto que com frequência inclina-se a não considerar o processo histórico-social que conduz da linguagem à escrita, desta ao imprimir e, finalmente, à informação de massa, como um processo ontológico histórico que brota do trabalho.

Com a linguagem, todavia, surgiu apenas o instrumento de uma comunicabilidade geral e, em geral, claramente determinável. Que seu desdobramento histórico para a universalidade do intercâmbio social dos seres humanos, acima indicada, não adquire validade apenas para o processo imediato da reprodução, mas que apreende em si também aquelas mediações as mais diferentes, as mais amplas, que se tornou capaz de se relacionar com seu passado, com suas perspectivas, tem seus fundamentos moventes decisivos justamente no desenvolvimento do próprio trabalho que engendra condições sempre mais elevadas, mais amplamente ramificadas, de sua realização, às quais os seres humanos, como vimos, são forçados a se adaptar ativamente, no curso desse processo, como exemplar do gênero que se desenvolve em individualidade, sob pena de perecer. O pressuposto ontológico de um tal processo é que todo comportamento para com a realidade que, mais tarde, em larga medida, amplamente se autonomizou socialmente como científico, tem já de estar operante como novo modo de comportamento nos atos preparatórios mais originários, primitivos, das posições teleológicas. E já é uma obviedade que, naqueles dias, nenhuma pedra pôde ser criada como instrumento de trabalho sem que para tanto se descobrissem as suas mais importantes propriedades objetivas através da experiência, que, sempre em modo mais intenso, as formas fenomênicas com frequência enganadoras sejam constatadas como inessenciais, mesmo como perturbadoras, e sejam removidas do conteúdo das posições teleológicas. Pode-se dizer que mesmo no período da coleta, nem os meios de alimentação animais ou vegetais poderiam ter revelado suas propriedades úteis ou inúteis sem um tal, por mais primitivo, contudo objetivo, exame prévio. Aqui, todavia, a conexão do desenvolvimento natural com — visto desse ponto de vista — os atos de seleção do mundo animal, não ainda tornados conscientes, puramente biológicos, é mais evidente que no próprio trabalho, em que toda analogia às etapas anteriores desaparece, ainda que momentos de transição se deixem também aqui constatar.

In der Arbeit selbst ist diese gedankenmäßige Vorbereitung ganz offenkundig. Ihre gänzlich neue Beschaffenheit zeigt sich schon darin, daß im Gegensatz zu der sehr weitgehenden Stabilität des bloß biologischen Reproduktionsprozesses, zu der passiven Anpassung an die Umwelt, die aktive Anpassung einen ununterbrochenen Vervollkommnungsprozeß aufweisen kann. Dieser besitzt als Organ des Weitertreibens den gesellschaftlichen (teleologisch gesetzten) Charakter der Arbeit selbst, und von ihr ausgehend, durch sie vermittelt in der Arbeitsteilung und deren sozialen Folgen einen Impuls zum allgemein arbeitsteiligen Aufbau einer jeden Gesellschaft. Im Laufe dieser Entwicklung geht die »theoretische« Vorbereitung der teleologischen Setzungen des entsprechend kritischen Verfolgens der Arbeitsprozesse und Arbeitsergebnisse in eine gesellschaftlich bereits als selbständig auftretende Wissenschaft über. Man denke etwa daran, wie aus der noch wesentlich unmittelbar erfahrungsmäßigen Kategorie des Quantums diese Entwicklung die bereits wissenschaftlich objektivierte Quantität entwickelt und damit die Grundlage für Geometrie und Mathematik geschaffen hat.

Freilich spiegelt sich dieser Prozeß sogleich theoretisch infolge der ideologischen Bedürfnisse der auf Sklaverei basierten Polis in einer verkehrten Weise wider. Es genügt, an Platons prinzipielle Verachtung jeder praktischen Anwendung von Geometrie etc. zu erinnern. Solche Anschauungen konnten aber selbst in der Praxis dieser Formation nicht alleinherrschend werden. Schon Plutarch beschreibt (in der Biographie von Marcellus), wie Archimedes seine praktische Anwendung der Mechanik auf Kriegsmaschinen, freilich in einer schwach sophistischen Weise (als Spielerei) verteidigt. Marx selbst weist aber schon auf die besondere Entwicklung der Kriegsproduktion nachdrücklich hin, wo im Gegensatz zur Sklavenarbeit im Friedenssektor, bereits »das Zunftwesen bei der Korporation der fabri« eingeführt wurde, ebenso die »erste Anwendung der Maschinerie im großen«.[424] Und in der hier oft angeführten Einleitung erscheint diese Anschauung bereits methodologisch klar als Programm für zukünftige Forschungen, wie übrigens auch im soeben zitierten Brief als Aufforderung an Engels. Hier sagt er: »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 Produktivkraft und Verkehrsverhältnissen besonders anschaulich in der Armee.«[425] Marx weist dabei in überzeugender Weise darauf hin, daß diese unzertrennbare Verbundenheit der Entstehung der Wissenschaft

424 {172} MEGA III/2, S. 228.

425 {173} Rohentwurf, S. 29. {Nota da tradução} Scarponi (p.318) aqui introduz um parágrafo, seguido por Vaisman (p.352), mas não por Monville (p.380).

No próprio trabalho, essa preparação intelectual é de todo evidente. Sua qualidade totalmente nova mostra-se já que, em oposição à estabilidade muito ampla do mero processo de reprodução biológica, da adaptação passiva ao mundo ambiente, a adaptação ativa pode exibir um ininterrupto processo de aperfeiçoamento. A este pertence, como orgão impulsionador do caráter social (teleologicamente posto) do próprio trabalho e, partindo dele, por ele mediado na divisão do trabalho e nas suas consquências sociais, um impulso para a estruturação da divisão de trabalho geral em toda a sociedade. No curso desse desenvolvimento, a preparação »teórica« das posições teleológicas, do correspondente acompanhamento crítico dos processos de trabalho e dos resultados do trabalho, converte-se numa ciência que já se apresenta socialmente como independente. Pense-se, digamos, como do desenvolvimento da categoria do *quantum,* ainda essencialmente da experiência imediata, desenvolveu-se a quantidade, já cientificamente objetivada e, com isso, criou a base para a geometria e a matemática.

Todavia, esse processo se reflete em um modo errado, imediatamente em decorrência das necessidades ideológicas da pólis baseada na escravidão. Basta se relembrar do desdém por príncipio de Platão por toda aplicação prática da geometria, etc. Tais concepções, contudo, não podiam se tornar as únicas dominantes mesmo na práxis dessa formação. Plutarco mesmo descreve (na biografia de Marcelo) como Arquimedes defende sua aplicação prática da mecânica em máquinas de guerra, ainda que em um modo sofístico débil (como brinquedo). O próprio Marx, contudo, já mostra enfaticamente o desenvolvimento especial da produção bélica na qual, em oposição ao trabalho escravo, no setor não bélico já fôra introduzido »o regime coorporativo no interior da corporação dos *fabri*«, bem como a »primeira aplicação da maquinaria em grande escala.«[426].E, na introdução aqui seguidamente citada, essa concepção já aparece metodologicamente clara como programa para futuras pesquisas, como ademais na correspondência, há pouco citada, como solicitação a Engels. Aqui ele diz: »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.«[427] Marx aponta, de modo persuasivo, que essa inseparável combinabilidade do surgimento da ciência

426 {172} Carta de Marx a Engels de 25 de setembro de 1857 in MEGA III/2. Dritte Abteilung, v. II, p.228-9.

427 {173} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.61-2. {Nota da tradução} Scarponi (p.318) e Vaisman (p.352) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.309), em Benseler e em Monville (p.379).

und ihrer Entwicklung mit dem Reproduktionsprozeß der Gesellschaft sich auch dann durchsetzt, wenn die Hauptlinie der Entwicklung der betreffenden Formation und demzufolge ihre Ideologie diesen Tendenzen zu widersprechen scheinen und ihnen gegenüber einen tatsächlichen Widerstand entfalten. Ohne auch auf diese Frage hier näher eingehen zu können, sei nur noch darauf hingewiesen, daß Engels in wenigen Bemerkungen mit großer Deutlichkeit zeigt, wie das Entstehen der Sklaverei (und der aus ihr entstehenden ideologischen Hemmungen) schon vor der Geburt des Kapitalismus, im »finsteren Mittelalter« einen relativ großen Aufschwung gerade in diesen Zusammenhängen herbeiführte.[428]

Es handelt sich in diesen Gedankengängen nie um eine utilitaristische Einschätzung der Wissenschaft. Im Gegenteil. Es soll bloß den eng akademischen, »immanenten«, auf »Selbstzweck« angelegten Anschauungen gegenüber ihre unersetzbare Wichtigkeit in der Entwicklung des Menchengeschlechts zur voll entfalteten, echten Gattungsmäßigkeit gezeigt werden. Das ist aber nur möglich, wenn sie als wichtiges, wirkungsvolles Element in jenem System der prozessierenden Aktivitäten der Menschen, die diese Entwicklung de facto durchführen, ihrer Bedeutung entsprechend eingeordnet wird. Und erst die Marxsche Lehre und Methode, die diesen Prozeß als die Tat der Menschen selbst, freilich der wirklichen, nicht idealistisch fungierenden Menschen, auffaßt, kann die wirkliche Rolle der Wissenschaft im Gesellschaftlichen unmißverständlich konkret darstellen. Wenn der Geschichtsprozeß im gesellschaftlichen Sein als Ergebnis des Zusammenwirkens von menschlichen Aktivitäten durch teleologische Setzungen, ihrer kausalen Auswirkungen, von neuen teleologischen Setzungen, die von diesen ausgelöst werden etc., erscheint, so erweisen sich dabei Denken und Wissen dessen, was wirklich seiend ist, woher es kommt, wohin es geht, als eine Gruppe von fundamentalen Kräften im Prozeß, der die Menschen zu ihrer wahren, nicht nur der Form, sondern dem Gehalt nach über die tierische Stummheit hinausgehende Gattungsmäßigkeit führt. Gerade weil Marx die höchsten Leistungen des menschlichen Geistes als treibende, aktive Momente dieses großen Prozesses faßt, kann er die frühere Phase des Hinausgehens über die transzendente Weltauffassung als erster wirklich radikal überwinden. Das Denken, das als Descartessches »Cogito«, als spinozistisches Attribut des deus sive natura noch ein unabgeleitetes, deshalb ein verdeckt transzendentes Wesen dem Sein selbst gegenüber repräsentierte, erscheint endlich als irdisch-reales, real wirkendes Moment der Menschwerdung des Menchen, denn seine Erkenntnis dessen, was sein eigenes Sein wirklich ist, bildet eine unerläßliche Vorbedingung dazu. Wenn also die

428 {174} Anti-Dühring, MEGA, S. 645/646 und 647/648.

e seu desenvolvimento com o processo de reprodução da sociedade se afirma mesmo se a linha principal do desenvolvimento da formação concernente e, consequentemente, de sua ideologia, pareça contradizer essa tendência e desdobrar contra ela uma resistência de fato. Sem podermos, também aqui, tratar mais de perto dessas questões, seja apenas indicado que Engels, em poucos comentários, mostra com grande nitidez como o surgimento da escravidão (e das inibições ideológicas que dela emergem), já antes do nascimento do capitalismo, na »sinistra Idade Média«, levou a um avanço relativamente grande, precisamente, nessas conexões.[429]

Não se trata jamais, nessa linha de pensamento, de uma apreciação utilitarista da ciência. Ao contrário. Contra as estreitas propostas concepções acadêmicas do »imanente«, da »finalidade em si mesma«, deve-se mostrar sua insubstituível importância ao desdobramento da humanidade para uma generidade plenamente desdobrada, autêntica[430]. Mas isso só é possível se a ciência é ordenada, correspondendo ao seu significado, como elemento importante, plenamente operante, naquele sistema das atividades processuais do ser humano que, de fato, levam a cabo esse desenvolvimento. E apenas a teoria e o método de Marx, que apreendem esse processo como a ação dos próprios seres humanos, claro, dos seres humanos reais, não seres humanos que funcionam idealisticamente, pode, concreta e inequivocamente, descrever o real papel da ciência na sociedade. Quando o processo histórico no ser social aparece como resultado do atuar-conjunto das atividades humanas através das posições teleológicas, de seus efeitos causais, das novas posições teleológicas que são desencadeadas por aquelas, etc., então se demonstra que o pensar e o saber daquilo que é realmente existente, de onde vem, para onde vai, convertem-se num grupo de forças fundamentais que aponta para além da mudez animal no processo que conduz o ser humano para sua verdadeira, não apenas da forma, mas também do teor, generidade. Precisamente porque Marx compreende as mais elevadas realizações do espírito humano como momentos impulsionadores, ativos, desse grande processo, pode ser o primeiro a real e radicalmente ir para além da fase anterior do ultrapassar da visão de mundo transcendente. O pensamento que, como o »*cogito*« cartesiano, como o atributo espinosiano do *deus sive natura*, ainda representava uma essência indedutível do próprio ser, por isso, obscuramente transcendente, aparece finalmente como momento real-terreno, realmente operante, do devir-humano do ser humano, pois o seu conhecimento do que o seu próprio ser realmente é constitui uma imperativa pré-condição para tanto. Quando, portanto, a

429 {174} Engels: Anti-Dühring. Ed. Boitempo, São Paulo, 2015, p. 141.

430 {Nota da tradução} As traduções variaram significativamente, nesta passagem. Vaisman (p.352) optou por: »Contra as visões estritamente acadêmicas, ‹imanentes›, orientadas para ›o seu fim em si mesmo‹, deve-se mostrar apenas sua importância insubstituível no desenvolvimento da espécie humana para uma generidade autêntica e plenamente desenvolvida«. Scarponi (p.319) propõe a seguinte tradução: »Di fronte alle vedute ristrettamente accademiche, ›immanenti‹, che ne fanno una cosa ›fine a se stessa‹, si vuole semplicemente mostrarne in vece l'insostituibile importanza nello sviluppo della specie uma na verso la genericità autentica, pienamente dispiegata.« Monville (p.380): »Face aux conceptions étroitement universitaires, ›imanentes‹, ›autotéliques‹, il faut simplement en montrer l'importance irremplaçable dans le développement qui mène le genre humain à la généricité authentique, pleinement développée.«

eingebildete Allmacht des Denkens und Wissens nach dem Verschwinden des Glaubens an die Allmacht eines transzendenten Wesens aus Bewußtsein und Selbstbewußtsein der Menschen gleichfalls verschwindet, so kann das nur als Folge der Einsicht in ihre wirkliche Beschaffenheit geschehen. Diese neue Lehre, die erste, in der der Mensch sich wirklich als Schöpfer seines Selbst begreifen kann, setzt eine lange historische Entwicklung voraus, in der der Mensch endlich das seinshaft falsche Dilemma über die realen Funktionen der Erkenntnis geistig wie praktisch überwinden kann. Nämlich ob er letzthin Produzent seines Selbst als konkrete Individualität in einer konkreten Gesellschaft ist oder Produkt ihm fremder Mächte, einerlei ob geistiger oder materieller Art. Dieses Dilemma, das im Laufe der Geschichte in den verschiedenartigsten Weisen aufgeworfen und beantwortet wurde, erhält besonders verführerisch-widerspruchsvolle Auslegungen, seitdem die gesellschaftliche Entwicklung die Seinsweise der Individualität schuf. Es entstanden sowohl Theorien, in denen diese neue gesellschaftliche Lebensweise des Menchen zum alleinigen Maßstab jedes echten Menschtums gemacht wurde, wie auch solche, die den Menschen letzthin doch als bloßes Produkt von objektiven Notwendigkeiten auffassen wollten. Da beide Extreme objektiv dieselbe gesellschaftliche Grundlage haben, können sie sehr leicht auf dem Niveau des Alltagslebens, subjektiv auf dem der bloßen, unmittelbar gegebenen Partikularität des Menschseins zu einer doppelt verfälschten geistigen Kooperation gebracht werden. Das ist gerade im Kapitalismus der Gegenwart der Fall. Die universell gewordene Manipulation geht nicht ohne Erfolg darauf aus, alle Bedürfnisse der Menschen, vor allem die Art ihrer Befriedigung sehr weitgehend zu dirigieren. Diese Herrschaft erscheint jedoch in der Form, als ob der Mensch, indem er sich den Manipulationsmächten widerstandslos unterwirft, gerade darin und dadurch seine echte Individualität zum Ausdruck bringen würde. Es ist kein Zufall, daß diese vom wirklichen Menschsein wegführende Manipulation zugleich mit einer Fetischisierung der von ihr gebrauchten Erkenntnisweise und mit der Kampfparole »Entideologisierung« aufgetreten und wirksam geworden ist.

Ohne Frage steht dem Verständnis der Marxschen Lösung dieses Fragenkomplexes eine Fülle von weit verbreiteten Vorurteilen in bezug auf das Verhältnis von objektiv richtigem Denken zur Ideologie störend im Wege. Es ist also notwendig, wenn auch noch so kursorisch, auf das Problem der Ideologie, vor allem in ihrer Beziehung zur Wissenschaft, zur Frage der Objektivität des wissenschaftlichen Denkens etwas näher einzugehen. Den Lesern dieser Schrift ist die Marxsche Bestimmung der Ideologie als Mittel, die vom ökonomisch-gesellschaftlichen Sein aufgeworfenen Konflikte bewußt zu machen und auszufechten, bereits längst

imaginária onipotência do pensar e da essência, após o desaparecimento da crença em uma onipotência de uma essência transcendente, a partir da consciência e da autoconsciência dos seres humanos, igualmente desaparece, isto apenas pode ocorrer como consequência do discernimento de sua qualidade real. Essa nova teoria, a primeira em que os seres humanos podem realmente se conceber como criadores de si próprios, pressupõe um longo desenvolvimento histórico em que os seres humanos, por fim, podem ultrapassar, espiritualmente e na prática, o ontologicamente falso dilema sobre as reais funções do conhecimento. Ou seja, se é, por último, o produtor de si próprio como concreta individualidade em uma sociedade concreta ou o produto de potências a ele estranhas, tanto faz se de tipo espiritual ou material. Esse dilema, que no curso da história foi levantado e respondido dos modos os mais diversos, desde que o desenvolvimento social criou o modo de ser da individualidade, recebe interpretações particularmente sedutoras-plenas-de-contradição. Tanto surgiram teorias em que esse novo modo de vida social do ser humano tornou-se o único critério de todo o humano autêntico, quanto teorias que o quiseram compreender como por último mero produto de necessidades objetivas. Já que ambos os extremos objetivamente têm a mesma base social, a simples, imediatamente dada, particularidade do ser-homem, podem facilmente, ao nível da vida cotidiana, subjetivamente ser levados a uma cooperação intelectual duplamente falsa. Esse é precisamente o caso no capitalismo atual. A manipulação tornada universal visa, não sem sucesso, dirigir amplamente todas as necessidades humanas, sobretudo o tipo de sua satisfação. Esse domínio aparece, contudo, como se o ser humano, na medida em que se submete sem resistência aos poderes da manipulação, precisamente nisto e através disto, expressasse sua autêntica individualidade. Não é um acaso que essa manipulação, que se afasta do ser-humano real, ao mesmo tempo ocorra e se torne operante com uma fetichização do modo de conhecimento por ela empregado e com a palavra de ordem da »desideologização«.

Sem dúvida, a compreensão da solução marxiana a esse complexo de problemas encontra, em seu caminho, uma abundância de preconceitos amplamente difundidos acerca da relação do conhecimento objetivamente correto e a ideologia. É, portanto, necessário, mesmo que ainda apressadamente, abordar mais de perto o problema da ideologia, sobretudo em sua relação com a ciência, com a questão da objetividade do pensamento científico. Aos leitores deste escrito há muito é conhecida a determinação marxiana da ideologia como meio de tornar conscientes os conflitos que se elevam do ser socioeconômico e de

bekannt. Diese Bestimmung hat für ihr Verhältnis zu der wissenschaftlich geforderten Objektivität und sachlichen Richtigkeit des Denkens wichtige Folgen. Vor allem können sowohl ideologisches wie wissenschaftliches Denken gleicherweise nach Inhalt und Methode richtig oder falsch, bedeutsam oder oberflächlich etc. sein. Weder schließt eine ideologische Intention Tiefe, Umfassendheit, richtiges Ergreifen der Tatsachen etc. aus, noch folgt das erfolgreiche Durchsetzen solcher Forderungen ihrer Überwindung mit unbedingter Notwendigkeit aus irgendeiner »rein« wissenschaftlichen Einstellung. Wissenschaft und Ideologie haben zwar — jede in ihrer Unmittelbarkeit — verschiedene Zielsetzungen, beide setzen jedoch, um dauernd wirksam sein und bleiben zu können, die erfolgreich durchgeführte Tendenz voraus: das Sein, soweit es auf einer bestimmten Entwicklungsstufe angemessen erkannt werden kann, richtig zu fassen. Ob, wo und wann diese gemeinsamen Voraussetzungen von Wissenschaft und Ideologie richtig verwirklicht werden, ist jeweils eine historische Tatsache, eine Erkenntnis post festum, die nur in jedem Einzelfall besonders entschieden werden kann. In der Praxis gibt es sicher viele Fälle des Scheiterns auf beiden Gebieten.

Ebensowenig kann man in den Fragen der Methode eine exakte Trennung vollziehen. Sicher gab es außerordentlich zahlreiche Fälle, wo die ideologische Einstellung neue und fruchtbare Aspekte für die gedankliche Bewältigung des Seins geliefert hat und sicher nicht wenige, die in eine Sackgasse führen mußten. Dasselbe gilt aber auch für die nichtideologisch intentionierte Wissenschaftlichkeit. Ja es hängt, besonders in gesellschaftlich bedeutenden Fällen, gar nicht von der Intention ab, ob eine Untersuchung vorwiegend ideologisch oder »rein« wissenschaftlich wirksam wird (Kopernikus, Darwin etc.). Mit einem Wort: es ist ein Vorurteil, daß man eine präzis bestimmbare Grenze zwischen Ideologie und Wissenschaft ziehen könnte. Es sind auch hier die sich zu Konflikten verschärfenden gesellschaftlichen Situationen, die die jeweiligen praktischen Entscheidungen durchsetzen. Die sicherlich unbestreitbare Tatsache, daß es massenhaft wissenschaftliche Untersuchungen, besonders über Detailfragen gibt, die nicht nur nie zu Ideologie werden, sondern von den sie auslösenden Konflikten unberührt bleiben können, ebenso wie es gleichfalls unzählige ideologische Äußerungen gibt, in denen objektiv gar nicht der Anspruch erhoben zu sein scheint, etwas Wissenschaftliches zum Ausdruck zu bringen, ändert nichts an dieser Grundtatsache, daß einerseits gesellschaftliche Bewegungen die Ideologien entstehen lassen, häufig und oft sehr gewichtig auf die Entwicklung der Wissenschaften einwirken (die Wirkung kann je nach Inhalt, Situation etc. eine günstige oder ungünstige werden) und daß andererseits rein wissenschaftliche Feststellungen zu ausschlaggebenden Momenten von ideologischen Entwicklungen werden können. Da es

os dirimir. Essa determinação tem importantes consequências para sua relação com a objetividade cientificamente requerida e para a correção de fato (*sachlichen*) do pensar. Antes de tudo, tanto o pensar ideológico, quanto o científico podem ser, pelo conteúdo e método, corretos ou falsos, significativos ou superficiais, etc. Nem uma intenção ideológica exclui profundidade, compreensibilidade, apreensão correta dos fatos, etc., nem se segue da aceitação exitosa de tais exigências a sua ultrapassagem, com uma incondicional necessidade, por uma ou outra atitude »puramente« científica. Ciência e ideologia de fato possuem — cada uma em sua imediaticidade — diferentes posições de finalidade, todavia, ambas, para poder ser e continuar sendo operantes, devem com sucesso levar avante a tendência: apreender corretamente o ser, tanto quanto pode ser corretamente reconhecido em um determinado patamar do desenvolvimento. Se, onde e quanto esses pressupostos comuns da ciência e da ideologia foram corretamente realizados, é sempre um fato histórico, um conhecimento *post festum* que só pode ser decidido em cada caso singular específico. Na práxis há, certamente, muitos casos de fracassos em ambas as esferas.

Da mesma maneira, tampouco se pode executar uma exata separação nas questões de método. Certamente houve, extraordinariamente, muitos casos em que a atitude ideológica forneceu novos e frutíferos aspectos para o domínio intelectual do ser e, certamente não menos, que tiveram de conduzir a um beco sem saída. Mas o mesmo vale também para a cientificidade não-ideologicamente intencionada. Em casos socialmente significativos, quase não depende da intenção se uma investigação se tornará preponderantemente ideológica ou »puramente« científica (Copérnico, Darwin, etc.). Em uma palavra: é um preconceito que se possa traçar uma, precisamente determinável fronteira, entre ideologia e ciência. Também é aqui que as situações sociais agravadas pelos conflitos impõem nas correspondentes decisões práticas. O fato, certamente inquestionável, de que há uma massa de investigações científicas, particularmente sobre questões de detalhe, que não apenas jamais se torna ideologia, mas que, ainda, pode permanecer intocada pelos conflitos desencadeados pela ideologia, tal como há igualmente inumeráveis expressões ideológicas em que objetivamente, absolutamente, não parece se levantar a demanda de trazer à expressão algo científico, nada altera nesse fato fundamental de que, por um lado, movimentos sociais que permitem o surgimento de ideologias, com frequência afetando muito pesadamente o desenvolvimento das ciências (o efeito pode, conforme o conteúdo, situação, etc., ser favorável ou desfavorável) e, por outro lado, constatações puramente científicas podem se tornar momentos decisivos dos desenvolvimentos ideológicos. Já que

hier nicht auf die Analyse der so entstehenden mannigfachen Wechselwirkungen ankommt, sondern bloß auf die Feststellung der Grundtatsache, daß sowohl Wissenschaft wie Ideologie aktiv wirkende Kräfte in der gesellschaftlichen Bewältigung des Seins sind, können wir unsere Darlegungen hier abbrechen.

Ihr wichtigstes Ergebnis ist, daß erst infolge einer solchen ontologischen Auffassung des Funktionierens der Denkakte diese als unentbehrliche Momente im Prozeß der Entwicklung des gesellschaftlichen Seins verständlich werden. Die menschliche, geistige wie materielle Aktivität erscheint nunmehr als extensiv wie intensiv weitverzweigte Konsequenz der aktiven Anpassung des auf solche Weise gesellschaftlich gewordenen Menschen an die — die Natur als Basis voraussetzende — eigenartige Entwicklung des gesellschaftlichen Seins, der eigenen Gattungsmäßigkeit. Damit ist eine der bedeutsamsten Errungenschaften der Marxschen Ontologie des gesellschaftlichen Seins umschrieben: Die Genesis des Denkens aus der Genesis des Menchen als eigenartigen Lebewesens, aus der Genesis der Gesellschaft als eigenartiger Grundlage und Folge seiner wesenhaft neuartig gattungsmäßigen Beschaffenheit.[431]

Diese fundamental neue, wirklich genetisch-historische Auffassung kann sich nach jahrhundertelangen entgegengesetzten Denkgewohnheiten nur schwer durchsetzen. Beide miteinander kämpfenden, führenden Weltanschauungen, sowohl Idealismus wie Materialismus, sind außerstande, unmittelbar heterogene Momente des Seins auseinander abzuleiten, noch dazu in einer wertfreien Genesis und in einem aus ihr herauswachsenden Prozeß wertfrei bleibend, rein seinsmäßig. Der philosophische Idealismus macht dazu nicht einmal einen Anlauf. Für ihn existiert das Geistige als etwas an sich Ungeschaffenes, Unentstandenes. Es bringt entweder selbst das materielle Sein hervor, indem er dieses zu einer Anschauung oder Vorstellung degradiert oder zu einem Begriff erhebt, einerlei ob dabei ein unerkennbares und darum sachlich unwichtiges Sein an sich mitgesetzt wird. Im Materialismus wird es — bestenfalls — zu seinem einfachen Produkt, zuweilen seinshaft, als eine Art von Epiphänomen der Bewegung des Materiellen reduziert. Es sind also Vorurteile in hinreichender Anzahl und Wirkungsart wirksam, um das Verständnis der neuen, radikal historischen Ontologie von Marx zu erschweren.

Die Verbreitungsbedingungen der Marxschen Methode und Lehre haben aber auch dazu beigetragen, diese Mißverständnisse, die aus ihnen entspringenden

431 {175} Diese Frage kann hier nur in höchster Allgemeinheit angedeutet werden. Erst eine gesellschaftlich-geschichtliche Theorie der menschlichen Aktivitäten, die als Fortführung dieser Darlegungen geplant ist, kann die realen Zusammenhänge wirklich aufdecken.

aqui não se trata da análise das interações multifacetadas que daqui emergem, mas meramente da constatação do fato fundamental de que tanto a ciência quanto a ideologia são forças ativas operantes no domínio social do ser, podemos interromper aqui nossa exposição.

Seu resultado mais importante é que, apenas como resultado de uma tal visão ontológica, o funcionamento dos atos de pensar se tornam compreensíveis enquanto um indispensável momento do desenvolvimento do ser social. A atividade humana, espiritual bem como material, aparece, a partir de agora, tanto extensiva, quanto intensivamente, como intricada consequência da adaptação ativa do ser humano, que desse modo se torna social no próprio desenvolvimento — pressuposta a natureza como base — do ser social, da própria generidade. Com isso, circunscreve-se uma das mais significativas realizações da ontologia marxiana do ser social: a gênese do pensar a partir da gênese do ser humano enquanto ser vivo específico, a partir da gênese da sociedade como base e consequência peculiares da sua qualidade genérica essencialmente de novo tipo.[432]

Essa visão fundamentalmente nova, realmente histórico-genética, apenas pode se afirmar com dificuldades após séculos de hábitos mentais opostos. As duas proeminentes concepções de mundo, que lutam entre si, tanto o idealismo quanto o materialismo, são incapazes de derivar um do outro os momentos de ser imediatamente heterogêneos, muito menos em uma gênese puramente ontológica, livre de valores e que, no processo que dela deriva, permaneça livre de valores. O idealismo filosófico não faz, nem sequer uma vez, uma tentativa (*Anlauf*) para isto. Para ele, o espiritual existe como algo em si não-criado, não-surgido. Ou produz ele próprio o ser material na medida em que o degrada a uma concepção ou reflexão (*Vorstellung*) ou o eleva a um conceito, não importando se, com isso, seja, ou não, posto um ser inconhecível e, por isso, objetivamente (*sachlich*), desimportante. No materialismo — no melhor dos casos — é reduzido, às vezes ontologicamente, à um tipo de epifenômeno do movimento do material. São, portanto, preconceitos em número e com um tipo de efeito operante suficientes para dificultar a compreensão da nova, radicalmente histórica, ontologia de Marx.

Todavia, também as condições de difusão do método e da teoria marxianos contribuíram para os mal-entendidos e para fortalecer

432 {175} Essa questão pode, aqui, vir indicada apenas em uma generalidade muito elevada. Só uma teoria histórico-social da atividade humana, que está planejada como continuação dessa exposição, pode realmente desvelar as conexões reais.

Widerstände zu verstärken. Man darf ja nie vergessen, daß der Marxismus ursprünglich im kritischen Kampf gegen Hegel und vor allem gegen seine idealistischen Nachwirkungen die Eigenart seiner Methode auszuarbeiten veranlaßt war. Der methodologisch bereits entfaltete Marxismus stand nun in ständigem Kampf gegen verschiedene idealistische Tendenzen im bürgerlichen Denken. Abgesehen von der sich so ergebenden Notwendigkeit, die Dialektik Hegels gelegentlich gegen das mechanisch-metaphysische idealistische Denken auszuspielen, erforderte die allgemeine Verbreitung, das revolutionäre Praktischwerden dieser Erkenntnisse und ihrer methodologischen Anwendbarkeit auf die Arbeiterbewegung, daß ihr eine Ausdrucksweise erhalten bleibe, durch welche sie — ohne vulgarisierende Entstellungen — für die revolutionsfähigen Massen nicht nur verständlich, sondern zum Antrieb für bestimmte, gezielte Aktivitäten werde. Man kann Marx unmöglich verstehen, ohne das Zugleich dieser Doppeltendenz als Mittelpunkt seiner schriftstellerischen Tätigkeit zu begreifen. Man spricht oft von dem Gegensatz seiner »philosophischen« Jugendschriften zum exakt wissenschaftlichen, rein ökonomischen Geist des »Kapitals«. So gestellt ist diese Entgegensetzung unhaltbar und hat auch nichts mit seiner angeblichen Wendung von der Philosophie zur Ökonomie zu tun.

Wohl aber kann immer wieder ein Unterschied in der Darstellung festgestellt werden zwischen den späteren, bereits zur Veröffentlichung bestimmten Texten und denen zur Selbstverständigung über alle Probleme in ihrer maximal erfaßbaren Verzweigung entstandenen. Es genügt, den sogenannten »Rohentwurf« etwa mit dem ersten Band des »Kapitals« zu vergleichen, um diesen Unterschied nicht in der Denkmethode, sondern bloß in der Ausdrucksweise klar zu sehen.[433] Infolge dieser Tendenz mußten bestimmte Momente der Marxschen universellen Geschichtstheorie besondere, zur Massenwirksamkeit geeignete Ausdrucksweisen erhalten. So die kausale Priorität der ökonomischen Entwicklung in der Gesellschaft, ihr seinsmäßiger Vorrang allen Ideologien gegenüber, die Notwendigkeit der krisenhaften Ausweglosigkeit der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft, die unbedingte Notwendigkeit von Sozialismus und Kommunismus als sie ablösende Formationen. Marx selbst war dabei stets bestrebt, solchen unvermeidlichen Vereinfachungstendenzen nur äußerliche, möglichst minimale Konzessionen zu machen. Ganz konnte aber auch er selbst den Konsequenzen dieser Lage nicht immer eindeutig aus dem Wege gehen. Ich führe nur ein Beispiel

433 {176} Darum gehört zu den größten Sch ädigungen der Entwicklung des Marxismus durch das stalinistische Regime, daß die Originalmanuskripte zum Kapital — man sagte mir, daß es sich um zirka 10 Bände handelt — noch immer nicht der Forschung vollständig zugänglich gemacht wurden. {Nota da tradução} No manuscrito (p.301) no lugar de »man« lê-se »Rj«.

as resistências que deles emergem. Não se pode jamais esquecer que o marxismo originalmente foi levado a elaborar a peculiaridade de seu método na luta crítica contra Hegel e, sobretudo, contra as suas repercussões idealistas. O marxismo já metodologicamente desdobrado posta-se, então, em uma luta constante contra as diferentes tendências idealistas no pensamento burguês. Deixando de lado a necessidade então surgida de ocasionalmente jogar a dialética hegeliana contra o pensamento idealista metafísico-mecânico, a difusão geral desse conhecimento tornado-prático revolucionário e sua aplicabilidade metodológica ao movimento dos trabalhadores requer que ele mantenha preservado um modo de expressão através do qual — sem distorções vulgarizantes — tornasse-se não apenas compreensível para as massas revolucionárias, mas também fosse estímulo para determinadas, precisas, atividades. É impossível compreender a Marx sem apreender a simultaneidade dessa dupla tendência como ponto central em sua atividade de escritor. Fala-se, com frequência, da oposição de seus textos juvenis, »filosóficos« com o espírito cientificamente exato, puramente econômico, de »O capital«. Assim posta, essa contraposição é indefensável e nada tem a ver com sua alegada virada da filosofia para a economia.

Embora, todavia, se possa, seguidas vezes, constatar uma diferença da exposição entre os textos tardios, já destinados à publicação e aqueles produzidos para autoesclarecimento sobre todos os problemas em sua ramificação maximamente concebível. É suficiente comparar o assim denominado »Rohentwurf« com, por exemplo, o primeiro volume de »O Capital«, para se enxergar claramente essa diferença não no método de pensar, mas meramente no modo de se expressar.[434] Devido a essa tendência, determinados momentos da universal teoria da história marxiana tiveram de receber modos particulares de expressão adaptadas à efetividade junto às massas. Assim, a prioridade causal do desenvolvimento econômico na sociedade, sua precedência ontológica ante toda ideologia, a necessidade de crises sem saída do desenvolvimento da sociedade capitalista, a incondicional necessidade do socialismo e do comunismo como formações que a substituem. O próprio Marx sempre buscou fazer as mínimas concessões possíveis, apenas exteriores, a essas inevitáveis tendências de simplificação. Todavia, nem sempre pôde, ele próprio, com nitidez afastar inteiramente do caminho as consequências dessa situação. Menciono apenas um exem-

434 {176} É por isso que um dos maiores danos ao desenvolvimento do marxismo pelo regime stalinista, que os manuscritos originais de »O Capital« – disseram a mim que trata-se de cerca de 10 volumes – não terem se tornado completamente acessível à pesquisa. {Nota da tradução}: há, aqui, uma variação que pode ter alguma importância. A tradução italiana, a cargo de Scarponi, feita a partir de uma cópia do manuscrito original dos »Prolegômenos«, e não a partir da edição da Luchterhand Verlag, como é o caso de todas as outras traduções, menciona diretamente Riazanov; ao invés de »disseram a mim que trata-se de cerca de 10 volumes«, traz »Rjazanov mi disse che si trattava di circa 10 volumi« (p.323). No manuscrito (p.301) lê-se »Rj.«, que Scarponi interpretou por »Rjazanov«. Essa referência a Riazanov também aparece em outra passagem no manuscrito (p.316) em uma anotação feita e riscada em tinta azul, (cf. p.587 do presente volume.) Vaisman (p.357) e Monville (p.385) seguem Benseler.

an. Im Vorwort zur 2. Auflage des »Kapitals« kritisiert Marx Ricardo wegen seiner Auffassung der »gesellschaftlichen Naturgesetze«. Damit war, so führt er aus, »auch die bürgerliche Wissenschaft der Ökonomie bei ihrer unüberschreitbaren Schranke angelangt«. Einige Seiten später desselben Vorworts führt er einen russischen Kritiker seines Werks an, dessen Darlegungen er selbst als »treffende« bezeichnet. In dieser Kritik heißt es jedoch an einer entscheidenden Stelle: »Marx betrachtet die gesellschaftliche Bewegung als einen naturgeschichtlichen Prozeß, den Gesetze lenken, die nicht nur von dem Willen, dem Bewußtsein und der Absicht der Menschen unabhängig sind, sondern vielmehr umgekehrt deren Wollen, Bewußtsein und Absichten bestimmen... Wenn das bewußte Element in der Kulturgeschichte eine so untergeordnete Rolle spielt, dann versteht es sich von selbst, daß die Kritik, deren Gegenstand die Kultur selbst ist, weniger als irgend etwas anderes, irgendeine Form oder irgendein Resultat des Bewußtseins zur Grundlage haben kann.«[435]

Betrachtet man, wie hier, die Marxsche Methode in ihrer objektiven Totalität, so spielen derartige episodische Inkonsequenzen in der Darstellung überhaupt keine Rolle, und wir konnten sie bis jetzt mit gutem Recht einfach ignorieren. Die Lage verändert sich jedoch, wenn man an das historische Schicksal des Marxismus, an seine jetzt noch weitgehend verbreitete Interpretationsweisen denkt, deren überwiegende Mehrzahl als fremde Zutat entfernt werden muß, will man auf wirklich Marxscher Grundlage die Ökonomie überhaupt, die Gesellschaft der Gegenwart, ihre Widersprüche, ihre Entwicklungsmöglichkeiten etc. richtig begreifen. Wir übergehen jetzt jene Fragen, die bereits früher in anderen Zusammenhängen zumindest angedeutet wurden. Im Zentrum unseres gegenwärtigen Interesses stehen Wesen und Rolle des Bewußtseins (des Denkens, des Erkennens etc.) in den Prozessen des gesellschaftlichen Seins: Denn aus den Prinzipien der Marxschen Ontologie tritt klar hervor, daß seinsmäßig von einem direkten Verhältnis zwischen Bewußtsein (Denken, Erkennen) und Natur überhaupt nicht gesprochen werden kann. Die in der Natur ablaufenden objektiven Prozesse haben ihrem Sein nach mit keinerlei Bewußtsein irgendeine Verbindung. Eine Erkenntnis von Naturgegenständen und Naturprozessen ist erst infolge des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur entstanden. Die Forderung ihrer objektiven Richtigkeit ist nämlich ein unerläßliches Postulat der Effektivität jener teleologischen Setzungen, die im Laufe dieses Stoffwechsels entstehen.Sie kann jedoch dem Umfang, dem Inhalt, den Formen etc. nach nur so und so weit verwirklicht werden, wie es die jeweilige ökonomische und ideologische Beschaf-

435 {177} Kapital I, S. XI. und XVI.

plo. No prefácio à segunda edição de »O Capital«, Marx critica Ricardo devido à sua visão das »leis naturais da sociedade«. Com isso, argui, »também a ciência burguesa da economia havia chegado aos seus limites intransponíveis«. Algumas páginas mais tarde, nesse mesmo prefácio, cita um crítico russo de sua obra, a cujas exposições, ele próprio se referia como »apropriadas«. Nessa crítica, o autor, em uma passagem decisiva, diz que: »Marx considera o movimento social um processo histórico-natural, dirigido por leis que não apenas são independentes da vontade, consciência e intenção dos homens, mas, pelo contrário, muito mais lhes determinam a vontade, a consciência e as intenções. (...) Se o elemento consciente desempenha papel tão subordinado na história da cultura, é claro que a crítica que tenha a própria cultura por objeto não pode, menos ainda do que qualquer outra coisa, ter por fundamento qualquer forma ou qualquer resultado da consciência.«[436]

Considerado, como aqui, o método marxiano em sua totalidade objetiva, então tais inconsistências episódicas não desempenham, no geral, papel algum na exposição e simplesmente podemos, como até aqui, justificadamente simplesmente ignorá-las. A situação se altera, todavia, se se pensa no destino histórico do marxismo, em seus modos de interpretação ainda agora amplamente difundidos, cuja grande maioria tem de ser afastada como um acréscimo estranho se se deseja corretamente apreender a economia em geral como base marxiana real da sociedade do presente, suas contradições, suas possibilidades de desenvolvimento, etc. Desconsideraremos, agora, aquelas questões que já foram ao menos indicadas em conexões anteriores. No centro do nosso interesse presente estão a essência e o papel da consciência (do pensar, do conhecer, etc.) nos processos do ser social: pois, dos princípios da ontologia marxiana, emerge claramente que absolutamente não se pode falar de uma relação direta entre consciência (pensar, conhecer) e natureza. Os processos objetivos que se desdobram na natureza não possuem de maneira alguma, em seu ser, qualquer ligação que seja com a consciência. Um conhecimento dos objetos naturais e dos processos naturais apenas surgiu como resultado do metabolismo com a sociedade. A exigência de sua correção objetiva é, sendo preciso, um postulado imperativo da efetividade daquelas posições teleológicas que surgem no decurso desse metabolismo. Ela, contudo, apenas pode ser realizada na extensão, no conteúdo, nas formas, etc., de tal modo e o quanto permite a respectiva qualida-

436 {177} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.139.

fenheit jener Etappe der Entwicklung des gesellschaftlichen Seins, in der der konkrete Stoffwechsel stattfindet, gestattet. Was Marx über das generelle Verhältnis von Bewußtsein und Sein feststellt, gilt also auch für die Formen einer richtigen Naturerkenntnis. Marx sagt mit voller Allgemeinheit: »Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.«[437] Dazu muß bemerkt werden, daß das Bestimmen des Bewußtseins durch das gesellschaftliche Sein sich als gesellschaftlicher Vorgang unmöglich in der gewohnten, unmittelbar schlicht kausalen Weise äußern kann, wie etwa in der anorganischen Natur. Wenn etwa infolge eines Naturvorganges ein Felsen vom Berg herunterrollt und wenn etwa infolge einer Krise jemand seine Wertpapiere verkauft, so handelt es sich, abstrakt erkenntnistheoretisch in beiden Fällen um Prozesse kausaler Verursachungen. Im ersten Falle entstehen jedoch diese aus der einfachen, mehr oder weniger unmittelbaren Wechselwirkung rein materieller Gegenstände und Prozesse, deren allgemeine Bestimmungen eindeutig gesetzliche Folgen vorschreiben. Im zweiten Fall kann das gesellschaftliche Sein nur die Notwendigkeit von Alternativentscheidungen erzwingen. Der betreffende Mensch kann auch eine unrichtige Entscheidung treffen und ihr zufolge zugrunde gehen. Das Bestimmen durch das gesellschaftliche Sein ist also stets »bloß« die Determination einer Alternativentscheidung, ein konkreter Spielraum ihrer Möglichkeiten, eine Wirkungsweise, etwas, was in der Natur überhaupt nicht vorkommt. Damit erweisen sich alle rein erkenntnistheoretischen Alternativen von der Priorität des Denkens oder Seins als falsche Fragestellungen, als Abstraktionen, die wesentliche Differenzen verschwinden lassen: wenn das Denken, wie hier nach Marx dargestellt, als Bestandteil jener Prozesse, in denen die menschliche Aktivität im gesellschaftlichen Sein entsteht und sich entwickelt und in diesem Rahmen vom Sein bestimmt wird, dann erweist sich jedes abstrakt konstruierte Prioritätsproblem zwischen Denken und Sein als Vorbeigehen an der wirklichen Frage, da das In-Wirkung-Treten des Denkens schon das gesellschaftliche Sein in seiner spezifischen Eigenart voraussetzt.

Aber auch das konkretere erkenntnistheoretische Problem, das der Fähigkeit des Denkens, das wirkliche Sein adäquat zu erfassen, erweist sich in diesem Lichte als Scheinproblem. Der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur ist die reale, seinshafte Voraussetzung ihres Seins als Prozesses. Eines Prozesses, der sich unmittelbar seinsmäßig auch als seinshafte Reproduktion der seienden Menschen in ihren Aktivitäten verwirklicht, und zwar in der Form ihrer aktiven Anpassung an das Sein der eigenen Umwelt. Das Denken ist ursprünglich das Vorbereitungs-

437 {178} Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O., S. LV.

de econômica e ideológica daquela etapa do desenvolvimento do ser social onde ocorre metabolismo concreto. O que Marx constatou acerca da relação geral da consciência com o ser vale, também, para as formas do conhecimento correto da natureza. Marx diz com plena generalidade: »Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, o seu ser social que determina a sua consciência«[438]. Deve ser observado que a determinação da consciência pelo ser social, enquanto um evento social, é impossível que possa ser expresso no modo usual, direto, simplesmente causal, como, p. ex., na natureza inorgânica. Quando, digamos, devido a um evento natural, uma pedra rola montanha abaixo e ao, digamos, como consequência de uma crise, alguém vende seus títulos, trata-se, gnosiológico-abstratamente, em ambos os casos de processo causalmente causados[439]. No primeiro caso, todavia, estes surgem da simples, mais ou menos imediata, inter-relação de objetos e processos puramente materiais cujas determinações gerais prescrevem consequências inequivocamente legais. No segundo caso, o ser social apenas pode forçar a necessidade de decisões alternativas. O ser humano concernente pode mesmo chegar a uma decisão incorreta e, como resultado, arruinar-se. O determinar pelo ser social é, portanto, sempre »meramente« a determinação de uma decisão alternativa, de um concreto espaço de manobra de suas possibilidades, de um modo de operar, ou seja, algo que não aparece absolutamente na natureza. Com isso, todas as alternativas puramente gnosiológicas da prioridade do pensamento ou do ser provam-se falsas colocações da questão, abstrações que deixam desaparecer diferenças essenciais: quando o pensar, como aqui descrito após Marx, como parte daquele processo no qual surge e desenvolve a atividade humana no ser social e, nessa moldura, é determinado pelo ser, então tal problema de prioridade abstratamente construído entre o pensar e o ser prova-se como um passar ao largo da questão real, de que o entrar-em-ação do pensar pressupõe já, em sua peculiaridade específica, o ser social.

Mas também o problema gnosiológico concreto, o da capacidade de o pensamento apreender o ser real adequadamente prova-se, sob esta luz, um falso problema. O metabolismo da sociedade com a natureza é o pressuposto real, ontológico, do seu ser como processo. Um processo que se realiza ontologicamente também como reprodução ontológica dos seres humanos existentes em suas atividades e, de fato, na forma de sua adaptação ativa ao ser do seu próprio mundo ambiente. Originalmente, o pensamento é o

438 {178} Marx: Contribuição à Crítica da Economia Política, Expressão Popular, São Paulo, 2ª. Ed., 2008, p.47.

439 {Nota da tradução} As opções de tradução para »Prozesse kausaler Verursachungen« variaram. Scarponi (p.325) preferiu »di processi causali, di causazioni«. Vaisman (p.359): »processos causais, de causações«. Monville (p.387): »processus déterminés causalement«.

organ zu jenen teleologischen Setzungen, in denen sich diese Anpassungsweise allein verwirklichen kann und erringt im Laufe des Prozesses der Vergesellschaftung im menschlichen Zusammenleben immer universellere Funktionen für sämtliche Aktivitäten der Menschen. Um den seinsmäßigen Tatbestand in seiner hier nötigen trivialen Faktizität auszudrücken: die Tatsache, daß diese aktive Anpassung an die Umwelt keinen Untergang des Menchengeschlechts, sondern eine ungeheure extensive wie intensive Ausbreitung seiner Wirkungskraft herbeigeführt hat (mag diese uns vielfach als noch so problematisch erscheinen), kann als erwiesen zeigen, daß die Generallinie der Bewältigung Wirklichkeit durch die Menschen auf deren zumindest weitgehend richtigen (relativ richtigen) gedanklichen Reproduktion beruhte, und die Erkenntnis post festum der darauf gerichteten wissenschaftlichen Erkenntnisse bestätigt, bei aller Relativität, die ihre Ergebnisse zeigen, die Realität dieser Zusammenhänge. Die Frage also, ob das menschliche Denken das Sein richtig reproduzieren kann, ist eine müßige. Freilich enthält jede Gegenständlichkeit eine unendliche Anzahl von Bestimmungen und die Art ihrer Wechselwirkungen in Seinsprozessen drückt selbstredend die Folgen auch dieser Lage aus. Darum ist, wie Marx feststellt, jede Erkenntnis stets bloß eine mehr oder weniger weitgehende Annäherung an den Gegenstand. Und die geistigen wie materiellen Mittel dieser Annäherung sind von den objektiven Möglichkeiten der jeweiligen Gesellschaftlichkeit bestimmt. Es kann sich also, sowohl subjektiv wie objektiv, in jeder Erkenntnis bloß um Annäherungen (also um Relatives) handeln. Da jedoch die objektiven Konstellationen, aus denen sowohl die Fragen wie die Antworten entspringen, von der objektiven Entwicklung, die ja auch die Seinsgrundlage eines jeden einzelnen Menschen hervorbringt, bestimmt sind, erhalten unmittelbar die darin enthaltenen Relativitäten für die Mitlebenden nur allzuoft einen absoluten Charakter, der wiederum von der objektiven Entwicklungsstufe, von ihren Bewegungsbedingungen als Absolutes fixiert oder als Relatives überholt werden kann.

Im Gegensatz zu den Naturkausalitäten also bedeutet jedes Bestimmtsein eines jeden Bewußtheitsvorganges vom jeweiligen (tendenziellen) Stand des gesellschaftlichen Seins eben einen konkreten Spielraum für das Entstehen und Effektivwerden von neuen Alternativentscheidungen bezüglich der von den Menschen vollzogenen teleologischen Setzungen.

Die Vulgarisierung des Marxismus hat gerade dieses entscheidende Spielraumproblem verschwinden lassen. Der sich oft »orthodox« nennende vulgäre Materialismus versuchte aus der Objektivität der ökonomischen Prozesse eine Art »zweite Natur« zu machen. D. h. daß die Ökonomie in der Gesellschaft die materiellen Gesetzmäßigkeiten (vor allem der anorganischen Natur) — analogisch — verwirk-

órgão de preparação daquelas posições teleológicas que, apenas elas, podem realizar a adaptação ativa e que adquirem, no decurso do processo de socialização na convivência humana, uma função sempre mais universal para o conjunto das atividades dos seres humanos. Para expressar esse estado de fato ontológico em sua, aqui, necessária trivial faticidade: o fato de que esta adaptação ativa ao mundo ambiente não tenha conduzido a nenhum declínio da humanidade mas, ao contrário, a uma expansão, tanto extensiva, quanto intensiva, de seu poder de ação (ainda que, isto, muitas vezes, possa nos parecer tão problemático) pode exibir como prova que a linha geral do domínio da realidade pelos seres humanos se baseou, no mínimo, em reprodução intelectual amplamente correta (relativamente correta) e que o, a ela voltado, conhecimento *post festum* dos conhecimentos científicos, apesar de toda relatividade, confirma que os seus resultados mostram a realidade dessas conexões. É fútil, portanto, a questão de se o pensamento humano pode ou não reproduzir o ser. Claro que toda objetividade contém um número infindável de determinações e o tipo de suas interações nos processos ontológicos expressa, evidentemente, as consequências de tal situação. É por isso que, como constatou Marx, todo conhecimento é apenas uma aproximação mais ou menos ampla ao objeto. E os meios espirituais e materiais dessa aproximação são determinados pelas possibilidades objetivas da respectiva socialidade. Em todo o conhecimento pode tratar-se, portanto, tanto subjetiva, quanto objetivamente, apenas de aproximações (portanto, relativas). Mas, como as constelações objetivas, das quais brotam tanto as perguntas quanto as respostas, são determinadas pelo desenvolvimento objetivo que também produz a base ontológica de todo ser humano singular, as relatividades ali contidas, um tanto frequentemente, recebem imediatamente, para os que com elas convivem, um caráter absoluto, o qual pode ser fixado como absoluto ou por outro lado, ultrapassado como relativo, pelo patamar de desenvolvimento objetivo, pelas condições do seu movimento.

Ao contrário das causalidades naturais, portanto, todo ser-determinado de todo evento de conscienciosidade da respectiva condição (tendencial) do ser social significa justamente um espaço de manobra concreto para o surgimento e o tornar-se-operante de novas decisões alternativas concernentes às posições teleológicas executadas pelos seres humanos.

A vulgarização do marxismo permitiu desaparecer justamente esse problema decisivo acerca do espaço de manobra. O materialismo vulgar, que com frequência se denomina »ortodoxo«, tenta fazer da objetividade dos processos econômicos um tipo de »segunda natureza«. *I.e.*, que a economia realiza na sociedade — analogamente — as legalidades materiais (sobretudo da natureza

licht. Daß also alles »Geistige« nichts als ein mechanisches Produkt der hier wirksamen materiellen Kräfte sein kann, ist kein Bestandteil des wahren Wesens des Marxismus, sondern entstammt daraus, daß ein sehr einflußreicher Teil seiner angeblichen, subjektiv sicherlich überzeugten Anhänger, aus der Ökonomie eben eine solche mechanisch wirkende »zweite Natur«, aus dem Marxismus selbst eine Art von höherer Naturwissenschaft (also: eine Einzelwissenschaft) gemacht hat. Die eben gegebene Analyse des »Bestimmens« des Denkens durch seine materielle Basis zeigt, was die Ökonomie wirklich ist, und hat damit die philosophische Unhaltbarkeit solcher Anschauungen bereits deutlich gezeigt.

Obwohl in den letzten Folgen[440] destruktiver, ja verheerender für die wahre Methode des Marxismus, theoretisch jedoch durchsichtiger, ist die idealistische Variante dieser Einstellung. Wird nämlich die Marxsche Ökonomie auf eine »Physik« des gesellschaftlichen Seins reduziert, so liegt es nahe, den nunmehr fehlenden totalen Zusammenhang so zu ersetzen, daß zu Ergänzung, Begründung, zum Ausbau etc. der zur »exakten« Einzelwissenschaft degradierten Marxschen Ökonomie ein philosophischer Ersatz gesucht, und in Kant, im Positivismus etc. auch gefunden wird. Daß diese Einstellungen — unabhängig von den Intentionen ihrer Vertreter — zum vollständigen Verschwinden des Marxismus aus dem »sozialistischen« Denken des Westens geführt haben, bedarf heute bereits keiner eingehenderen Begründung mehr.

Im philosophischen Fundament, vor allem in den Entwicklungsfolgen des Positivismus nähert sich die Ideologie der Arbeiterbewegung immer mehr der bürgerlichen an. Und ist man hier weit genug fortgeschritten, so ist es nicht mehr so schwer, die »veralternde«, ja »veraltete« Einzelwissenschaft der Ökonomie durch aktuellere, schon rein bürgerliche zu ersetzen.

In der materialistischen Variante der nachmarxistischen Etappe spielt der Gegensatz vom rein materiellen Charakter der Ökonomie, als ausschließender Gegensatz zum ideellen Überbau, die absolute »naturgesetzliche« Determiniertheit von diesem durch jene die philosophisch entscheidende Rolle. Ein wirkliches Eliminieren dieser Denkmotive muß also die Frage aufwerfen, ob eine solche ausschließende Entgegensetzung von »materieller« Ökonomie und »ideellem« Überbau seinsmäßig haltbar ist. Wir glauben, daß für jeden, der die Marxsche Ökonomie einigermaßen kennt, ihre Verneinung eine Selbstverständlichkeit sein muß. Natürlich hat das gesellschaftliche Sein eine materielle Basis; sonst könnte es ja gar nicht als Sein betrachtet werden. Man vergesse jedoch nicht, daß die Naturformen des Seins keine materielle Basis haben, sondern infolge ihrer durch und durch materiellen Beschaffenheit ihre eigene »Basis« bilden. (Daß in der organischen Natur auch das biologische Sein und sein Prozessieren zum Wesen dieses Seins gehört, ändert an dieser Grundkonstellation nichts).

440 {Nota da tradução} Segundo o manuscrito (p.318), em Benseler temos »In den letzten Folgen«. Monville (p.389) e Vaisman (p.361) seguem Benseler. Scarponi (p.326) traduziu por »Nelle sue ultime consequenze.«

inorgância). Portanto, que todo o »espiritual« não possa ser mais que um produto mecânico das forças materiais aqui operantes, de maneira alguma é parte integrante da verdadeira essência do marxismo, mas se origina de que uma parte muito influente de seus supostos seguidores, subjetivamente, com certeza, convencidos, fez justamente da economia uma tal »segunda natureza« mecanicamente operante e, do próprio marxismo, um tipo superior de ciência da natureza (portanto: uma ciência singular). A análise, de há pouco, do »determinar« do pensamento pela sua base material mostra o que a economia realmente é e, com isso, já mostrou nitidamente a insustentabilidade filosófica de tais concepções.

Todavia, a variante idealista dessa abordagem, nas consequências últimas, apesar de teoricamente mais transparente, é a mais destrutiva, mesmo a mais devastadora, para o verdadeiro método do marxismo. A saber, se a economia marxiana for reduzida a uma »física« do ser social, então é óbvio substituir a conexão total a partir de agora perdida por uma complementação, uma fundamentação, por uma alteração, etc., a qual a economia marxista degradada à ciência singular »exata« demanda e que pode ser encontrada mesmo em Kant, no positivismo, etc. Que essas abordagens — independentemente das intenções dos seus representantes — têm conduzido o marxismo ao completo desaparecimento do pensamento »socialista« do Ocidente, hoje não requer mais qualquer explicação detalhada. No fundamento filosófico, antes de tudo nas consequências do desenvolvimento do positivismo, a ideologia do movimento dos trabalhadores sempre mais se aproxima à burguesa. Aqui se avançou tão mais do que o necessário que não é mais muito difícil substituir a ciência singular da economia »em envelhecimento« ou, mesmo, »envelhecida«, por outra mais atual, de fato, puramente burguesa.

Na variante materialista da etapa pós-marxiana, a oposição entre o puro caráter material da economia, enquanto uma excludente oposição para com a superestrutura ideal, a absoluta determinabilidade »legal-natural« desta por aquela, desempenha um papel filosoficamente determinante. Para eliminar realmente esse impulso do pensamento, tem de ser levantada a questão de se uma tal oposição excludente entre a economia »material« e a superestrutura »ideal« é ontologicamente sustentável. Cremos que, para todos os que conhecem razoavelmente bem a economia marxiana, sua negação tem de ser uma obviedade. Naturalmente, o ser social tem uma base material; de outro modo, não poderia absolutamente ser considerado como ser. Não se deve esquecer que as formas naturais do ser não possuem qualquer base material, ao contrário, elas constituem sua própria »base« pela sua qualidade, em tudo e por tudo, material. (Não altera nada nessa constelação fundamental que, na natureza orgânica, também o ser biológico e o seu processar-se pertençam à essência desse ser).

Erst im gesellschaftlichen Sein entsteht ein jedes Seiende auf Grund einer teleologischen Setzung, deren unentbehrliche Fundamente notwendig ideeller Natur sind. Natürlich werden diese nur dann zu Elementen des Seins selbst, wenn sie — unmittelbar oder vermittelt — wirkliche gesellschaftlich-materielle Prozesse in Gang setzen. Damit wird aber ihr ideeller Charakter nicht aufgehoben. Eine nähere Untersuchung der ökonomischen Prozesse im gesellschaftlichen Sein nach der Methode von Marx müßte zeigen, daß es sich nicht einfach um dieses Ingangsetzen handelt. Freilich würde schon damit das ökonomische Moment des gesellschaftlichen Seins aufhören, im Sinne der Physik oder Chemie rein materiell zu sein. Die intime Verflechtung geht jedoch viel weiter. Wir haben früher, in anderen Zusammenhängen darauf hingewiesen, daß Marx in rein ökonomischen Analysen von »gespenstigen Gegenständlichkeiten« innerhalb der Ökonomie spricht, womit er klar ausdrückt, daß selbst die rein ökonomischen Daseinsweisen keineswegs eine homogen materielle Beschaffenheit zeigen. Es wäre sicher höchst lehrreich, diesen Wink in einer ausführlichen ontologischen Analyse der ökonomischen Seinsweise genau zu verfolgen. Hier müssen wir uns auf ein, freilich recht charakteristisches Beispiel beschränken. Marx nennt z. B. eine so rein ökonomische Kategorie wie den Preis, eine von der »handgreiflich reellen Körperform unterschiedene, also nur ideelle oder vorgestellte Form«.[441] Der kompakt und homogen materielle Charakter der ökonomischen Sphäre des gesellschaftlichen Seins scheint also ein vulgär-materialistischer Mythos zu sein. Und nicht viel anders steht es um den rein ideellen Charakter des Überbaus. Gerade für die Entwicklung des gesellschaftlichen Seins in seiner materiellen Realität spielen jene seine Erscheinungsweisen, die selbst unmittelbar materielle Prozesse hervorzurufen gesellschaftlich berufen sind, die entscheidende Rolle, so vor allem Staat und Recht. Es genügt an die witzige Formulierung Max Webers zu erinnern, daß es Recht nur dort gibt, wo im Weigerungsfall »Männer mit der Pickelhaube« kommen und die Menschen zur Durchführung der gesellschaftlich notwendigen teleologischen Setzungen zwingen. Auch hier darf man also nicht — erkenntnistheoretisch — zwischen Ökonomie als materieller Basis und Gewalt als Element des Überbaus eine trennende chinesische Mauer errichten. In anderen Zusammenhängen haben wir uns bereits auf Marxsche Darlegungen im »Kapital« berufen, wonach z. B. Gewalt ein unaufhebbares ökonomisches Moment in der Bestimmung des Arbeitslohns ist.

Mit alledem wird die Marxsche Lehre vom seinshaft primären Charakter der Ökonomie im gesellschaftlichen Sein für keinen Moment bestritten. Engels hat jedoch den ontologischen Sinn dieser Konstellation in seiner Grabrede auf Marx

441 {179} Marx: Kapital, I, S. 60.

Apenas no ser social todo existente surge com fundamento (*Grund*) em uma posição teleológica cujos fundamentos (*Fundamente*) imprescindíveis são necessariamente de natureza ideal. Naturalmente, eles apenas se tornam elementos do próprio ser se ela — imediata ou mediadamente — colocar em andamento processos material-sociais reais. Com isso, todavia, seu caráter ideal não é superado. Um exame mais próximo dos processos econômicos no ser social, segundo o método de Marx, deve mostrar que não se trata, simplesmente, desse pôr-em-movimento. Claro que, com isso, o momento econômico do ser social deve já cessar de ser puro material no sentido da física ou da química. Todavia, esse íntimo entrelaçamento vai muito além. Nós sobre isso já indicamos, em outras conexões, que Marx fala nas análises puramente econômicas de »objetividades espectrais« no interior da economia, com o que expressa claramente que os próprios modos de existência puramente econômicos não exibem, de maneira alguma, uma qualidade material homogênea. Certamente seria o mais elevadamente instrutivo perseguir acuradamente essa indicação em uma detalhada análise ontológica do modo de ser econômico. Aqui devemos nos limitar a um exemplo, claro que corretamente característico. Marx, p. ex., designa uma categoria tão puramente econômica quanto o preço de »distinta de sua forma corpórea real e tangível, uma forma somente ideal ou imaginária.«[442] O caráter compacto e homogêneo da esfera econômica parece ser, portanto, um mito materialista-vulgar. E não é muito outro o caráter puramente ideal da superestrutura. Precisamente para o desenvolvimento do ser social em sua realidade material, desempenham papel decisivo aqueles seus modos fenomênicos que são socialmente chamados a causar, até mesmo imediatamente, processos materiais, antes de tudo, o Estado e o Direito. Basta lembrar a espirituosa formulação de Max Weber de que só existe Direito onde, em caso de recusa, venham os »homens com elmos de pontas«[443] e forcem os seres humanos à implementação das posições teleológicas socialmente necessárias. Portanto, também aqui não se pode — gnosiologicamente — elevar uma separadora muralha chinesa entre a economia como base material e violência como elemento da superestrutura. Em outras conexões, já citamos as exposições marxianas em »O Capital« em que, p. ex., a violência é um momento econômico inexorável na determinação do salário.

Com tudo isso, a teoria marxiana acerca do caráter ontológico primário da economia no ser social não é, em momento algum, constestada. Engels expressou o sentido ontológico dessa constelação, em

442 {179} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.220.

443 {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.

mit richtiger und drastischer Schlichtheit ausgedrückt. Er sagte: »Wie Darwin das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur, so entdeckte Marx das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte: die bisher unter ideologischen Überwucherungen verdeckte einfache Tatsache, daß die Menschen vor allen Dingen zuerst essen, trinken, wohnen und sich kleiden müssen, ehe sie Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion usw. treiben können; daß also die Produktion der unmittelbaren materiellen Lebensmittel und damit die jedesmalige ökonomische Entwicklungsstufe eines Volkes oder eines Zeitabschnittes die Grundlage bildet, aus der sich die Staatseinrichtungen, die Rechtsanschauungen, die Kunst — und selbst die religiösen Vorstellungen, der betreffenden Menschen entwickelt haben, und aus der sie daher auch erklärt werden müssen — nicht, wie bisher geschehen, umgekehrt.«[444] Wenn also die vulgär-materialistische Auslegung des Marxismus, die mechanische Ableitung alles Ideologischen, seine mechanische Unterordnung unter eine zur gesellschaftlichen Physik erstarrte Ökonomie, als Lehre von der proletarischen Revolution dem Idealismus gegenüber eine geistige Niederlage erlitten hat, war diese eine wohl verdiente. Jedoch hat sich darin nur diese mechanistisch-materialistische Verzerrung des Marxismus und nicht dieser selbst als unterlegen gezeigt. Und es gehört zu den komischen Momenten der Ideologiengeschichte, daß der Mechanische Materialismus sich hier gerade deshalb als so schwach erwies, weil er — ohne es zu wissen oder zu wollen — geistig auch ein religiöses Erbe angetreten hat. Denn solange die anfängliche Menschenentwicklung aus der Analogie der teleologischen Setzung in der Arbeit seine Götter erdichtete, mußten diese, als Schöpfer der Wirklichkeit, ihrem Produkt gegenüber eine auch werthafte Überlegenheit besitzen. Die wirkliche Ökonomie und darum auch ihre richtige Auffassung hat mit einem solchen Wertverhältnis nichts zu tun. An einer für Aufbau und Perspektive entscheidenden Stelle seiner Gesamttheorie, wo er das Verhältnis des Reichs der Freiheit, das Ende der Vorgeschichte der Menschheit untersucht, kommt Marx auch auf die Rolle der Ökonomie bei dieser großen Wendung zu sprechen und sagt über sie: »Aber es (die Ökonomie — G. L.) bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann.«[445] Basis als Seinskategorie hat also in den Augen von Marx nichts mit gesellschaftlich-menschlichen Wertverhältnissen zu tun. Derartige Wertverhältnisse sind nichts als Überreste der geistigen Entfremdung durch eine

444 {180}Marx: Eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen, Moskau/Leningrad 1934 s. 21.
445 {181} Kapital III/II, S. 355.

modo correto e drasticamente simples, em seu discurso fúnebre para Marx. Ele disse: »Assim como Darwin descobriu a lei da evolução da natureza orgânica, Marx descobriu a lei do desenvolvimento da história humana: o simples fato, até aqui encoberto por superfluidades ideológicas, de que os seres humanos primeiro têm de comer, beber, morar e vestir-se antes de poder fazer política, ciência, arte, religião, etc.; de que, portanto, a produção dos meios de vida materiais imediatos, e com isso a fase de desenvolvimento econômico de um povo ou de uma época, em cada momento determinado, constitui a base sobre a qual se desenvolveram as instituições estatais, as concepções jurídicas, a arte — e até as próprias representações religiosas dos seres humanos em questão, e partindo da qual também devem ser explicadas — e não ao contrário, como até agora aconteceu.«[446] Portanto, se a interpretação materialista-vulgar, a derivação mecânica de toda ideologia, sua mecânica subordinação a uma economia petrificada em uma física social, como doutrina da revolução proletária, sofreu uma derrota espiritual ante o idealismo, ela foi bem merecida. Contudo, não foi o próprio marxismo, mas apenas esta distorção materialista-mecanicista que se mostrou como inferior. E pertence aos momentos cômicos da historia das ideologias que o materialismo mecânico tenha se provado tão débil justamente aqui porque — sem o saber e querer — também se alinhou espiritualmente a uma herença religiosa. Pois, enquanto o desenvolvimento humano inicial urdia seus deuses por analogia com a posição teleológica no trabalho, tais deuses, enquanto criadores da realidade, frente a seu produto tinham de possuir uma superioridade de valor. A economia real e, portanto, também sua correta visão, não tem nada a ver com uma tal relação de valor. Em uma passagem decisiva para a estrutura e perspectiva de sua teoria como um todo, em que examina a relação do reino da liberdade, o fim da pré-história da humanidade, Marx vem a falar também do papel da economia nessa grande transformação e diz: »Mas esta (a economia: G. L.) permanece sempre um reino da necessidade. Além dele começa o desenvolvimento das forças humanas, que passa a ser um fim-em-si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, mas que só pode florescer tendo aquele reino da necessidade como base.«[447] Portanto, aos olhos de Marx, base como categoria ontológica nada tem a ver com relações de valor humano-sociais. Tais tipos de relações de valor nada mais são que resquícios da alienação espiritual através de uma

446 {180} Engels: Discurso diante da sepultura de Marx. In Marx e Engels: Textos 2, Edições Sociais, São Paulo, 1976, p.213. {Nota da tradução} Aqui Scarponi (p.330) inseriu uma quebra de parágrafo inexistente no manuscrito (p.320), no que foi seguido por Vaisman (p.363) e por Monville (p.392).
447 {181} Marx: O Capital, Livro III, tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.273.

religiöse Auffassung des Seins, wo das ideologische Bedürfnis des Glaubens entsteht, der »Schöpfer« müsse in der Werthierarchie unbedingt eine höhere Position einnehmen als das von ihm »Geschaffene«.

Die realen Seinsprozesse haben jedoch mit einer so simplen Werthierarchie nichts zu tun. Ihre kompliziert-irreversiblen Prozesse bringen stets kompliziertere Seinszusammenhänge, differenzierte Kategorien hervor, freilich ohne auch hier Wertbeziehungen zu schaffen. Es gehört allerdings zu den internen Beschaffenheiten des gesellschaftlichen Seins, daß in ihm unter Umständen Seinsveränderungen auch Wertverhältnisse ins Leben rufen können. (Wir haben früher dargestellt, wie auf ganz primitiver Stufe solche Wertsetzungen unvermeidliche, seinshaft uneliminierbare Folgeerscheinungen eines jeden Arbeitsprozesses sein müssen.)[448] Für den Marxismus folgt jedoch daraus keineswegs eine werthierarchische Superiorität der eine Veränderungsreaktion auslösenden Basis dem Ausgelösten gegenüber. Die unlängst zitierte Äußerung von Marx über Ökonomie als Basis — als bloße Basis — des Reiches der Freiheit zeigt, wie fern ihm jede derartige, angebliche Notwendigkeit steht.

Es ist also eine grobe, formalistisch-erkenntnistheoretische Abstraktion, im gesellschaftlichen Sein die materiellen Prozesse von den »rein« denkerischen mechanisch genau trennen zu wollen. Je mehr die Gesellschaft sich vergesellschaftet, desto untrennbarer sind beide Prozesse, gerade in der materiellen Produktion, ineinander verschlungen. Ihre ontologischen Verschiedenheiten werden damit natürlich nicht geleugnet. Aber das primär ontologische Faktum ihres Wirkens im Bereich des gesellschaftlichen Seins (und außer dessen Bereich gibt es weder etwas Geistiges, noch von teleologischen Setzungen in Gang gebrachte materielle Prozesse) ist ihre untrennbare Koexistenz. Prioritätsfragen können also real nur bei der Anerkennung dieser untrennbaren Koexistenz in der Untersuchung von Phänomengruppen vernünftig gestellt werden. Für die Totalität des gesellschaftlichen Seins bleibt — als historischer Beweger — eine solche Koexistenz der fundamentale Seinsfaktor.

Mißverständnisse in der richtigen allseitigen Auslegung des Marxismus verursachten auch die in den letzten Jahrzehnten weitverbreitete Vorstellung eines dialektischen Materialismus als seine philosophisch umfassende absolute Grundlehre, aus deren Anwendung auf die Probleme der Gesellschaft der sogenannte historische

448 {182} Auf welchen Wegen, mit welchen sehr wesentlichen Veränderungen diese Wertverhältnisse im gesamten gesellschaftlichen Sein zu wesentlichen Momenten der menschlichen Aktivitäten werden, kann erst bei der konkreten, eingehenden Analyse gezeigt werden. Für unsere gegenwärtige Untersuchung muß die Feststellung, daß der Wert nicht ein Produkt hochentwickelter menschlicher Geistigkeit, sondern ein unentbehrliches Seinsmoment der einfachsten Arbeit ist, genügen.

visão religiosa do ser onde surge uma necessidade ideológica da crença de que o »criador« tem de, incondicionalmente, ocupar, na hierarquia de valor, uma posição mais elevada que sua »criatura«.

Os processos ontológicos reais nada têm a ver com uma hierarquia de valor tão simples. Seus processos irreversíveis-complicados sempre produzem conexões ontológicas mais complicadas, categorias mais diferenciadas, todavia, ainda sem criar relações de valor. De fato, pertence às qualidades internas do ser social que, nele, sob circunstâncias, as alterações ontológicas também engendram relações de valor. (Demonstramos, anteriormente, como, em patamar de todo primitivo, tais posições de valor têm de ser inevitavelmente fenômenos consequentes[449], ontologicamente ineliminâveis, de todo processo de trabalho.)[450] Para o marxismo, contudo, disso de maneira alguma decorre uma superioridade, uma hierarquia de valor, de uma base que desencadeia uma reação de transformação em face do desencadeado. A recém-citada observação de Marx sobre a economia como base — como mera base — do reino da liberdade mostra o quão distante dele está uma tal pretensa necessidade.

É, portanto, uma abstração grosseira, gnosiológico-formalista, querer separar mecanicamente, precisamente, no ser social, os processos materiais dos processos »puramente« intelectuais. Quanto mais a sociedade se socializa, tanto mais inseparáveis são os dois processos, imbricam-se mutuamente justamente na produção material. Suas diferenças ontológicas não são, naturalmente, negadas com isso. Mas o fato ontológico primário de seu operar na esfera do ser social (e, fora dessa esfera, não há nem algo espiritual, nem processos colocados em andamento por posições teleológicas) é a sua inseparável coexistência. Questões de prioridade, portanto, só podem realmente ser sensatamente colocadas pelo reconhecimento dessa inseparável coexistência na investigação de grupos de fenômenos. Para a totalidade do ser social, permanece — como o que move historicamente — uma tal coexistência o fator ontológico fundamental.

Mal-entendidos na correta interpretação geral do marxismo causaram, mesmo nas últimas décadas, uma difundida representação (*Vorstellung*) de um materialismo dialético enquanto sua doutrina fundamental absoluta, filosoficamente abrangente, de cuja aplicação aos problemas da sociedade poderia surgir o assim denominado

449 {Nota da tradução} A expressão »Folgeerscheinungen« levou a traduções bastante distintas, sublinhadas por nós, desta frase. Scarponi (p.331): »Abbiamo già mostrato come nella fase totalmente pri mordiale tali posizioni di valore fossero inevitabili fenomeni secondari, ontologicamente ineliminabili, di ogni processo la vorativo«. Vaisman (p.364): »Demonstramos, anteriormente, como em fases bem primordiais esses pores valorativos são resultados inevitáveis, ontologicamente ineliminâveis, de todo processo de trabalho«. Moville (p.393): »Nous avons déjà montré comment à un stade totalement primitif de telles positions de valeur étaient des épiphénomènes inévitables, ontologiquement impossibles à éliminer de tout processus de travail.«.

450 {148} Por quais vias, por quais alterações muito essenciais essas relações de valor se tornam no ser social, como um todo, momentos essenciais das atividades humanas, apenas pode ser mostrado pela análise concreta, detalhada. Para nossa investigação presente, deve bastar a constatação de que o valor não é o produto de uma espiritualidade humana altamente desenvolvida, mas um momento ontológico indispensável ao mais simples trabalho.

Materialismus erst entstehen konnte. Die von uns früher aus Stalin zitierte Stelle spricht von einer »Anwendung der Leitsätze des dialektischen Materialismus« auf die Gesellschaft. Diese Stellungnahme widerspricht in zwei entscheidenden Punkten dem Marxismus. Erstens indem sie eine generell-abstrakte philosophische Kategorienlehre annimmt, deren Feststellungen für jedes Sein in gleicher Weise gelten müßten und zweitens indem das Moment der Geschichtlichkeit zu einem bloßen Einzelproblem des Seins gemacht wird, das aber erst durch Anwendung der allgemeinen überhistorischen Generalprinzipien des dialektischen Materialismus auf dieses »Spezialgebiet« ihren eigentlichen Gegenständlichkeitsgehalt und demzufolge ihre gedankliche Formulierbarkeit erhalten könnte. Diese Kodifizierung des Wesens des dialektischen Materialismus erscheint als eine genaue Eindeutigkeit seiner Prinzipien — im Vergleich zu den stets auf den historischen Prozeß weisenden Bemerkungen von Marx, im Gegensatz zu den tastenden Versuchen Lenins, die wesentlichen Züge ihres Prozessierens von vielen Seiten annähernd zu erfassen,[451] also als der Versuch, eindeutige Bestimmungen der Kategorien ein für allemal zu fixieren. In Wirklichkeit führt sie zu den alten theoretisch prinzipiell unlösbaren Gegensätzlichkeiten der bürgerlichen, abstrakt starren und darum für die Praxis unbrauchbaren Bestimmungen zurück. Wenn wir uns jetzt — um den prinzipiellen Unterschied zwischen der historischen Konkretheit einer echten Ontologie und ihrer notwendigen prozeßfremden erkenntnistheoretischen Abstraktheit zu beleuchten — auf ein Beispiel von Kant berufen, so steht es uns natürlich ganz fern, darauf als auf etwa irgendwie konkret auch nur Analogisches zu der Position von Stalin hinweisen zu wollen. Es kommt dabei ausschließlich auf das allerallgemeinste Problem des Gegensatzes zwischen konkret-historischer Prozeßhaftigkeit und abstrakter Allgemeinheit in der konkreten Kategorienbestimmung an. Schon Hegel hat in seiner Frühzeit gegen eine derartige methodologisch typische Bestimmung Kants, wonach aus dem erkenntnistheoretischen Begriff des Deposits, das unbedingte moralische Verbot seines Unterschlagens notwendig folgen würde, protestiert. Methodologisch läuft seine Kritik — in dies er Hinsicht auch die Stalinsche Konzeption treffend — darauf aus, daß hier gesellschaftlich-praktisch heterogene Prozesse als logisch homogenisierte Folgen einer abstrakten Begriffsbestimmung untergeordnet werden und dadurch ihr reales Wesen, konkrete Momente eines konkreten historischen Prozesses zu sein und darum auch dem Wechselausgesetzte Momente der gesellschaftlichen Praxis zu sein, verlieren.[452]

451 {183} Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, WienBerlin 1932, S. 144 ff.

452 {184} In meiner Studie über den jungen Hegel habe ich versucht, die hier entstehende Problematik konkret darzulegen. G. Lukács: Der junge Hegel, Werke Bd. 8, Berlin/Neuwied 1967, S. 369/370.

materialismo histórico. A passagem de Stalin por nós antes citada fala de uma »aplicação dos princípios do materialismo dialético« à sociedade. Essa tomada de posição contradiz o marxismo em dois pontos decisivos. Primeiro, na medida em que supõe uma doutrina categorial filosófica abstrata-geral cujas constatações teriam de valer igualmente para todo ser, e, segundo, na medida em que o momento da historicidade torna-se um mero problema isolado do ser, que, contudo, pela aplicação desses princípios gerais supra-históricos do materialismo dialético a essa »esfera especial«, pode alcançar seu próprio teor de objetividade e, consequentemente, sua formulabilidade intelectual. Essa codificação da essência do materialismo dialético aparece como uma exata inequivocabilidade de seus princípios — em comparação aos comentários de Marx, sempre assinaladores do processo histórico, em oposição às tentativas tateantes de Lenin de se apropriar aproximadamente dos traços essenciais do seu processar de muitos aspectos[453], portanto como a tentativa de fixar de uma vez por todas as inequívocas determinações das categorias. Em realidade, ela conduz de volta às velhas contradições, por princípio teoricamente insolucionáveis, das determinações abstratamente rígidas, burguesas e, por isso, inutilizáveis para a práxis. Se, agora — para iluminar a diferença de princípio entre a concretude histórica de uma autêntica ontologia e sua, necessariamente alheia ao processo, abstratividade gnosiológica — mencionamos um exemplo de Kant, estamos, obviamente, de todo distantes de desejar indicar com isso algo sequer análogo à posição de Stalin. Importa aqui, exclusivamente, o problema o mais geral da oposição entre processualidade histórico-concreta e generalidade abstrata na concreta determinação das categorias. Já Hegel, em sua juventude, protestou contra uma semelhante, metodologicamente típica, determinação por Kant, pela qual, do conceito gnosiológico de depósito seguir-se-ia, necessariamente, a incondicional proibição moral do defraudar. Metodologicamente, sua crítica se exaure — nesse aspecto tocando também a concepção de Stalin — em que, aqui, os heterogêneos processos prático-sociais são subordinados às consequências logicamente homogeneizadoras de uma abstrata determinação do conceito e, com isso, perde-se sua essência real, a de ser momentos concretos de um processo histórico concreto e, por isso, de ser também momentos da práxis social sujeitos à mudança.[454]

453 {183} Lenin: Cadernos sobre a dialética de Hegel, Editora UFRJ, 2011, p.141 e ss.

454 {184} Em meu estudo sobre o jovem Hegel, tentei demonstrar concretamente a problemática que daqui surge. Lukács: Der junge Hegel, Werke Bd. 8, Berlin/Neuwied 1967, p.369-370. O jovem Hegel, Boitempo, 2018, p. 401 s..

Es ist nun eine historisch allzügut bekannte Tatsache, daß überspannte Abstraktionen dieser Art nur allzuleicht zum Instrumentarium einer gesellschaftlich-geschichtlichen abstrakten Sophistik werden können. Lenin hat diese Gefahr schon vor dieser erstarrenden Systematisierung klar gesehen. Wenn auch jede seiner wichtigen Entscheidungen letzthin aus der Prinzipienlehre des Marxismus über die Haupttendenzen der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung erfolgte, forderte er unermüdlich und ununterbrochen stets »die konkrete Analyse der konkreten Lage« als unentbehrliche Vermittlung der Anwendbarkeit allgemeiner Prinzipien, als Aufzeigen jenes Spielraums, in dem diese Entwicklung mit der Wandlung dieses praktischen Spielraums sein Objekt mehr oder weniger historisch zu modifizieren gezwungen imstande ist. In der Stalinschen Praxis — wie ich bei verschiedenen Gelegenheiten zu zeigen versucht habe — erhält dagegen die taktische Entscheidung der jeweils kompetenten höchsten Instanz eine dogmatische Verabsolutierung. Die abstrakte Bestimmung der ihrem seinshaften Wesen nach historischen Kategorien ist dadurch zum theoretischen Hilfsinstrument der Stalinschen Methode geworden: die so verallgemeinerte Marxsche Theorie zum gedanklichen Dogmensystem erhält — seine dogmatisch abstraktive Erstarrung bewahrend — darüber hinaus noch einen rein willkürlichen, abstrakt voluntaristischen Charakter.[455] Diese Auffassung des dialektischen und historischen Materialismus ist also — gesteigert durch die in der Theorie der Praxis verwirklichte Priorität der Taktik — heute kein geringeres Hindernis für das richtige Verständnis der Marxschen Methode als ihre früher gestreiften sozialdemokratischen Verzerrungen.

Wenn wir nun, nach dem Beiseiteschieben der bis jetzt gestreiften Entstellungen der Marxschen Methode auf die Grundfragen seiner Ontologie zurückgreifen, sind wir natürlicherweise gezwungen, bisher wenigstens Gestreiftes zusammenfassend zu wiederholen. Als Ausgangspunkt muß die Feststellung dienen, daß die Gegenständlichkeit eine unentstandene (und darum gedanklich unableitbare) Urform eines jeden materiellen Seins ist. Sein ist in den Augen von Marx synonym mit Gegenständlichsein. Es gibt keine »andere Kraft«, sei sie nun geistig oder materiell, die je irgendwie einem an sich formlosen (chaotischen) Sein »von außen« eine Gegenständlichkeit aufgedrückt hätte, wie die meisten seiner Vorgänger, inhaltlich wie formell in sehr verschiedenen Weisen, meinen. Wenn wir nun von dieser Grundform weiter zu gehen versuchen, so steht vor uns sein weiterer Leitspruch, daß die Kategorien Daseinsformen, Existenzbestimmungen sind.

455 {185} Man denke daran, wie Stalin nach dem Pakt mit Hitler den Weltkrieg gegen Hitler mit dem ersten Weltkrieg theoretisch identifizierte und den französischen und englischen Kommunisten eine Liebknechtsche Taktik vorschrieb.

É agora um fato histórico por todos bem conhecido que hipostasiadas abstrações dessa espécie muito facilmente podem se tornar instrumento de uma abstrata sofística sócio-histórica. Lenin enxergou com clareza esse perigo já antes dessa petrificada sistematização. Ainda que todas as suas importantes decisões decorram, por último, dos princípios teóricos do marxismo sobre as principais tendências de desenvolvimento histórico-sociais, ele sempre exigia infatigável e ininterruptamente »a análise concreta da situação concreta« como mediação indispensável à aplicabilidade dos princípios gerais, como demonstração daquele espaço de manobra em que esse desenvolvimento, com as mudanças desses espaços de manobras práticos, é forçado e capaz de, mais ou menos, modificar historicamente seu objeto. Na práxis stalinista, ao contrário — como tentei mostrar em diferentes ocasiões — a decisão tática da sempre competente instância superior adquire uma absolutização dogmática. A abstrata determinação das suas essências ontológicas segundo as categorias históricas tornou-se, através disso, em instrumento auxiliar do método stalinista: o método marxiano, dessa maneira generalizado em um sistema dogmático de pensamento, adquire, com isso, — mantendo sua rigidez dogmática abstrata —, um caráter voluntarista abstrato, puramente arbitrário.[456] Essa visão do materialismo dialético e histórico — intensificada pela realizada prioridade da tática na teoria da práxis — hoje não é, de maneira alguma, um obstáculo menor que as distorções social-democratas antes indicadas para a correta compreensão do método marxiano.

Ao, agora, deixarmos de lado as distorções até aqui indicadas do método marxiano para retornar às questões fundamentais de sua ontologia, de modo natural somos compelidos a, resumidamente, repetir o até aqui ao menos tocado. Deve servir, como ponto de partida, a constatação de que a objetividade é uma forma originária não-criada (e por isso inderivável intelectualmente) de todo ser material. Ser, ao olhos de Marx, é sinônimo de ser-objetivo. Não há nenhuma »outra força«, seja espiritual ou material que »de fora« tenha de algum modo imprimido a um ser sem forma (caótico) uma objetividade conteudística bem como formal, como pensa a maioria de seus predecessores. Quando, agora, tentamos ir além dessa forma fundamental, temos diante de nós um outro lema, o de que as categorias são formas de ser, determinações da existência.

456 {151} Pense-se em como Stálin, após o Pacto com Hitler, identificou teoricamente a Primeira Guerra Mundial com a Guerra Mundial contra Hitler, e prescreveu aos comunistas franceses e ingleses uma tática à la Liebknecht.

Hier, auf einer verallgemeinerten Stufe zeigt sich der Gegensatz von Marx zu seinen Vorgängern noch prägnanter. Schon der Ausdruck »Kategorien« drückt diesen Gegensatz aus: Kategorie bedeutet wörtlich Aussage, also die gedanklichverbale Formulierung dessen, was an der seienden Welt das Bleibende, das Wesentliche ist, welche infolge dieser Wesentlichkeit ihre permanenten, dauernden Bestimmungen sind. Es scheint daher zumeist als selbstverständlich, daß hier das Denken an die Wirklichkeit herantritt und ihr diese Wesenhaftigkeit aufprägt. Nach der Auffassung von Marx dagegen sind diese allgemeinen und allgemeinsten Wesenszeichen der Gegenstände objektive, unabhängig vom denkenden Bewußtsein existierende Seinsbestimmungen, besser gesagt, die Allgemeinheitsmomente jener Komplexe von Gegenständlichkeiten, die wir eben als vom Sein unablösbare Momente eines jeden Seienden kennengelernt haben. Der Seinscharakter der Kategorien führt also direkt zum Verständnis der bestimmten konkreten Kategorien. In diesem Fall vor allem dazu, daß Allgemeinheit und Einzelheit, Gattung und Exemplar bereits Bestimmungen sind, die aus der unableitbaren Gegenständlichkeit alles Seienden unmittelbar seinshaft erfolgen.[457]

Die geringste, bescheidenste Konkretisierung im Bereich des Kategorienproblems führt nun direkt zur Zentralfrage der Marxschen Theorie: zur Geschichte als Grundprinzip eines jeden Seins. Allgemein und genau wurde es von Marx schon sehr früh (in der »Deutschen Ideologie«) ausgesprochen; faktisch ist es das Prinzip, das vom Anfang bis zum Ende seine Darlegungen über das Sein beherrscht. Diese Feststellung hat insofern einen genial-prophetischen Charakter, als zur Zeit ihrer Formulierung ihr seinshaftes Fundament, das Sein als permanenter irreversibler Prozeß noch sehr weit davon entfernt war, als fundamentale Seinsbeschaffenheit in der Natur erkannt, geschweige denn allgemein anerkannt zu sein. Es war allerdings schon Hegel, der das Problem einer allgemeinen Historizität des gesamten Seins schon vor Marx aufgeworfen hat. Man vergesse bei allen so großen Verdiensten Hegels für die Klärung dieses Fragenkomplexes nicht seine scharf gezogenen Grenzen in der Durchführung dieser Konzeption. In unseren bisherigen Darlegungen haben wir wiederholt gezeigt, daß diese vor allem in der permanenten Koexistenz von logischen und seinshaften Zusammenhängen besteht, in der Mehrzahl der Fälle als Vorherrschaft der ersteren. Das gibt dem ganzen System Hegels einen teleologischen Charakter. Wenn die logischen

457 {186} Um diese Darlegungen nicht überflüssig zu komplizieren, war hier nur von Allgemeinheit und Einzelheit die Rede. Ich konnte die Behandlung der sie seinshaft vermittelnden Besonderheit hier schon darum übergehen, weil ich diese Frage in einer speziellen Studie bereits behandelt habe. Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik, in: Georg Lukács: Probleme der Ästhetik, Werke Bd. 10, Neuwied-Berlin 1969, S. 539-786.

Aqui, em um patamar mais generalizado, mostra-se ainda mais incisivamente o contraste de Marx com seus predecessores. Já o termo »categoria« expressa essa oposição: categoria significa, textualmente, predicado e, portanto, a formulação verbal-intelectual daquilo que, no mundo existente, é o permanente, o essencial e que, devido a essa essencialidade, são suas determinações permanentes, duradouras. Na maior parte, por isso, parece como evidente que aqui o pensamento se aproxima da realidade e lhe imprime essa essencialidade. Segundo a visão de Marx, ao contrário, são elas traços essenciais gerais e generalíssimos dos objetos, são determinações de ser objetivas, existentes independentemente da consciência pensante, melhor dito, os momentos de generalidade daquele complexo de objetividades que justamente aprendemos a reconhecer como momentos inseparáveis de cada existente. O caráter ontológico das categorias conduz, portanto, diretamente à compreensão de categorias concretas determinadas. Nesse caso, antes de tudo, que a generalidade e singularidade, gênero e exemplar, já são determinações que imediata e ontologicamente resultam da indedutível objetividade de todo existente.[458]

A menor, mais modesta, concretização na esfera do problema das categorias conduz, então, diretamente, à questão central da teoria marxiana: a história como princípio fundamental de todo ser. Em geral e precisamente, isto foi por Marx enunciado já muito cedo (em »A ideologia alemã«); de fato, é o princípio que domina do início ao fim suas exposições acerca do ser. Essa constatação tinha, então, um caráter profético-genial, pois, na época de sua formulação, seus fundamentos ontológicos, o ser como processo permanente e irreversível estava ainda muito distante de ser reconhecido como qualidade ontológica fundamental na natureza, muito menos ser reconhecido em geral. No entanto, Hegel, já antes de Marx, levantou o problema de uma historicidade geral. Não se deve esquecer, apesar de todos os grandes méritos de Hegel para o esclarecimento desse complexo de questões, seus nítidos limites na implementação dessa concepção. Em nossa exposição, até aqui, mostramos repetidamente que estes existem, sobretudo, na permanente coexistência de conexões lógicas e ontológicas, na maior parte dos casos com o domíno das primeiras. Isto dá a todo o sistema de Hegel um caráter teleológico. Quando as

458 {186} Para não complicar desnecessariamente essa exposição, falamos aqui apenas da generalidade e singularidade. Foi possível omitir a particularidade ontologicamente mediadora, aqui, porque já tratei dessa questão em um estudo especializado. G. Lukács: Über die Besonderheit als Kategorie der Asthetik, em Werke, X (Neuwied-Berlim, 1969), p.539-786. (Trad. brasileira: Introdução a uma estética marxista – sobre a particularidade como categoria da Estética, Instituto Lukács, 2018).

Kategorien die »Gedanken Gottes von der Schöpfung sind« und sich doch im Gesamtprozeß realisieren, so ist diese teleologische Komponente aus dem Gesamtprozeß nicht eliminierbar. Und diese, sowie weitere idealistisch-logizistische Momente spielen im Aufbau des Systems und der Methode eine so wichtige Rolle, daß der populäre Ausdruck, Marx hätte die Hegelsche Philosophie vom Kopf auf die Füße gestellt, ein sehr leicht irreführendes Motiv für das Verständnis der Marxschen Methode wurde. Bei allen, oft entscheidend wichtigen Anregungen, die Marx ohne Zweifel von Hegel erhielt, scheint uns seine Formulierung ihres Verhältnisses im Vorwort zur 2. Auflage des »Kapitals«, seine Methode sei von der Hegelschen nicht nur verschieden, »sondern ihr direktes Gegenteil«, eine das Verhältnis richtig beleuchtende zu sein.[459]

Wenn Marx nun, in einer gedanklich völlig unbefangenen Weise, die Irreversibilität als wesentlichstes Kennzeichen jener Prozesse, in denen sich das als Komplex von Prozessen erhaltende und entfaltende Sein äußert, auffaßt, so geht er unmittelbar von einer der elementarsten Erfahrungen des Alltagslebens der Menschen aus. Das, was geschehen ist, ist geschehen und kann praktisch-real nicht mehr als nichtgeschehen in Betracht kommen; dies gehört zu den elementarsten, unwiderlegbarsten Lebenserfahrungen der Menschen. Davon ist natürlich bis zur Erkenntnis der Irreversibilität der objektiven Seinsprozesse noch ein weiter Weg. Dabei soll hier von anfänglichen Versuchen, diesen Tatbestand durch magische oder religiöse Manipulation in Einzelfällen aus der Welt zu schaffen, gar nicht die Rede sein. Aber auch auf viel späteren und entwickelteren Stufen, als das Natursein in seiner Ganzheit als letzten Endes statisch, als in seiner Totalität ewig gleichbleibend aufgefaßt wurde, konnte das primitive Erlebnis des »was geschehen ist, ist geschehen« ohne Annahme aufrechterhalten, als irreversible Prozesse erkannt und anerkannt werden, so z. B. auch in den Lebensprozessen, in denen die Anerkennung der Irreversibilität im Reproduktionsprozeß der einzelnen Gattungsexemplare feststand war, zugleich jedoch ein jeder derartiger Prozeß im Gattungssein als ausschließliche Stabilität lange Zeit die herrschende Erkenntnisrichtung blieb (Linné, Cuvier). Nach langen ideologischen Kämpfen haben sich die irreversiblen Prozesse erst seit Darwin allgemein durchgesetzt. Noch komplizierter ist die Lage bezüglich der anorganischen Natur. Obwohl auch hier ununterbrochen, mit Hilfe der Post-festum-Erkenntnis solcher Prozesse wichtige Tatsachen über diese Seinsweise errungen wurden (es genügt, wenn man an die Ergebnisse der Geologie denkt, in denen das Sein unseres Planeten bereits als irreversibler Prozeß erscheint), kann man heute noch von einem derart allseitigen

459 {187} Marx: Kapital I, S. XVII.

categorias lógicas »são os pensamentos de Deus sobre a criação« e se realizam no processo como um todo, este componente teleológico não é eliminável do processo no seu todo. E estes, bem como outros, momentos lógico-idealistas desempenham um papel tão importante na estrutura do sistema e do método, que a expressão popular segundo a qual Marx colocou a filosofia hegeliana com a cabeça sobre os pés, tornou-se, facilmente, um motivo desencaminhador para a compreensão do método marxiano. Por todos os impulsos, com frequência de importância decisiva, que Marx recebeu de Hegel, parece-nos ser sua formulação de sua relação no Prefácio à segunda edição de »O Capital«, de que seu método não é apenas diferente do de Hegel, »mas antítese direta«, corretamente iluminadora dessa relação.[460]

Quando Marx, então, de um modo intelectual completamente livre de preconceito, compreende a irreversibilidade como característica essencial de todo processo, em que o ser se expressa conservando e desdobrando a si próprio como complexo de processos, parte imediatamente de uma das mais elementares experiências da vida cotidiana dos seres humanos. O que aconteceu, aconteceu e real-praticamente não pode mais ser considerado como não-acontecido; isso pertence às experiências mais elementares, irrefutáveis, da vida dos seres humanos. Naturalmente, daqui há ainda um amplo caminho até o reconhecimento da irreversibilidade dos processos ontológicos objetivos. Com isso aqui não deve ser falado, absolutamente, das tentativas iniciais de expelir do mundo este estado de fato através de manipulação mágica ou religiosa em casos singulares. Mesmo em patamares posteriores e mais desenvolvidos, contudo, em que o ser natural em sua totalidade (*Ganzheit*) era ao fim estaticamente compreendido, em sua totalidade (*Totalität*) era apreendido como permanecendo eternamente o mesmo, a experiência primitiva de »o que aconteceu, aconteceu« pôde se manter sem a aceitação de ser reconhecida e conhecida como processo irreversível, assim, p. ex., mesmo nos processos da vida, nos quais se fixou o reconhecimento da irreversibilidade nos processos de reprodução dos exemplares singulares do gênero, ao mesmo tempo, todavia, em todos aqueles processos no ser genérico permanece por longo tempo a exclusiva estabilidade como a direção dominante do conhecimento (Lineu, Cuvier). Após longas lutas ideológicas, apenas a partir de Darwin os processos irreversíveis foram aceitos generalizadamente. Ainda mais complicada é a situação relativa à natureza inorgânica. Ainda que, também aqui ininterruptamente, com a ajuda do conhecimento-*post-festum* de tais processos se tenha conquistado importantes fatos sobre esse modo de ser (é suficiente pensar-se nos resultados da geologia, nos quais o ser do nosso planeta já aparece como processo irreversível), não se pode ainda falar de um quadro tão geral

460 {187} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.140.

und eindeutigen Bild, wie in der organischen Natur nicht sprechen. Freilich haben die Ergebnisse der Atomforschung die wirkliche Seinsart unserer »dinghaften« Welt wesentlich eindeutiger als je vorher klargelegt. Vor unserer Erkenntnis steht aber noch die Aufgabe, durch ständig erweiterte Beobachtung, der für uns erfaßbaren Prozesse einem solchen Gesamtbild näher zu kommen. Da es sich aber auch hier um die Erkenntnis post festum real abgelaufener Prozesse handelt, kann diese Aussage heute nur erst einen generell perspektivischen Charakter haben.

In den Prozessen, aus denen das gesellschaftliche Sein sich aufbaut, ist die Erkenntnislage eine noch verwickeltere. Einerseits tritt in dieser entwickelteren Seinsform die Irreversibilität sowohl der Einzelprozesse wie ihrer Totalität in weitaus offenkundigerer Weise zutage als auf einfacheren Stadien des prozessierenden Seins. Andererseits entstehen in manchen Gesellschaftssystemen ideologische Bedürfnisse, die ihre eigene gedankliche Verewigung fordern, wie das Leugnen eines unaufhaltsamen irreversiblen Entwicklungsprozesses als Wesen des Seins (das kann unter Umständen bis zur Forderung eines »Endes der Geschichte« gehen), oder eine Restauration überholter Gesellschaftszustände als Ausweg zu betrachten; diesen Anschauungen entsprechend wird die Irreversibilität der objektiven Prozesse selbst nur allzuoft bestritten. Solange Klassengesellschaften bestehen, ist das Entstehen und das Lautwerden derartiger ideologischer Strömungen unvermeidlich, obwohl die realen Ablaufsweisen der Prozesse selbst und demzufolge auch ihre Post-festum-Erkenntnis immer eindeutiger zeigen, daß auch das gesellschaftliche Sein, und dieses sogar vor allem, sonst unmöglich angemessen begriffen werden kann. Diese Erkenntnis bildet in steigendem Maße die Grundlage zu praktisch richtigen teleologischen Setzungen — falls diese Irreversibilität der gesellschaftlichen Bewegungsprozesse nicht von einer so entstanden »reinen Wissenschaftlichkeit« eliminiert wird. Daß gerade dadurch — bei allen stolzen Parolen über »Kritik«, »Entideologisierung« — die Wissenschaft in eine unmittelbare Abhängigkeit von gerade herrschenden wirtschaftlichen, politischen etc. Mächten gerät, wird im langen Lauf der Geschichte von den magischen bis zu den neopositivistischen Manipulationen nicht einmal bemerkt, geschweige denn kritisch betrachtet.[461] Die jetzt einsetzende praktische Krise des Manipulationssystems wird, so könnte man hoffen, auch die theoretische Klärung solcher Problemkomplexe fördern.

461 {188} Natürlich ist die Kritik der Erkenntnismittel eine ernsthafte und wichtige Frage, die jedoch nur durch ihre Konfrontierung mit dem Sein selbst wirklich gestellt oder gar gelöst werden kann. Ohne hier auf diesen Fragenkomplex näher eingehen zu können, sei nur soviel bemerkt, daß z. B. die aus der abstraktiven Homogenisierung der Quanten als Seinsbestimmungen entstandene Quantifizierung, als Grundlage der Mathematik, mit allen quantitativen Bestimmungen auch die kausalen

e nítido como na natureza orgânica. Admissivelmente, os resultados da pesquisa atômica essencialmente esclarecem mais univocamente que antes o tipo de ser de nosso mundo »coisal«. Todavia, nosso conhecimento ainda encara a tarefa de, pela observação constantemente mais ampla dos processos por nós apreensíveis, aproximar-se de uma tal imagem como um todo. Já que se trata também aqui de conhecimento *post festum* de processos realmente transcorridos, essa proposição pode ter hoje apenas um caráter geral de perspectiva.

Nos processos dos quais se formou o ser social, a situação do conhecimento é ainda mais intrincada. Por um lado, nessa forma de ser mais desenvolvida, a irreversibilidade tanto dos processos singulares, quanto de sua totalidade caminha de modo amplamente mais evidente que nos estágios mais simples do ser processual. Por outro lado, em muitos sistemas sociais emergem necessidades ideológicas que requerem sua própria eternização no pensamento, como a negação dos inexoráveis processos de desenvolvimento irreversíveis enquanto essência do ser (que pode ir, sob circunstâncias, até a exigência de um »fim da história«), ou consideram como saída uma restauração das condições sociais passadas; essas concepções, correspondentemente, contestam, com muita frequência, a irreversibilidade dos processos objetivos. Enquanto sobreviverem as sociedades de classe, é inevitável o surgimento e difusão de correntes ideológicas dessa espécie, ainda que os modos reais de decurso dos próprios processos e, consequentemente, do seu conhecimento-*post-festum* mostrem, sempre mais nitidamente, que também o ser social e, sobretudo ele, seria impossível que possa ser adequadamente concebido de outro modo. Esse conhecimento constitui, em medida crescente, a base para as posições teleológicas práticas corretas — caso esta irreversibilidade dos processos do movimento social não seja eliminada por uma "cientificidade pura" assim surgida. Que justamente através disso — por todas os impressionantes *slogans* acerca da »crítica«, da »desideologização« — a ciência, no longo curso da história desde as manipulações mágicas até as neopositivistas, termine em uma imediata dependência dos poderes econômicos, políticos dominantes, não é sequer uma vez comentado, quanto mais criticamente considerado.[462] Pode-se esperar que a crise prática do sistema de manipulação, que agora desponta, também promova o esclarecimento teórico de tais complexos de problemas.

462 {188} Naturalmente a crítica dos meios de conhecimento é uma questão séria e importante que, apenas com a sua confrontação com o próprio ser pode ser realmente colocada ou, mesmo, resolvida. Sem poder aqui tratar desse complexo de questões mais de perto, seja apenas observado que, p. ex., a quantificação que surge da homogeneização abstrata dos quanta enquanto determinações ontológicas, como base da matemática, excluiu de seu método, com todas as determinações quantitativas, também os processos

Diese von Marx festgestellte Untrennbarkeit von Erkenntnis und Praxis, von gesellschaftlicher Praxis sowohl als seinshafter Voraussetzung eines jeden echten, wirksam werdenden, erkennenden Verhaltens, wie als wichtiges Moment nicht bloß des gesellschaftlichen Seins überhaupt, sondern auch seiner inneren wie äußeren Selbstentfaltung, seines permanenten Prozesses, immer entschiedener und reiner gesellschaftlich zu werden, von spezifisch gesellschaftlichen Kräften bewegt zu sein, krönt seine historische Seinsauffassung. Ein Gott hätte ungehindert Professoren schaffen können, die mit einem von jeder Seinshaftigkeit gereinigten Denken beliebige Gedankenmanipulationen durchzuführen imstande sind. Der irreversible Prozeß des Seins konnte das Denken nur als fundamentales Moment der Praxis hervorbringen, indem aus diesen Prozessen ein Sein entstanden ist, in welchem eine solche Aktivität als bewegende Kraft möglich und notwendig wird. Das anorganische Sein kennt nur in kausalen Wechselwirkungen sich irreversibel bewegende Komplexe. Im organischen Sein ist die Wechselwirkung, zwischen den sich selbst reproduzierenden Einzelorganismen (durch diese vermittelt: von Gattungen) in ihrer passiven Anpassung an ihre Umwelt der Motor der Entwicklung. Hier zeigt sich bereits eine Seinsweise, derzufolge die Anpassungsfähigkeit der Einzelorganismen (Gattungen) als objektive Möglichkeit ihrer Erhaltung, ihrer Weiterentwicklung oder ihres Untergangs verwickeltere Bedingungen der Seinsentfaltung zeigt, als jene, die in der anorganischen Natur wirksam waren und sind. Mit einiger Paradoxie in der Formulierung, ohne von der objektiven Dynamik des Seinsprozesses selbst abzuweichen, könnte man sagen, daß ein gewisser subjektiver Faktor — freilich nur streng an sich und ohne auch nur die Spur eines Fürsichseins zu verwirklichen — in diesen Prozessen bereits

Prozesse des Seins aus seiner Methode ausschaltet. Daraus entsteht z. B. in dieser Denksphäre die schrankenlose Möglichkeit der Extrapolation, die zwar oft wichtige Erkenntnisse möglich macht, jedoch in kritiklos generalisierter Anwendung zu einem totalen Verkennen der konkreten Seinsprozesse führen kann. Eine »Kritik der technologischen Vernunft« würde also nicht nur für die Gesamtauffassung des Denkens, der Wissenschaftlichkeit außerordentlich nützlich sein, sondern auch viele praktische Fehlentscheidungen verhindern. Dazu ist jedoch ein richtiges Verständnis der echten Rolle der Technik im gesellschaftlichen Sein, vor allem in der Ökonomie die erste Voraussetzung. Ich selbst habe, ohne damals auf die hier berührten konkreten Fragen noch eingehen zu können, die falsche Grundauffassung Bucharins über die Stelle der Technik in der Ökonomie schon vor Jahrzehnten historisch kritisiert, indem ich zeigte, daß er damit die echten Seinszusammenhänge auf den Kopf stellt: »Nicht die unvollkommene Entwicklung der Technik macht die Sklaverei möglich, sondern umgekehrt die Sklaverei als herrschende Arbeitsform macht eine Rationalisierung des Arbeitsprozesses und — dadurch vermittelt — die Entstehung einer rationellen Technik unmöglich.« Georg Lukács: Frühschriften 11, Werke Bd. 2, Berlin-Neuwied 1968, S. 603

Essa inseparabilidade, constatada por Marx, de conhecimento e práxis, da práxis social tanto como pressuposto ontológico do comportamento cognoscitivo autêntico, tornado eficaz, quanto como importante momento não apenas para o ser social em geral, mas também para o seu autodesdobramento interior e exterior, de seu processo permanente que o torna sempre mais decididamente e mais puramente social, de ser movido por forças especificamente sociais, coroa sua visão ontológica histórica. Um deus teria podido criar desimpedidamente professores capazes de realizar não importa qual manipulação intelectual com um pensamento purificado de toda ontologia. O processo irreversível do ser apenas pôde produzir o pensamento como momento fundamental da práxis na medida em que surgiu, desses processos, um ser em que uma tal atividade enquanto força motora torna-se possível e necessária. O ser inorgânico apenas conhece complexos irreversíveis movidos em interações causais. No ser orgânico, é seu motor de desenvolvimento a interação entre os organismos singulares que se autorreproduzem (com a mediação deles: dos gêneros) em sua passiva adaptação ao mundo ambiente,. Aqui mostra-se, já, um modo de ser que, como consequência da adaptabilidade dos organismos singulares (gêneros), como possibilidade objetiva de sua preservação, seu desenvolvimento posterior ou de seu declínio, exibe condições mais intricadas do seu desdobramento ontológico do que aquelas que estiveram e estão operantes no ser inorgânico. Sem nos desviar da dinâmica objetiva dos próprios processos ontológicos, com algum paradoxo na formulação, pode-se dizer que um certo fator subjetivo — todavia, apenas estritamente em si e sem realizar qualquer traço de um ser-para-si — já existe

causais do ser. Daqui emerge, p. ex., nessa esfera do pensamento, a ilimitada possibilidade da extrapolação que, é verdade, com frequência torna possível importantes conhecimentos ainda que seu emprego acrítico generalizado possa conduzir a uma total incompreensão dos processos ontológicos concretos. Uma »crítica da razão tecnológica« pode ser extremamente útil não apenas para a visão como um todo do pensamento, da cientificidade, mas também preveniria muitas decisões praticamente equívocas. O primeiro pressuposto para isso, contudo, é a correta compreensão do autêntico papel da técnica no ser social, sobretudo na economia. Há já algumas décadas, eu próprio, sem poder ainda tratar das questões concretas aqui tocadas, critiquei a falsa visão fundamental de Bukharin sobre o lugar histórico da técnica na economia ao mostrar que ele colocava de cabeça para baixo a autêntica conexão ontológica: »Não é o desenvolvimento incompleto da técnica que torna possível a escravidão, mas, ao contrário, é a escravidão, como forma dominante de trabalho, que torna impossível uma racionalização do processo de trabalho e — por meio dela — o surgimento de uma técnica racional« (G. Lukács, Frühschriften II, Werke, v. 2, Berlin-Neuwied, 1968, p. 603).

keimhaft vorhanden ist. Der von uns geschilderte Entfaltungsprozeß der spezifisch organischen Bestimmungen in diesem Seinsprozeß hat schließlich Einzelexemplare (Gattungen) hervorgebracht, die den Übergang zu einer aktiven Anpassung an die Umwelt objektiv möglich gemacht haben.

Soviel mußte man an der der Gesellschaft vorangegangenen Seinsweise wahrnehmen, um die Möglichkeit des Sprungs zum Neuen begreifen zu können. Wir haben dieses Neue schon mehrfach, von verschiedenen Aspekten aus zu verstehen versucht. Wir können also, um Wiederholungen zu vermeiden, uns möglichst kurz fassen: die neuen Kategorien, in denen diese neue Seinsweise zum Ausdruck gelangt, entstehen einerseits ebenso objektiv, seinshaft, materiell wie die in allen früheren Entwicklungsstadien des Seins, sie sind jedoch — im Gegensatz zu ihnen — durchweg auch Ergebnisse bewußter Setzungsakte. Objektiv zeigt sich diese sich vereinheitlichende Gedoppeltheit oder diese Einheitlichkeit mit einer Doppelphysiognomie des Subjektiven und des Objektiven sowohl in den Gegenständen wie in ihrer Prozeßhaftigkeit darin, daß aus den die Universalität fundierenden teleologischen Setzungen stets nur eine Universalität von kausalen Prozessen entspringen kann. Subjektiv darin, daß die neu entstandene Zentralfigur dieses Seins ein denkend handelndes oder ein handelnd denkendes Wesen ist, was Marx — gleichfalls in den »Feuerbachthesen« — so ausgedrückt hat, daß das Ändern der Umstände und die menschliche Tätigkeit oder Selbstveränderung zusammenfallen.[463] Wenn wir bei der Analyse der Beschaffenheit einer solchen Praxis den Menschen ein antwortendes Wesen genannt haben, so hat unser Ausdruck dasselbe gemeint: Selbstentwicklung durch Ändern der Gegenstände.

Damit sind wir bei der Zentralfrage der im gesellschaftlichen Sein wirksamen Kategorien — einerlei welcher Seinsart sie ihrem Ursprung und ihrem Wesen nach zugehören — angelangt. Denn gerade die Erkenntnis, daß der Mensch ein antwortendes Wesen ist, fügt ihn auf dieser Stufe der Seinsentwicklung organisch in die Seins- und Wirkungsweise der objektiv, unabhängig von jedem Bewußtsein als allgemeine Momente seiender Gegenständlichkeitsbestimmungen existierenden, sich zugleich bewahrenden und verändernden Kategorien ein. Denn es ist klar — und wir haben es bisher in manchen wichtigen Fällen zu zeigen vermocht—, wenn das Sein selbst in irreversibler Weise prozessierenden Charakters ist, müssen seine wesentlichsten Bestimmungen in der Form von Veränderungen diese Prozesse mitmachen. Der historische Charakter des gesamten Seins bestimmt den historischen Charakter auch der Kategorien, indem er sein eigenes Sein verwirklicht. Dieser generelle Zusammenhang bestimmt gleicherweise jede Form des

463 {189} MEGA I/5, S. 534.

em germe nesses processos. O processo de desdobramento das determinações orgânicas específicas, por nós descrito, nesse processo ontológico produziu, ao fim, exemplares singulares (gêneros) que tornaram objetivamente possível a transição a uma adaptação ativa ao mundo ambiente.

Para tanto, tinha-se de discernir os modos de ser precedentes à sociedade, para se poder conceber a possibilidade do salto para o novo. Já tentamos compreender esse novo seguidas vezes, de diferentes aspectos. Podemos, portanto, para evitar repetições, formular o mais brevemente possível: as novas categorias, em que alcançam expressão este novo modo de ser, surgem por um lado igualmente objetivas, ontológicas, materiais como em todos os patamares de desenvolvimento anteriores do ser, todavia, — em oposição a eles — são, sem exceção, também inteiramente resultados de atos de posição conscientes. Objetivamente, essa duplicidade unificadora ou essa unidade com uma dupla fisionomia, do subjetivo e do objetivo, mostra, tanto nos objetos, quanto em suas processualidades, que das posições teleológicas que fundam a universalidade sempre pode brotar apenas uma universalidade de processos causais. Subjetivamente, nisso, a nova figura central que surge desse ser é uma essência que age pensando ou que pensa agindo, o que Marx — também nas »Teses ad Feuerbach« — assim expressou: que a alteração das circunstâncias e a atividade humana ou autotransformação, coincidem.[464] Quando, na análise da qualidade de uma tal práxis, dissemos que o ser humano é um ser que responde, nossa expressão quer dizer o mesmo: autodesenvolvimento pela alteração dos objetos.

Com isso, chegamos à questão central das categorias operantes no ser social — não importando a qual tipo de ser elas tenham na sua origem e na sua essência pertencido. Pois, precisamente o conhecimento de que o ser humano é um ser que responde o insere, nesse patamar do desenvolvimento ontológico, organicamente no modo de ser e de operar das categorias que, concomitantemente, preservam-se e se transformam independentes de toda consciência como momento geral das existentes determinações da objetividade. Pois é claro — e o fomos capazes de mostrar, até aqui, em muitos casos importantes — que, se o próprio ser é um caráter processual de modo irreversível, suas mais essenciais determinações têm de co-participar na forma das alterações desses processos. O caráter histórico do ser como um todo determina, pois, o caráter histórico também de suas categorias, na medida em que ele realiza seu próprio ser. Essa conexão geral determina, do mesmo modo, cada forma

464 {189} Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p.533-4.

Seins, nur daß — verständlicherweise — die einfachere oder kompliziertere Beschaffenheit der verschiedenen Seinsformen in der relativen Einfachheit oder Kompliziertheit ihrer Kategorien zum Ausdruck gelangt. Die Universalität der Geschichte erscheint dementsprechend auch als universelle Historizität der Kategorien.

Das gesellschaftliche Sein, mit seinen denkenden, teleologisch setzenden bewegenden Kräften, unterscheidet sich auf dem Niveau dieser noch abstrakten Allgemeinheit keineswegs radikal von den früheren, weniger komplizierten Seinsweisen. Wird dieser Gesichtspunkt konkretisiert, so erscheint bloß dieselbe Angelegenheit in einem deutlicheren Licht. Daß die Kategorien erst hier sich auch zu Aussagen konkretisieren können, während sie in der Natur erst als Bestimmungen blind kausaler Beschaffenheiten wirksam werden können, kann keine seinsmäßig stubstantielle Differenz ins Leben rufen. Wohl beeinflussen die letzthin auf Kategorienerkenntis beruhenden teleologischen Setzungen die Prozeßabläufe in einer oft ganz entschiedenen Weise. Dies erfolgt jedoch nur dann und insoweit, als die teleologische Setzung, als Aktivität eines antwortenden Wesens, gerade jene Momente der seienden Prozesse, auf die sie einzuwirken bestrebt ist, ihrem Sein nach richtig erfassen kann. Und je mehr wir uns wirklich dem Phänomen annähern, desto deutlicher zeigt es sich, daß dabei keineswegs einfach von einer Anwendung erkenntnistheoretisch, logisch richtiger Erkenntnisse auf die Gegenstände der betreffenden Aktivität die Rede ist. Die Geschichte der Menschheit zeigt unzählige Fälle, in denen die angewendete Theorie an sich falsch war und doch richtige Ergebnisse erzielen konnte. Darin steckt aber nichts »Wunderbares« oder auch nur für uns Überraschendes. Denn jede teleologische Setzung ist konkret, d. h. sie bezweckt, einen konkret bestimmten Einzelzusammenhang für die Zwecke einer konkret-einzelnen Zielsetzung nutzbar zu machen. Da nun auch die Theorien auf dem Boden der Erfahrungen solcher Wechselbeziehungen entstehen und wirksam werden, kann es sehr leicht vorkommen — und die Geschichte der Wissenschaften ist voll von solchen Fällen —, daß zwar, wie die späteren Entwicklungen es zu zeigen pflegen, die allgemeinen Theorien wesentlich falsch gewesen sind, sie jedoch trotzdem einzelne Momente des betreffenden Komplexes annähernd richtig zu erfassen fähig waren. In solchen Fällen können mit unrichtigen Theorien richtige Ergebnisse erzielt werden. Ja, die Geschichte kennt manche Beispiele dafür, daß ohne jede Theorie, einfach infolge gehäufter Erfahrungen, wirkliche Resultate in den teleologischen Setzungen erzielt werden konnten.

Damit soll keineswegs der Wert des denkerisch richtig Erfaßten herabgemindert werden. Es mußte nur — um das Verhältnis des Menchen zur Wirklichkeit, den Charakter seiner Erfassung von Seinsbestimmungen (Kategorien) richtig bewer-

de ser, apenas que — compreensivelmente — a qualidade mais simples ou mais complicada das diferentes formas ontológicas alcança sua expressão na relativa simplicidade ou complicabilidade de suas categorias. A universalidade da história aparece, correspondentemente, também como a historicidade universal das categorias.

O ser social, com suas forças pensantes, com suas forças moventes teleologicamente postas, de maneira alguma se diferencia radicalmente, ao nível dessa generalidade ainda abstrata, dos modos de ser precedentes, menos complicados. Se esse ponto de vista for mais concretizado, esse mesmo tópico aparece em uma luz mais nítida. Que as categorias apenas aqui possam também se concretizar em enunciados, enquanto na natureza elas apenas podem operar como determinações de qualidades causais cegas, não pode engendrar nenhuma diferença ontológica substancial. Embora, através das posições teleológicas que se baseiam por último no conhecimento das categorias, influenciem em um modo com frequência de todo decisivo o decurso do processo. Isto tem lugar, contudo, apenas então e na medida, como a posição teleológica, como atividade de um ser que responde, pode corretamente apreender justamente aqueles momentos do processo existente sobre o qual procura ter um efeito. E, quanto mais realmente nos aproximamos dos fenômenos, quanto mais nitidamente se mostra que, de maneira alguma, é falado simplesmente de uma aplicação de um conhecimento gnosiologicamente, logicamente correto sobre o objeto da atividade concernente. A história da humanidade mostra inúmeros casos em que a teoria aplicada era em si falsa e que, contudo, pôde-se alcançar um resultado correto. Todavia, nisso nada há de »miraculoso« ou, para nós, surpreendente. Pois, toda posição teleológica é concreta, *i.e.*, mira em uma conexão singular determinada para a tornar útil ao propósito de uma posição de finalidade singular. Ora, mesmo com as teorias que surgem e operam no solo das experiências de tais inter-relações, pode facilmente ocorrer — e a história das ciências é plena de tais casos — como desenvolvimentos posteriores costumam mostrar, que, de fato, enquanto as teorias gerais eram essencialmente falsas, apesar disso foram capazes de aproximadamente apreender corretamente momentos singulares dos complexos concernentes. Nesses casos, podem ser alcançados resultados corretos com teorias incorretas. A história conhece até mesmo muitos exemplos em que, sem nenhuma teoria, simplesmente como consequência de experiências acumuladas, podem-se alcançar resultados verdadeiros nas posições teleológicas.

Com isso não se deve, de maneira alguma, ser minimizado o valor do corretamente apreendido pelo pensamento. Tem-se de, apenas, — para poder valorar corretamente a relação do ser humano com a realidade, do caráter de sua apreensão das determinações

ten zu können — auch hier überall darauf hingewiesen werden, daß es letzten Endes nur ein einziges wirkliches Kriterium des richtigen Denkens gibt: die Übereinstimmung mit den Gegenständlichkeitsbestimmungen, so wie sie im Sein selbst, unabhängig davon, ob und wieweit wir sie richtig zu erfassen imstande sind, seinshaft vorhanden sind und wirksam werden. Nur in diesem Sinn ist die menschliche Erkenntnis der Kategorien eine wirkliche, eine wahre Erkenntnis. Und sie kann nur in dieser ihrer generellen, alles umfassenden Historizität zur Grundlage von Praxis und Theorie gemacht werden.

Selbstredend ist der Marxismus nicht ein einfaches Nebeneinander der jetzt aufgezählten wichtigsten allgemeinen Bestimmungen des Seins. Er will im Gegenteil gerade das zeigen, daß alle diese Bestimmungen in ihrem dynamischen Zusammenwirken einen letzthin — freilich nur letzthin — einheitlichen Prozeß ergeben, der in steigendem Maße die Bedingungen dazu schafft, daß die Menschheit die Hemmungen ihrer Vorgeschichte überwindet, daß ihre wirkliche Geschichte beginnen könne. Auch in diesem Sinne dominiert im Weltbild von Marx der Realprozeß Geschichte. Aus dieser Perspektive müssen die Naturprozesse, die dem gesellschaftlichen Sein vorangegangen sind, deren Wirklichwerden erst die Voraussetzungen seiner Entstehung selbst ins Leben rufen konnte, betrachtet werden: als Seinsprozesse, deren historischer Ablauf, alle dabei wirksamen Zufälle miteingerechnet, die Entstehung des gesellschaftlichen Seins erst möglich gemacht hat. Es gibt also zwar keine allgemeine dialektische Lehre, deren bloßer Anwendungsfall unsere Geschichte wäre. Es gibt vielmehr einen weitverzweigten objektiven, irreversiblen Prozeß bereits in der Natur, der auf unserem Planeten ein organisches Natursein möglich gemacht hat, ohne welches auch ein gesellschaftliches Sein nie hätte entstehen können. Die verschiedenen, sich verschieden entwickelnden Seinsformen sind also nicht aus einem allgemeinen abstrakten Kategoriensystem abzuleiten, sie sind nicht durch dessen Anwendung auf »Spezialgebiete« verständlich zu machen, sie sind vielmehr sich eigengesetzlich abspielende Seinsprozesse, die an bestimmten Punkten der Entwicklung ein Entstehen komplizierterer Seinsformen ermöglichen können.

Was wir über sie wissen, ist also nichts weiter als die Geschichte jener spezifischen allgemeinen Bestimmungen, durch deren prozessierende Zusammenarbeit sich erst jede Seinsform entfalten, in eine neue übergehen kann. Man kann dabei nicht mit genügendem Nachdruck betonen: daß alle diese Prozesse eben (auch in ihren allgemeinsten Bestimmungen) vor allem Seinsformen sind; daß das Denken sie nie hätte ideell hervorbringen, einem an sich bestimmungslosen Sein zusprechen können, wenn sie nicht ausnahmslos bereits in den verschiedenen Seinsentwicklungen als Seinsweisen faktisch figuriert hätten. Der Post-festum-Charakter einer

de ser (categorias) — também aqui indicar que, por último, há apenas um critério real para o pensamento correto: a concordância com as determinações da objetividade, tais como no próprio ser são ontologicamente existentes e se tornam operantes, independentemente de que, ou em que medida, sejamos capaz de corretamente apreendê-las. Apenas nesse sentido o conhecimento humano das categorias é um conhecimento real, verdadeiro. E apenas nessa sua historicidade geral, que a tudo abarca, pode se tornar base da práxis e da teoria.

Evidentemente, o marxismo não é uma simples justaposição das mais importantes determinações do ser agora enumeradas. Ele almeja, ao contrário, precisamente mostrar que todas essas determinações, em seu atuar-conjunto dinâmico, resultam, por último — mas, apenas por último —, em um processo unitário, o qual cria em medida crescente as condições para que a humanidade ultrapasse os obstáculos de sua pré-história para que possa iniciar sua história real. Também nesse sentido, na imagem de mundo de Marx, domina o processo real da história. Dessa perspectiva, os processos naturais que precederam o ser social, cujo tornar-real pôde somente engendrar os pressupostos do seu próprio surgimento, têm de ser observados: como processos ontológicos cujo decurso histórico, inclusos todos os acasos neles operantes, tornou primordialmente possível o surgimento do ser social. De fato, não há, portanto, qualquer doutrina dialética geral cujo mero caso de aplicação fosse nossa história. Antes, há um processo ramificado, objetivo, irreversível, já na natureza, que tornou possível em nosso planeta um ser natural orgânico, sem o qual também um ser social jamais teria podido surgir. As diferentes formas de ser, que se desenvolvem diferentemente, não são deduzíveis, portanto, de um abstrato sistema geral de categorias, não são compreensíveis pela sua aplicação a »esferas especiais«; são, antes, processos ontológicos que ocorrem autonomamente[465] que, em determinados pontos do desenvolvimento, podem tornar possível o surgimento de formas de ser mais complicadas.

O que nós sabemos sobre elas não é, portanto, mais do que a história daquelas determinações gerais específicas de cuja interação processual cada forma de ser pode se desdobrar e transitar a uma nova. Jamais se pode enfatizar suficientemente: que todos esses processos (mesmo em suas determinações mais gerais) justamente e antes de tudo são formas de ser; que o pensamento jamais as poderia produzir idealmente, nem poderia adjudicá-las a um ser em si sem determinação se já não houvessem figurado de fato, sem exceção, nos diferentes desenvolvimentos ontológicos enquanto modos de ser. O caráter *post-festum*

465 {Nota da tradução} »eigengesetzlich« contou com traduções distintas. Scarponi (p.341): »si svolgono autonomamente«; Vaisman (p.374): »que transcorrem com regras próprias«; Moville (p.404): »se déroulant selon leurs propres lois«.

jeden Erkenntnis über das Sein ist darum ein fundamentaler Bestandteil der aus der Wirklichkeit herauswachsenden Marxschen Methode, in ihr kann eben nichts anderes zum Ausdruck kommen (und soll auch nicht) als der Versuch, die wirklichen Prozesse ihrem wirklichen Ablauf nach so genau und so verallgemeinert wie möglich gedanklich zu reproduzieren. So[466] sehr die vergangenen Erfahrungen zur Vorsicht in bezug auf allzu kühne Verallgemeinerungen mahnen, kann also doch festgestellt werden, daß gerade die bedingungslose Anerkennung der Priorität des Seins allen bloßen Theorien gegenüber zu wichtigen Einsicht in wesentliche Grundtendenzen der verschiedenen großen Seinsprozesse führen kann und bereits zu solchen geführt hat.

Darin zeigen sich zwei Seinsmomente dieser Prozesse in aller Klarheit. Erstens, daß diese niemals irgendwelche allgemeinen, nicht aus ihrer eigenen Dynamik entspringenden Tendenzen verwirklichen können. Ihr nicht vorbestimmter, von jeder Teleologie weit entfernter, rein kausaler Charakter zeigt sich in mannigfaltiger, nie homogen eindeutiger, stets ungleichmäßige Bewegungen einschließender, von Zufällen durchsetzter Beschaffenheit der Einzelprozesse in ihrer Beziehung zum Gesamtprozeß je einer Seinsweise. Und diese Priorität des Seins äußert sich für seine Erkenntnis auch darin, daß die das Sein sorgfältig beobachtende Post-festum-Erkenntnis oft wesentliche Prozesse richtig festzustellen befähigt ist, bevor sie imstande wäre, diese in ihrem letzthinnigen kausalen Begründetsein gedanklich zu erfassen. Die Kategorien haben faktische Wirkungen, lange bevor sie erkannt werden. Wir haben bereits in früheren Betrachtungen darauf hingewiesen, daß die Kategorien, als Seinsbestimmungen, Bewegungen, Bewegungstendenzen, auf komplizierteren Stufen sogar Anpassungsweisen hervorzurufen imstande sind, auch wenn, infolge der Seinsbeschaffenheit der betreffenden Phänomengruppe, selbst für ein falsches Bewußtsein noch keine Seinsgrundlage vorhanden ist. Und auch auf der gegenwärtigen, relativ fortgeschrittenen Entwicklungsstufe der Erkenntnis müssen wir uns damit begnügen, Sein und Wirken bedeutender Tendenzen post festum festzustellen, ihre Zusammenhänge, Entwicklungsrichtungen analysierend als Tendenzen begreiflich zu machen, ohne noch imstande zu sein, ihre letzthin wirkenden bewegenden Kräfte kausal genau darzulegen. Man glaube nicht, daß diese — scheinbare — Einschränkung unseres Denkens auf ein angemessenes Erfassen dessen, was unabhängig von ihm existiert, allein auf objektive Zusammenhänge in Natur und Gesellschaft beschränkt ist.

Letzten Endes erscheint sogar die Selbsterkenntnis eines jeden Menschen im selben Licht. Solange er nicht zu handeln beabsichtigt, kann jeder Mensch natürlich — tief oder flach — über sich selbst denken, was sein Bewußtsein bei solchen Versuchen, spontan oder gelenkt, gerade produziert. Will er jedoch eine

466 {Nota da tradução} Este trecho grifado deve estar na p. 332 (em grafite, 326a, em tinta azul no topo da página) do manuscrito, que não temos em nossa cópia digital. O texto em alemão corresponde ao que encontramos em Scarponi que, como sabemos, traduziu diretamente do manuscrito, antes mesmo da publicação da edição Benseler. Esta a razão que nos leva a crer que a p.332 do manuscrito existe, que apenas nossa cópia dos mesmos não a contém.

de todo conhecimento acerca do ser é, por isso, um componente fundamental do método marxiano, que se edifica a partir da realidade; nele não pode (e também não deve) vir expresso outra coisa que a tentativa de reproduzir, tão precisa e tão generalizadamente quanto possível intelectualmente, os processos reais em seus decursos reais. Por mais que experiências passadas recomendem precaução para com generalizações demasiadas ousadas, pode, contudo, ser observado que precisamente a aplicação sem reservas da prioridade de ser *vis-à-vis* a todas as puras teorias pode conduzir, e já tem conduzido, a importante discernimento de tendências essenciais fundamentais.

Nisso, mostram-se, em toda claridade, dois momentos ontológicos desses processos. Primeiro, que jamais poderiam realizar qualquer tendência geral não brotada de sua própria dinâmica. Seu caráter não predeterminado, amplamente afastado de toda teleologia, puramente causal, mostra-se nos movimentos multifacetados, jamais inequivocamente homogêneos, sempre desiguais, que inclui os acasos que permeiam a qualidade dos processos singulares em sua relação com o processo como um todo de cada modo de ser. E essa prioridade do ser para o seu conhecimento se expressa em que o conhecimento-*post-festum*, que cuidadosamente observa o ser, com frequência é capacitado a constatar corretamente processos essenciais antes de ser capaz de os apreender intelectualmente nos seus fundamentos causais ontológicos últimos. As categorias têm efeitos factuais muito antes de serem conhecidas. Já indicamos em considerações anteriores que as categorias, como determinações de ser, movimentos, tendência de movimentos, em patamares mais complicados são capazes de causar modos de adaptação mesmo quando, devido à qualidade ontológica do grupo de fenômenos em questão, não existe qualquer base ontológica mesmo para uma falsa consciência. Mesmo no patamar atual, relativamente desenvolvido, do conhecimento, temos de nos contentar em constatar *post-festum* o ser e o operar de tendências significativas, analisando suas conexões, suas direções de desenvolvimento, para tornar compreensível como tendências sem, ainda, ser capaz de expor com precisão suas, por último, operantes forças causais moventes. Não se creia que essa — aparente — restrição de nosso pensamento a uma apreensão adequada daquilo que existe independente dele é limitada, apenas, às conexões objetivas na natureza e na sociedade.

Até mesmo o autoconhecimento de cada ser humano aparece, por último, à mesma luz. Enquanto não se intenciona agir, todo ser humano pode, naturalmente — profunda ou superficialmente — pensar sobre si mesmo justamente o que sua consciência, em suas tentativas, produzir espontânea ou dirigidamente. No entanto, ao querer

so gewonnene Einsicht in Taten umsetzen, so zeigt sich sehr oft, daß auch das, was den Menschen zur Persönlichkeit macht, sehr weitgehend eine sehr komplizierte, nur durch Erfahrungen der Praxis wirklich feststellbare Gegenständlichkeitsweise ist. Natürlich scheint der Bewegungsspielraum hier viel elastischer zu sein als etwa in der anorganischen Natur; obwohl die Tagespraxis sehr viele Fälle zeigt, wie der Organismus z. B. auf zu vieles, zu fettes etc. Essen in einer ganz bewußtseinsunabhängigen Weise, fast als ein Komplex der äußeren Natur reagiert. Das bezieht sich jedoch in bestimmter Weise auch auf die subtilst innerlichen Fragen. Natürlich sind keinem Menschen seine Fähigkeiten in jener Eindeutigkeit gegeben, die wir etwa bei einem Stein beobachten können. Es lassen sich jedoch auch im Leben hervorragend begabter Menschen »falsche Tendenzen« beobachten, die unmöglich zur Entfaltung zu bringen sind. Ich verweise nur auf die zeitweilig von tiefer Überzeugung getragenen Tendenzen zum Malerwerden bei Goethe und Gottfried Keller. Die gescheiterte Lebensführung vieler Menschen entsteht oft daraus, daß sie nicht imstande sind, ihre an sich seiende Persönlichkeit zu einem Fürsichsein zu entwickeln, sondern ein ganzes Leben in Unklarheit darüber verbringen, was sie eigentlich sind, wie sie dementsprechend ihr eigenes Leben einrichten sollen. Es ist kein Zufall, daß ein so bewußt lebendes Genie wie Goethe stets der theoretischen Selbsterkenntnis gegenüber eine skeptisch ablehnende Position einnahm und in der Praxis den einzig gangbaren Weg sah, sich selbst annähernd richtig kennenzulernen.

Wie bereits öfter betont, sind wir im anorganischen Sein bis jetzt nur fähig, bedeutsame Einzelprozesse in ihrer Irreversibilität post festum festzustellen. Man kann sich dabei vorläufig konkret nur auf Prozesse wie die unseres Planeten berufen, wo uns der Prozeß, wie der »Ding«-Charakter der Gegenständlichkeiten allmählich, prozeßhaft, unaufhaltsam entstanden ist, von den Tatsachen aufgedrängt wurde. Die Perspektive, diese Prozesse auch an anderen Himmelskörpern in ihrem post festum wahrnehmbaren Zusammenhang zu studieren, scheint nunmehr konkret vorhanden zu sein. Aber auch diese sind jedoch noch immer bloß Einzelprozesse. Ob und mit welchen Ergebnissen die Betrachtung des für unsere Erkenntnis einigermaßen zugänglichen Kosmos mit den Methoden der Atomwissenschaft, als Mittel von Feststellung von Prozessen, in Fällen, wo früher nur Zustände wahrnehmbar gewesen sind, unsere Erkenntnis weiterführen wird, kann heute noch nicht vorausgesehen werden.

Dagegen ist es als Tatsache schon längst offenbar geworden (auch bei höchst mangelhaften Interpretationen), daß die organische Natur, indem in ihren Seinsprozessen die Einzelexemplare sich selbst und dadurch vermittelt auch ihre Gattung reproduzieren, sich aus solchen notwendig entstehenden und vergehen-

converter em ação um discernimento assim obtido, mostra-se com muita frequência que também o que faz do ser humano uma personalidade é, muito amplamente, um modo de objetividade muito complicado, realmente assegurado apenas através das experiências da práxis. Naturalmente, o espaço de manobra de movimento aparenta ser aqui muito mais elástico do que, por exemplo, na natureza inorgânica; embora a práxis cotidiana mostre muitíssimos casos nos quais o organismo, p. ex., à comida em excesso, gordurosa, etc., reage de maneira inteiramente independente da consciência, quase como um complexo da natureza externa. Isto também se relaciona, todavia, de modo determinado, às mais sutis questões internas. Naturalmente, a nenhum ser humano suas capacidades podem ser dadas naquela inequivocabilidade quanto, digamos, as que podemos observar em uma pedra. Deixam-se observar, mesmo na vida de seres humanos extremamente talentosos, »tendências falsas« que são impossíveis de ser desdobradas. Refiro-me apenas às tendências, temporariamente com profunda conviccção, de Goethe e Gottfried Keller de se tornarem pintores. O arruinado modo de vida de muitos seres humanos, com frequência, surge de que não são capazes de desenvolver sua personalidade existente em si em um ser-para-si, ao contrário, passam toda uma vida sem clareza do que são realmente, de como deveriam, correspondentemente, arranjar suas próprias vidas. Não é nenhum acaso que um gênio que viveu tão conscientemente, como Goethe, sempre tomou uma posição de recusa cética ante o autoconhecimento teórico e enxergou na práxis o único caminho praticável para se conhecer, aproximada e corretamente, a si próprio.

No ser inorgânico, como com frequência já enfatizado, apenas fomos capazes até agora de constatar *post festum* em sua irreversibilidade processos singulares significativos. Pode-se sobre isso temporariamente apenas se referir aos processos do nosso planeta, em que o processo de como surgiu gradualmente, processualmente, inexoravelmente o caráter-»coisal« das objetividades nos foi imposto pelos fatos. A perspectiva, de estudar *post festum* esses processos também em outros corpos celestes em suas conexões perceptíveis *post festum*, parece a partir de agora concretamente existente. Todavia, esses ainda são apenas meros processos singulares. Não se pode hoje antever se e com quais resultados, a consideração, para nosso conhecimento do cosmos razoavelmente acessível, com os métodos da ciência atômica como meio para a constatação de processos em casos nos quais, antes, apenas as condições eram discerníveis, poderá seguir avante nosso conhecimento.

Ao contrário é um fato que já há muito se tornou óbvio (mesmo que por interpretações altamente falhas), que a natureza orgânica, na medida em que seus processos ontológicos reproduzem por si próprios os exemplares singulares e, pela mediação destes, reproduzem também seu gênero, a partir de tais necessários surgir e desaparecer

den, relativ auf sich selbst gestellten Einzelprozessen zusammensetzen, seinsmäßig die prozessierende Gegensätzlichkeit von Organismus und seiner Umwelt als für sie fundamentale Prozeßweise des Seins hervorbringt. Aber gerade diese Bewegung von Seinsverhältnissen der sich reproduzierenden Einzelheit und ihrer Umwelt ist — daraus entspringend — einer wichtigen Entwicklung unterworfen. Solange nämlich diese einzelnen Reproduktionsprozesse sich rein in ortsgebundenen Einzelprozessen abspielen, sind die Einwirkungstendenzen der Umwelt direkte, d. h. physikalisch-chemische Prozesse, die nunmehr von den Organismen der seinsmäßig neuen Anpassungsweise entsprechend biologisch verarbeitet werden. Nachdem jedoch der Reproduktionsprozeß der Lebewesen diese ihre strengmechanische Ortsgebundenheit überschreitet, entstehen Transformationen, die in den Naturprozessen bis dahin noch nirgends aufgetreten sind: die Transformationen physikalisch-chemischer Prozesse in Sinnesempfindungen, mit deren Hilfe nun die in ihrem Einzeldasein nun nicht mehr an einen Ort gefesselten Organismen ihren Anpassungsprozeß an ihre Umwelt zu vollziehen instand gesetzt werden. Ohne hier in der Lage zu sein, die Bedeutung dieses Wandels in konkreter Form auch nur anzudeuten, kann darin doch die höchst wichtige Entwicklungstendenz (post festum) festgestellt werden: die Seinssphäre des organischen Seins entwickelt sich in einer Richtung, die zu einer zunehmenden inneren Herrschaft jener Kategorien führt, die in ihrer eigenen Seinsweise seinsmäßig verankert, also auch als Detailprozesse betrachtet, wesentlich biologischen Charakters sind, aber nicht mehr bloß direkte Einarbeitungen anorganischer Kräfte der Kategorienwelt der anorganischen Natur in die biologische Welt sind. Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack sind immer allgemeiner wirkend werdende Reaktionsweisen (in ihrer Allgemeinheit: Kategorien), die im kategoriellen Aufbau der anorganischen Seinswelt als Seinsbestimmungen überhaupt nicht vorhanden waren.

Ohne Frage basiert seinerseits das gesellschaftliche Sein auf solchen Wandlungen im organischen Sein: diese Art der passiven Anpassung an die eigene Umwelt ist als Basis für die aktive Anpassung ganz unentbehrlich. Es ist aber für die allgemeine Charakteristik des gesellschaftlichen Seins ein gleichfalls uneliminierbares Moment, daß die Einzelexemplare der so entstehenden neuen Gattung der Menschen ihrem unmittelbaren Sein nach Lebewesen im biologischen Sinn sein müssen. Diese wichtige Seinsverbundenheit der beiden Seinssphären ist aber zugleich das seinsmäßige Motiv ihrer immer schärfer werdenden Trennung. Diese entsteht eben daraus, daß in der aktiven Anpassung an die Umwelt völlig neuartige Kategorien entstehen, die — hier ist die interessante Parallele zur vorangegangenen Entwicklung — durch ihre Ausbildung, Entfaltung, durch ihr Herrschendwerden

constituem-se processos singulares relativamente postos sobre si mesmos, produz ontologicamente a opositividade processual de organismos e seu mundo ambiente como modo de processo do ser para ela fundamental. Contudo, precisamente esse movimento de relações ontológicas de singularidades que se reproduzem e o seu mundo ambiente é submetido a um importante desenvolvimento — que disso brota. A saber, enquanto esses processos de reprodução singulares ocorrem como puros processos singulares vinculados a um lugar, as tendências de desenvolvimento do mundo ambiente são diretas, *i.e.*, processos químico-físicos, os quais são elaborados pelos organismos, de agora em diante, como o ontologicamente novo modo de adaptação biologicamente originado. Mas, após o processo reprodutivo dos seres vivos ultrapassar essa dependencialidade-local mecânico-estrita, surgem transformações que nos processos naturais não tinham de maneira alguma acontecido até então: as transformações dos processos químico-físicos em percepções-sensações com a ajuda dos quais, agora não mais atados em sua existência singular a um lugar, os organismos são capazes de realizar seu processo de adaptação ao seu mundo ambiente. Aqui, na situação em que estamos, sem mesmo poder apenas esboçar de forma concreta o significado dessas mudanças, a esse respeito podemos, contudo, constatar (*post festum*) a mais importante tendência de desenvolvimento: a esfera ontológica do ser orgânico se desenvolve em uma direção que conduz ao aumento do domínio interno daquelas categorias nas quais, em seu modo específico de ser, se ancora ontologicamente, portanto, mesmo considerados como processos de detalhe, são essencialmente de caráter biológico, não mais a mera direta inserção de forças inorgânicas do mundo de categorias da natureza inorgânica no mundo biológico. Visão, audição, olfato, paladar são modos de reação que se tornam sempre mais generalizadamente operantes (em sua generalidade: categorias) que, na estrutura categorial do mundo de ser inorgânico, em absoluto, não eram existentes como determinações de ser.

Sem dúvida, por seu lado, o ser social se baseia em tais transformações no ser orgânico: esse tipo de adaptação passiva ao próprio mundo ambiente é de todo indispensável como base para a adaptação ativa. Para a característica geral do ser social, é, contudo, um momento igualmente ineliminável que os exemplares singulares do novo gênero dos seres humanos assim surgido, têm de ser, em seu ser imediato, seres vivos no sentido biológico. Essa importante combinabilidade ontológica de ambas as esferas de ser é, todavia, ao mesmo tempo o motivo ontológico de se tornar sempre mais nítida sua separação. A qual surge justamente porque, na adaptação ativa ao mundo ambiente, surgem categorias de espécie completamente nova, que — aqui está o interessante paralelo com os desenvolvimentos precedentes — pela sua formação, desdobramento, pelo seu tornar-se dominante no

in den spezifisch gesellschaftlichen Lebens- und Reproduktionsweisen des gesellschaftlichen Seins, daraus eine eigentliche, durch und durch eigenen Seinsbestimmungen unterworfene Seinsweise formen. Die Genialität von Marx zeigt sich darin, daß er in der Analyse der Arbeit als teleologische Setzungsweise zur Beinflussung, zur Umlenkung kausaler Prozesse die Grundkategorien dieser neuen Seinsweise richtig erkannt hat. Man kann die Entwicklung der Menschheit unmöglich ihrem Sein nach verstehen, wenn man nicht sieht, daß im Arbeitsprozeß, in seiner Vorbereitung, in seinen Ergebnissen etc. die wichtigsten und höchsten Kategorien auch seines späteren, selbst entwickeltesten Daseins dem Keime nach enthalten waren. Wir verweisen dabei nur darauf: daß sowohl Aktivität selbst, wie die Notwendigkeit ihrer permanenten bewußtseinsmäßigen Vorbereitung, sowohl den Wert wie das Sollen als Maßstab und inneren Regulator dieser Aktivitäten im Arbeitsprozeß wie im Arbeitsprodukt bereits mitgesetzt haben.[467]

Wenn wir diesen — in keiner Hinsicht teleologischen, vielmehr durch und durch kausalen — Prozeß der Entstehung der Vorherrschaft von spezifisch gesellschaftlichen Kategorien im dynamischen Aufbau und Prozessieren des gesellschaftlichen Seins näher betrachten wollen, so sind wir in der glücklichen Lage, Marxsche Anschauungen und Ausführungen einfach reproduzieren zu können. Marx hat, wie wir früher gezeigt haben, an den bedeutsamen Entwicklungslinien das Herrschendwerden dieser Tendenzen demonstriert. Wie wir wissen, ist dabei das primäre Moment die ständig wachsende Produktivität der Arbeit, die — selbst bei der alles in allem noch bedeutsamen Erhöhung der Konsumtionsbedürfnisse — die zur Reproduktion gesellschaftlich notwendige Arbeit im Lauf der Entwicklung ständig senkt. (Wichtiger Unterschied zur biologischen Seinsstufe ist — von allen anderen Unterschieden, ja Gegensätzen abgesehen —, daß hier ein dynamischer Entwicklungsprozeß das biologische Gleichbleiben der Reproduktionsbedürfnisse und ihrer Erfüllung ablöst.) Die zweite Tendenz hat Marx ausdrücklich als Zurückweichen der Naturschranken bezeichnet. Der Mensch ist und bleibt ein sich notwendig biologisch reproduzierendes Lebewesen. Jedoch, abgesehen vom extensiv wie intensiv ständigen Wachsen jener Aktivitäten, Bedürfnisse etc., die nur mehr oder weniger lose mit der biologischen Beschaffenheit des Menchen zusammenhängen und aus ihr unter keinen Umständen direkt abgeleitet werden können (etwa: Gehör und Musik), vergesellschaften sich auch die wesentlich und unaufhebbar biologisch fundierten Lebensäußerungen in einer immer erstarken-

467 {190} Erst in der systematischen Analyse der menschlichen Aktivitäten wird es möglich werden, die hier auftauchenden Probleme einigermaßen detailliert zu untersuchen.

modo de vida e reprodução especificamente sociais do ser social, formam, em tudo e por tudo, um específico modo de ser submetido às suas próprias determinações de ser. A genialidade de Marx mostra-se em que reconheceu corretamente, na análise do trabalho como modo de posição teleológica para o influenciar, o redirecionar dos processos causais, as categorias fundamentais desse novo modo de ser. É impossível compreender o desenvolvimento da humanidade, de acordo com seu ser, se não se enxerga que no processo de trabalho, em sua preparação, em seus resultados, etc., já estavam contidas em germe as categorias mais importantes e mais elevadas mesmo de sua mais autodesenvolvida, futura, existência. Com isso nos referimos apenas a que: tanto a própria atividade, quanto a necessidade de sua permanente e consciente preparação já haviam colocado tanto o valor quanto o dever como medida e regulador interno dessas atividades no processo de trabalho bem como no produto do trabalho.[468]

Se queremos observar mais de perto esse processo — em nenhum sentido, teleológico, ao contrário, em tudo e por tudo, causal — de surgimento do domínio das categorias especificamente sociais na estrutura dinâmica e processual do ser social, estaremos na feliz situação de poder simplesmente reproduzir as concepções e exposições de Marx. Marx, como vimos anteriormente, demonstrou o tornar-se-dominante dessas tendências nas linhas de desenvolvimento mais significativas. Como sabemos, aqui o momento primário é o contínuo crescimento da produtividade do trabalho, que — mesmo pela significativa elevação, tudo incluso, das necessidades de consumo — reduz continuamente o trabalho socialmente necessário para a reprodução no decurso do desenvolvimento. (Mais importante diferença para com o patamar de ser biológico é — à parte todas as outras diferenças, mesmo oposições — que aqui um processo dinâmico de desenvolvimento substitui o biológico permanecer o mesmo das necessidades reprodutivas e sua satisfação.) Marx expressamente denominou a segunda tendência de afastamento das barreiras naturais. O ser humano é e permanece um ser vivo que necessariamente se reproduz biologicamente. Ainda, à parte a contínua expansão, extensiva e intensiva, daquelas atividades, necessidades, etc., que se conectam mais ou menos frouxamente com as qualidades biológicas do ser humano e que delas não podem, em nenhuma circunstância, ser diretamente deduzidas (por exemplo: audição e música); socializam-se de modo sempre mais intenso até mesmo as manifestações de vida essencial e inexoravelmente fundadas

468 {190} Apenas na análise sistemática da atividade humana será possível examinar razoavelmente em detalhe os problemas que aqui emergem.

deren Weise (Nahrung, Sex etc.). Die dritte Tendenz, die Integration der ursprünglich kleinen Gesellschaftsgruppen, die, letzten Endes, zum Faktum des einheitlichen Menschengeschlechts führt, drückt gleichfalls das Überhandnehmen der spezifisch gesellschaftlichen Gegenstandsformen und Prozesse aus. Ganz abgesehen davon, daß mit der Arbeit — wie Marx ebenfalls festgestellt hat — die stumme Gattungsmäßigkeit in der Natur aufhört und von einer sich artikuliert ausdrückenden abgelöst wird, zeigt die Gattungsmäßigkeit, die in der Natur nur als Sein an sich vorkommen konnte (jedes Gattungsexemplar gehört eben an sich einer Gattung an und diese ist ebenso die Summe solcher Exemplare), bereits in den primitivsten Erscheinungsweisen des gesellschaftlichen Seins eine seinshafte, bewußt gewordene Zusammengehörigkeit, da ja jedes Mitglied einer solchen Gemeinschaft nicht nur seiner Zugehörigkeit zu ihr bewußt werden muß, sondern diese zu einer entscheidenden Bestimmung seiner gesamten Lebensführung wird. Und die ökonomische Grundlage einer einheitlichen Gattungsmäßigkeit der Menschheit, der Weltmarkt, erscheint zwar bis jetzt in höchst widersprüchlichen Formen, indem er die Gegensätze zwischen den Einzelgruppen vorerst mehr verschärft als mildert oder gar aufhebt, ist aber gerade dadurch, infolge der realen Wechselwirkungen, die bis ins Leben der einzelnen Menschen eingreifen, ein wichtiges Seinsmoment im gesellschaftlichen Sein der Gegenwart. Diese letzten Bemerkungen sollten auch dazu dienen, um nochmals den rein kausalen Charakter dieser Prozesse hervorzuheben. Es sind die seinsmäßigen Bestimmungen (Kategorien als Daseinsformen) selbst, deren seinshafte Wechselbeziehungen dieses Immergesellschaftlicherwerden des gesellschaftlichen Seins durchsetzen. Die menschliche Erkenntnis kann — post festum — solche Entwicklungstendenzen als Realitäten feststellen und aus ihnen Folgerungen auf die dynamische Beschaffenheit dieser Seinsweise ziehen, sie kann und muß auch — ebenfalls post festum — feststellen, daß die so entstehenden, neuen, reinen gesellschaftlichen Seinsformen der Gesellschaft gleichfalls Produkte der eigenen, der menschlichen, der gesellschaftlichen Aktivitäten sind.

Gerade diese objektive Entwicklung des gesellschaftlichen Seins, in der die Kategorien von immer reiner gesellschaftlicher Art die objektive Vorherrschaft in den entscheidenden Prozessen erlangen, führt uns zurück zu der Frage der Marxschen Auffassung von der gesellschaftlichen Genesis und Wirksamkeit des menschlichen Bewußtseins, von seiner unablösbaren Verbundenheit mit der gesellschaftlichen Praxis als wesentlichstes Moment jener objektiven Prozesse, aus deren Zusammenwirken das gesellschaftliche Sein sich aufbaut. Dieser genetisch und wirkungsmäßig untrennbare Zusammenhang ist eine der wichtigsten und zentralsten objektiven Seinsbestimmungen des gesellschaftlichen Seins. Die in der

biologicamente (alimentação, sexo, etc.). A terceira tendência, a integração dos pequenos grupos sociais originários, a qual conduz, por último, ao fato da humanidade unitária, expressa do mesmo modo a incontrolável expansão das formas objetivas e dos processos especificamente sociais. De todo à parte de que, com o trabalho — como do mesmo modo Marx constatou — a generidade muda na natureza cessa e é substituída por uma que se expressa articuladamente, mostra que a generidade, que na natureza apenas enquanto ser em si pode ser encontrada (cada exemplar singular pertence apenas em si a um gênero e este é apenas a soma de tais exemplares); já nos modos fenomênicos mais primitivos do ser social se mostra uma conexidade ontológica, tornada consciente, da qual todo membro de uma tal comunidade não tem de apenas se tornar consciente de seu pertencimento a tal comunidade, como ainda esta é uma determinação decisiva de seu modo de vida como um todo. E a base econômica de uma generidade unitária da humanidade, o mercado mundial, mostra-se de fato até agora em formas altamente contraditórias, na medida em que intensifica, ao invés de mitigar ou superar de todo, as oposições entre os grupos singulares e, precisamente por isso, como consequência das interações reais que incidem até na vida dos seres humanos singulares, é um momento ontológico importante no ser social do presente. Esses últimos comentários devem também servir, uma vez mais, para sublinhar o puro caráter causal desses processos. São as próprias determinações ontológicas (categorias como formas da existência) cujas inter-relações impõem este tornar-se-sempre-social do ser social. O conhecimento humano pode observar — *post festum* — tais tendências de desenvolvimento como realidade e retirar, dessas conclusões, a qualidade dinâmica desse modo de ser; pode e também tem de — do mesmo modo, *post festum* — observar que as novas formas de ser, puramente sociais, assim surgidas, da sociedade são, do mesmo modo, produtos das atividades próprias dos seres humanos.

Justamente esse desenvolvimento objetivo do ser social, em que as categorias alcançam, nos processos decisivos, o domínio objetivo de tipo sempre mais puramente social, conduz-nos de volta à questão da visão marxiana da gênese e operatividade sociais da consciência humana, de sua inseparável combinabilidade com a práxis social como momento essencial de todo processo objetivo, de cujo atuar-conjunto se estrutura o ser social. Essa inseparável conexão genética e operativa é uma das determinações ontológicas objetivas mais importantes e centrais do ser social. Os quais, na

Philosophie so oft als getrennt aufgefaßten Komplexe: objektive Wirklichkeit und denkerisches Weltbild sind seinsmäßig untrennbare Momente eines letzthin einheitlichen Prozesses von historischer Wesensart. Darum kann das Bewußtwerden der Wirklichkeit niemals als bloß ein Denken »über« etwas richtig begriffen werden, man muß vielmehr dieses »über« als ein allerdings unerläßliches Moment, aber doch bloß als ein Moment des denkerischen Gesamtprozesses betrachten, der von den gesellschaftlich-menschlichen Aktivitäten der Menschen notwendig ausgeht und ebenso notwendig dort mündet. Marx hat diese fundamentale Seinslage des Denkens, die der wirkliche Grund sowohl seiner Wirksamkeit wie seiner Ergebnisse ist, schon sehr früh klar erkannt. Er sagt darüber in den »Feuerbach-Thesen«: »Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme — ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage.In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens, — das von der Praxis isoliert ist, — ist eine rein *scholastische* Frage.«[469] Die Kritik von Marx richtet sich, der damaligen Polemik entsprechend, vor allem gegen die abstraktive idealistische, professoral-hochmütige Isolierung der sogenannten letzten und höchsten philosophischen Fragen des Denkens von jeder, stets vulgarisierend betrachteten und darum verächtlich behandelten Praxis.[470] Es entspricht jedoch zugleich den wirklichen Intentionen dieser Marxschen Kritik, wenn man sie als auch gegen jeden Technizismus, Praktizismus etc. gerichtet auffaßt. Denn bei diesen verschwindet gleichfalls das echte Praxismoment aus dem menschlichen Denken, indem der umfassende Gesamtprozeß von künstlich isoliert betrachteten Detailbewegungen verdrängt wird. Das hat zur Folge, daß gerade die wesentlichsten Momente in der Beziehung von Denken und Sein verschwinden und das ganze Verhältnis auf unmittelbare Verwendbarkeit bestimmter Erkenntnismittel reduziert wird. Dadurch wird Denken und Wissenschaft bloß als Instrument zur Bewältigung von technischen Tagesfragen behandelt, was zur notwendigen Folge hat, daß jedes Nachdenken über das wirkliche Sein als »unwissenschaftlich« aus dem Bereich der Wissenschaft entfernt wird. Die seinshafte Beschaffenheit der Kategorien ist keine Schranke, kein Hindernis des menschlichen Denkens. Der Mensch sogar in seiner

469 {191} MEGA I/5, S. 534.

470 {192} Daß bei voller Anmerkung der Richtigkeit dieser kritischen Einstellung von Marx die echte große Philosophie, wenn auch oft in einer idealistisch-überspannten und darum gerade das Problem der Praxis unmittelbar oft entstellenden Weise, doch tief und organisch mit den großen Fragen der gesellschaftlichen Praxis zusammenhängt, kann erst in der ausführlichen Analyse der menschlichen Aktivitäten ihrer Bedeutung gemäß eingeschätzt werden.

filosofia, tão frequentemente são compreendidos como complexos separados: realidade objetiva e imagem de mundo intelectual são momentos ontologicamente inseparáveis de um processo por último unitário de um tipo de ser histórico. Por isso, o tornar-se consciente da realidade jamais pode ser corretamente compreendido como mero pensamento »sobre« algo, ao invés, tem-se de considerar esse »sobre« como um momento indispensável, mas, todavia, apenas como um momento, do processo de pensamento como um todo, que, necessariamente, parte das atividades humano-sociais dos seres humanos e, do mesmo modo necessário, deve para lá retornar. Marx, muito cedo, reconheceu claramente que essa situação ontológica fundamental do pensamento é o fundamento real tanto de sua realidade quanto de seus resultados. Sobre isso, diz nas »Teses ad Feurbach«: »A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza terrena de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento — que é isolado da prática — é uma questão puramente *escolástica*.«[471] Correspondendo à polêmica daquela época, a crítica de Marx se dirige antes de tudo ao isolamento abstrativo idealista, arrogante-professoral, das assim denominadas últimas e mais elevadas questões filosóficas do pensamento, de toda práxis, sempre considerada vulgarizadamente e, por isso, sempre tratada com desdém.[472] Todavia, ao mesmo tempo, corresponde às reais intenções dessa crítica marxiana se se a compreende como também dirigida contra todo tecnicismo, praticismo, etc. Pois neles desaparece igualmente do pensamento humano o momento autêntico da práxis, na medida em que o abrangente processo como um todo é substituído por movimentos de detalhes observados artificiosamente isolados. Isso tem por consequência que desaparecem justamente os momentos mais essenciais na relação de pensamento e ser e toda a relação seja reduzida à imediata usabilidade de determinados meios de conhecimento. Com o que o pensamento e a filosofia são tratados como meros instrumentos para domínio das questões técnicas cotidianas, o que tem por consequência necessária que toda reflexão sobre o ser real torna-se estranha à esfera da ciência, como »não científica«. A qualidade ontológica das categorias não é nenhum limite, nenhuma barreira ao pensamento humano. O ser humano, mesmo em seu

471 {157} Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p.537. {Nota da tradução} Vaisman (p.381) introduziu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.332), em Benseler, em Scarponi (p.348) e em Monville (p.411).

472 {158} Ainda que plenamente reconhecida a correção dessa abordagem crítica de Marx, que a autêntica grande filosofia conecta-se profunda e organicamente às grandes questões da práxis social, mesmo se com frequência de em um modo hipostasiado-idealista e, justamente por isso, que com frequência imediatamente distorce o problema da práxis, apenas uma análise detalhada das atividades humanas poderá estabelecer seu significado adequado.

sagenumwobenen Selbsterkenntnis muß sich auf das Ansichsein seiner eigenen kategoriellen Beschaffenheit, auf deren Erprobung durch die eigene Praxis reduzieren, will er sich selbst wirklich erkennen. Denn was er wirklich, eigentlich ist, ist für ihn selbst gleichfalls als an sich seiendes Sein gegeben und ist niemals das Produkt der Vorstellungen oder Gedanken, die er über sich selbst hat. Auch sich selbst kann er also in richtiger Weise nur in der eigenen Praxis erkennen; nur durch diese ist er imstande, diese wirklich zur Entfaltung zu bringen. Selbst Leidenschaften haben hier keine Beweiskraft für das Sein. Man denke an falsche Tendenzen, wie der Wunsch, Maler zu werden im Leben Goethes und Gottfried Kellers — als falsche Tendenz — bedeutsam wird. Es ist kein Wunder, daß gerade Goethe, der so tief skeptisch einer »theoretischen« Selbsterkenntnis gegenüber war, allein die Praxis als Organ der Selbsterkenntnis betrachtete. Wenn Epimetheus Prometheus fragt, wie er sein wirkliches Sein ansieht, so lautet die Antwort:

»Der Kreis, der meine Wirksamkeit erfüllt!
Nichts drunter und nichts drüber! —«

Wenn wir also den methodologischen Grundgedanken von Marx von der ontologisch alles fundierenden Bedeutung der Geschichtlichkeit für die Kategorienlehre konkretisieren wollen, so müssen wir sagen: Geschichte ist die der Kategorienwandlungen. Die vormarxistische Philosophie betrachtete als ihre Hauptaufgabe: ein System von Kategorien auszudenken, innerhalb dessen Bereich, von ihm determiniert etwas zu existieren und — soweit eine solche Philosophie die Geschichte als Seinsweise überhaupt anerkannte — geschichtlich zu werden imstande ist. Bei Marx ist die Geschichte jener universelle irreversible Prozeß selbst, innerhalb dessen Ablauf die Kategorien ihre von diesem bestimmten Einzelprozesse im Zugleich von Kontinuierlichkeit und Wandlungen allein zu vollziehen imstande sind. Daß sie nur im Denken des Subjekts bewußt gemacht werden können, ist ein höchst wichtiges, seinshaft unaufhebbares Seinsmoment des gesellschaftlichen Seins, ändert aber nichts an der objektiven, an sich seienden Beschaffenheit des Gesamtprozesses und der Kategorien, in denen die historischen Wandlungen der Gegenständlichkeitsformen innerhalb dieses Prozesses jeweils seiend werden.

autoconhecimento envolto em lendas, tem de se reduzir ao ser-em-si de sua própria qualidade categorial, à sua comprovação através da própria práxis, se quer realmente se reconhecer. Pois o que ele é realmente, verdadeiramente, é dado a ele próprio do mesmo modo como um ser em si existente e jamais é um produto das ideações ou pensamentos que ele tenha sobre si próprio. Mesmo a si próprio, portanto, pode ele apenas se reconhecer, em modo correto, na própria práxis; apenas através dela ele é capaz realmente de trazê-lo à desdobramento. As paixões enquanto tais não possuem, aqui, nenhuma força comprobatória para o ser. Pense-se como são significativas as falsas tendências, como o desejo de se tornar pintor nas vidas de Goethe e Gottfried Keller — enquanto falsas tendências. Nenhuma surpresa que justamente Goethe, que era tão profundamente cético ante um autoconhecimento »teórico«, considerou tão somente a práxis como órgão do autoconhecimento. Quando Epimeteu pergunta a Prometeu como ele enxergava seu ser real, assim soou a resposta:

»O círculo que corresponde à minha operatividade!
Nada abaixo e nada acima!«

Portanto, se quisermos concretizar o pensamento fundamental de Marx do significado, que ontologicamente a tudo funda, da historicidade para a doutrina das categorias, temos então de dizer: a história são as transformações das categorias. A filosofia pré-marxista considerou como sua tarefa principal: imaginar um sistema de categorias no interior de cuja esfera, por ele determinado, algo fosse capaz de existir e — na medida em que uma tal filosofia reconheceu a história em geral como modo de ser — de vir a ser historicamente. Em Marx é a história aquele processo universal irreversível enquanto tal, no interior do qual as categorias são sozinhas capazes de executar seu decurso, seus processos singulares, por estas determinados, ao mesmo tempo de continuidade e transformações. Que apenas no pensamento dos sujeitos possam se tornar consciente, é um momento ontológico inexorável, altamente importante, do ser social, mas que em nada altera na qualidade objetiva, em si existente, dos processos como um todo e das categorias em que as transformações históricas das formas de objetividade são então existentes no interior desses processos.

ZUR ONTOLOGIE DES GESELLSCHAFTLICHEN SEINS

ERSTER TEIL
DIE GEGENWÄRTIGE PROBLEMLAGE

EINLEITUNG

Niemand hat sich so umfassend wie Marx mit der Ontologie des gesellschaftlichen Seins beschäftigt. Die Richtigkeit dieser apodiktisch scheinenden Behauptung können erst die eingehenden Analysen dieser Schrift über die Methode der Klassiker des Marxismus, über ihre konkrete Stellungnahme zu den Hauptkategorien des gesellschaftlichen Seins erbringen. Hier kann nur ein kurzgefaßter Katalog der entscheidenden Fragen und ihres gegenwärtigen Standes zur Orientierung vorausgeschickt werden.

Wenn die wichtigsten Philosophen der Vergangenheit und der Gegenwart auf Probleme zu sprechen kommen, die sachlich zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins gehören, so ergibt sich zumeist die folgende Alternative: entweder unterscheidet sich das gesellschaftliche Sein überhaupt nicht vom Sein überhaupt oder es handelt sich um etwas radikal anderes, das gar nicht mehr Seinscharakter hät, wie etwa im 19. Jahrhundert Wert, Gelten etc., wie der schroffe Kontrast der Welt des materiellen Seins als Reich der Notwendigkeit zu einem rein geistigen Reich der Freiheit. Diese Alternative kann jedoch in derartig radikaler Ausschließlichkeit nie konsequent durchgeführt werden; es müssen überall Kompromißlösungen gesucht und gefunden werden. Schon darum, weil der Gegensatz vom Reich der Notwendigkeit und der Freiheit sich — evidenter Weise — unmöglich mit dem Unterschied zwischen Sein überhaupt und dem gesellschaftlichen Sein decken kann. Das gesellschaftliche Sein hat viele Teilgebiete, die in einer für jeden evidenten Weise den Notwendigkeiten, den Gesetzlichkeiten ebenso unterworfen zu sein scheinen, wie die Natur selbst. Es steht den Denkern frei, solche Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Welt von der Warte einer Moral oder einer Metaphysik aus negativ zu beurteilen, wie dies z. B. in den historisch-politischen Feststellungen Macchiavellis oder mit der Ökonomie Ricardos oft geschah. Damit ist aber die Tatsache, daß das gesellschaftliche Leben zumindest

PARA UMA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

PRIMEIRA PARTE
A SITUAÇÃO ATUAL DO PROBLEMA

INTRODUÇÃO

Ninguém se ocupou tão abrangentemente com a ontologia do ser social como Marx. A corretude dessa asserção aparentemente apodítica apenas poderia ser fornecida após a análise detalhada deste escrito sobre o método dos clássicos do marxismo, sobre sua tomada de posição concreta acerca das principais categorias do ser social. Aqui pode apenas ser adiantado, para orientação, um breve catálogo das questões decisivas e de sua situação presente.

Quando os mais importantes filósofos do passado e do presente vêm a falar de problemas que de fato pertencem à ontologia do ser social, na maior parte das vezes resulta a seguinte alternativa: ou o ser social não se distingue, absolutamente, do ser em geral ou trata-se de algo radicalmente outro, que absolutamente não mais possui caráter ontológico, como, digamos, no século 19, o valor, o validar, etc., como o abrupto contraste do mundo do ser material enquanto reino da necessidade com um reino puramente espiritual da liberdade. Essa alternativa, todavia, não pode ser implementada nem com tal radical exclusividade, nem com consistência; deve-se, sobretudo, buscar e encontrar soluções de compromisso. Já porque é impossível — de modo evidente — que possa ser pensada a oposição entre o reino da necessidade e o da liberdade com a diferença entre ser em geral e o ser social. O ser social possui muitas esferas parciais, as quais, em modo evidente para todos, parecem ser sujeitas à necessidade, à legalidade, como a própria natureza. Os pensadores são livres, do alto de uma moral ou de uma metafísica, para apreciar negativamente tais legalidades do mundo social, como ocorre com frequência, por exemplo, nas constatações político-históricas de Maquiavel ou com a economia de Ricardo. Com isso, todavia, não se afasta do círculo de tarefas da filosofia o fato de que a vida social possui ao menos

teilweise einen Seinscharakter hat, dessen Erkennbarkeit manche Analogien zur gedanklichen Fassung der Natur zeigt, nicht aus dem Aufgabenkreis der Philosophie entfernt. Die radikalen Zweiteilungen der Welt nach dem Modell der »Kritik der reinen Vernunft« und der »Kritik der praktischen Vernunft« erweisen sich immer undurchführbarer, da sie letzten Endes nur reine Naturkenntnis und reine Moral miteinander kontrastieren können.

So entstehen immer wieder methodologische Kompromisse, die das fundamentale ontologische Problem von der seinsmäßigen Besonderheit des gesellschaftlichen Seins beiseite schieben und an die gedanklichen Schwierigkeiten der Einzelgebiete rein erkenntnistheoretisch oder rein methodologisch, wissenschaftstheoretisch herantreten. So identifiziert Rickert Naturwissenschaft mit generalisierender Betrachtungsweise und kann dadurch für die Soziologie einen Platz im Rahmen seines Methodendualismus sichern.[473] Für einen Neukantianer vom Typus Rickerts war ein solcher Kompromiß nur konsequent. Indem seine Erkenntnistheorie das — unerkennbare — Sein der Dinge an sich völlig aus der wissenschaftlichen Philosophie entfernte, konnte bei der Betrachtung der Erscheinungswelt, deren Sein im ontologischen Sinn dahingestellt bleiben mußte, jede methodologische Anordnung, jede Manipulation der Gegenstände, — soweit sie nicht einen formallogischen Widerspruch enthält —, durchgeführt werden. Hier berührt sich der Neukantianismus der Jahrhundertwende sehr eng mit dem damaligen Positivismus von Mach, Avenarius etc. Die subtilen methodologischen Differenzen, über die damals viel diskutiert wurde, sind für unsere Fragestellungen ohne Interesse, denn sie erscheinen wesenlos der zentralen Übereinstimmung gegenüber, daß es (nämlich) für die wissenschaftliche Philosophie ontologische Fragen gar nicht gibt. Darum ist es für eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins ganz gleichgültig, ob man, wie zumeist im Westen, die Gesellschaftswissenschaften als Natur wissenschaften behandelt oder ob man für sie, wie in Deutschland, die methodologische Rubrik der Geisteswissenschaften erfindet.

Das Problem selbst erhält also erst bei Marx sein richtiges Profil. Er sieht vor allem klar, daß es eine ganze Reihe von kategoriellen Bestimmungen gibt, ohne welche der ontologische Charakter keines Seins konkret erfaßt werden kann. Die Ontologie des gesellschaftlichen Seins setzt deshalb eine allgemeine Ontologie voraus. Diese darf jedoch nicht wieder ins Erkenntnistheoretische verdreht werden. Es handelt sich nicht um eine ontologische Analogie zum Verhältnis der allgemeinen Erkenntnistheorie zu den spezifischen Methoden der einzelnen Wissenschaften. Vielmehr ist das, was in einer allgemeinen Ontologie erkannt

473 {1}H. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Tübingen 1929, S. 257

parcialmente um caráter ontológico cuja cognoscibilidade mostra muitas analogias com a apreensão intelectual da natureza. As radicais bipartições do mundo segundo o modelo da »crítica da razão pura« e da »crítica da razão prática« provam-se sempre impraticáveis, por último, porque apenas podem contrastar entre si um puro conhecimento natural a uma pura moral.

Assim surgem, seguidamente, compromissos metodológicos que colocam de lado o problema fundamental da especificidade ontológica do ser social e que abordam as dificuldades intelectuais de esferas singulares puramente gnosiológica ou metodologicamente, teórico-cientificamente. Rickert, assim, identifica a ciência da natureza com o modo de consideração mais generalizante e, desse modo, pode salvaguardar um lugar para a sociologia na moldura de seu dualismo metodológico.[474] Para um neokantiano do tipo de Rickert, um tal compromisso era nada mais do que consistente. Na medida em que sua teoria do conhecimento removeu completamente o — incognoscível — ser da coisa em si da filosofia científica, na observação do mundo fenomênico, cujo ser, em sentido ontológico, tem de permanecer uma questão em aberto, pôde implementar todo ordenamento metodológico, toda manipulação dos objetos — desde que não contivesse uma contradição lógico-formal. Aqui se tocam muito estreitamente o neokantismo do final do século com o positivismo de então de Mach, Avenarius, etc. As sutis diferenças metodológicas, sobre as quais, então, muito foi discutido, são sem interesse para nossa colocação do problema, pois aparecem sem significado diante de sua concordância fundamental (a saber), de que para a filosofia científica não há, de todo, questões ontológicas. Por isso é inteiramente o mesmo para uma ontologia do ser social se, como no Ocidente, trata-se as ciências sociais como ciências da natureza ou se, como na Alemanha, inventa-se para elas a rubrica metodológica de ciências do espírito.

Portanto, o próprio problema apenas com Marx recebe seu correto perfil. Ele vê, antes de tudo com clareza, que há toda uma série de determinações categoriais sem a qual não se pode concretamente apreender o caráter ontológico de nenhum ser. Por isso, a ontologia do ser social pressupõe uma ontologia geral. Não deve ser permitido, contudo, que ela seja distorcida novamente em gnosiologia. Não se trata aqui de uma analogia ontológica da relação da gnosiologia geral com os métodos específicos das ciências singulares. Antes, o que é reconhecido em uma ontologia geral

474 {1} Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. J. C. Mohr, Tübingen, 1929, p.257.

wird, nichts anderes als die allgemeinen seinsmäßigen Grundlagen eines jeden Seins. Entstehen in der Wirklichkeit kompliziertere, zusammengesetztere Formen des Seins (Leben, Gesellschaft), so müssen die Kategorien der allgemeinen Ontologie in ihnen als aufgehobene Momente erhalten bleiben; das Aufheben hat bei Hegel, richtigerweise, auch die Bedeutung des Aufbewahrens. Die allgemeine Ontologie oder konkreter gesagt die Ontologie der anorganischen Natur als Grundlage eines jeden Seienden ist also darum allgemein, weil es kein Seiendes geben kann, das irgendwie seinsmäßig nicht in der anorganischen Natur fundiert wäre. Im Leben tauchen neue Kategorien auf, sie können aber eine seinsmäßige Wirksamkeit nur auf der Basis der allgemeinen Kategorien, in Wechselwirkung mit ihnen entfalten. Und ebenso verhalten sich die abermals neuen Kategorien des gesellschaftlichen Seins zu denen der anorganischen und der organischen Natur. Die Marxsche Frage nach Wesen und Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins kann also nur auf Grundlage einer solchen gestuften Fundamentierung vernünftig gestellt werden. Die Frage nach der Besonderheit des gesellschaftlichen Seins enthält die Bestätigung der allgemeinen Einheit eines jeden Seins und zugleich das Zutagetreten seiner eigenen spezifischen Bestimmtheiten.

Dies ist jedoch nur die erste unerläßliche Voraussetzung für ein richtiges Insaugefassen unseres Problems. Der nächste Schritt, den Marx zur Annäherung an die entscheidende Frage tat, war das Indenmittelpunktstellen der dialektischen Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit. Wird dies versäumt, so entsteht zwangsläufig ein ständiges Durcheinander von objektiver Wirklichkeit und ihrer — ontologisch betrachtet — unmittelbar stets subjektiven Widerspiegelung. (Daß diese, wenn sie annäherungsweise treu ist, eine erkenntnismäßige Objektivität erhalten wird, berührt diese ontologische Frage nicht, ebensowenig wie die Tatsache, über welche im zweiten Teil ausführlich gesprochen werden wird, daß die Widerspiegelung unter bestimmten konkreten Umständen, deren Art, Grenze etc. vom jeweiligen gesellschaftlichen Sein abhängt, zur Verursachung neuer ontologischer Tatbestände in der Gesellschaft aktiv beitragen kann.) Wir werden in einem späteren Kapitel des ersten Teils ausführlich auf die Verworrenheiten eingehen, die das Ignorieren dieser Struktur bei einem so ernst zu nehmenden und gerade in ontologischer Hinsicht höchst verdienstvollen Denker, wie Nicolai Hartmann hervorbringen mußte.

Die zweite wesentliche Voraussetzung zur Erkenntnis der ontologischen Eigenart des gesellschaftlichen Seins ist das Verstehen der Rolle der Praxis in objektiver und subjektiver Hinsicht. Gerade in dieser Frage hat Marx am entscheidendsten mit seinen philosophischen Vorgängern gebrochen. Die letzte Feuerbach-These: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt darauf an, sie

não é outro do que as bases ontológicas gerais de todo o ser. Na realidade surgem formas de ser mais complicadas, mais compósitas (vida, sociedade), de tal modo que as categorias da ontologia geral têm de nelas conservar como momentos superados; o superar teve para Hegel, de modo correto, também o significado do preservar. A ontologia geral ou, dito mais concretamente, a ontologia da natureza inorgânica como base de todo existente é, portanto, geral, porque não pode haver nenhum existente que não esteja de algum modo ontologicamente fundado na natureza inorgânica. Na vida surgem novas categorias, contudo, elas apenas podem desdobrar uma eficácia ontológica com base nas categorias gerais, em interação com elas. E do mesmo modo se comportam, uma vez mais, as novas categorias do ser social para com a natureza inorgânica e a natureza orgânica. A questão marxiana acerca da essência e da qualidade do ser social, portanto, apenas pode ser racionalmente posta com base em uma tal fundamentação escalonada. A questão acerca da especificidade do ser social contém a confirmação da unidade geral de todo ser e, ao mesmo tempo, o aflorar de suas próprias determinações específicas.

Este é, todavia, apenas o primeiro pressuposto indispensável para a correta consideração do nosso problema. O próximo passo, dado por Marx, para a aproximação à questão decisiva, foi o colocar no ponto central o reflexo dialético da realidade objetiva. Sendo isso negligenciado, surge inevitavelmente uma permanente confusão da realidade objetiva e seu — ontologicamente considerado —, sempre subjetivo, reflexo imediato. (Que este, quando é aproximadamente fiel, obtenha uma objetividade cognoscitiva não toca essa questão ontológica nem o fato, sobre o qual será falado em detalhe na segunda parte, de que o reflexo, sob circunstâncias concretas determinadas, cujo tipo, limites, etc., depende do respectivo ser social, pode contribuir ativamente para causar novos estados de fato ontológicos na sociedade.) Em um dos capítulos posteriores da primeira parte, abordaremos em detalhes as confusões que o ignorar dessa estrutura tem de causar, mesmo em um pensador, no que concerne à ontologia, altamente meritório como Nicolai Hartmann.

O segundo pressuposto essencial para o conhecimento da peculiaridade ontológica do ser social é compreender o papel da práxis em termos objetivo e subjetivo. Precisamente nessa questão foi que Marx rompeu o mais decisivamente com seus predecessores filosóficos. A última Tese ad Feuerbach: »Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa

zu *verändern*«[475], spricht dies in einer programmatischen Weise aus. Das ganze Lebenswerk von Marx ist jedoch ein konkretes Auseinanderlegen und ein universelles Begründen des hier angedeuteten ontologischen Tatbestandes. Objektiv ist nämlich das gesellschaftliche Sein die einzige Sphäre der Wirklichkeit, in welcher der Praxis die Rolle einer conditio sine qua non in der Erhaltung und Fortbewegung der Gegenständlichkeiten, in ihrer Reproduktion und Höherentwicklung zukommt. Und wegen dieser einzigartigen Funktion in Struktur und Dynamik des gesellschaftlichen Seins, ist die Praxis auch subjektiv, erkenntnistheoretisch das entscheidende Kriterium einer jeden richtigen Erkenntnis. (Daß diese universelle Konzeption der Praxis in der modernen Philosophie, in Pragmatismus und Behaviorismus verengt, rein unmittelbar gemacht und dadurch entstellt wurde, werden wir später behandeln.) Hier kam es auf das kurze Feststellen des Gegensatzes zwischen der Marxschen Ontologie und jenen früheren an, die in irgendeiner Weise die reine Kontemplation zum Vehikel der Erkenntnis der Wahrheit und zugleich zum letzthinnigen Maßstab des richtigen Verhaltens des Menchen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit erhoben haben. Dieser Gegensatz des theoretischen Ausgangspunkts beruht auf einer neuen Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit, auf der Ablehnung der metaphysischen Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit im menschlichen Handeln. Der einheitlichen theoretischen Herrschaft dieser entspricht ontologisch eine radikale Homogenisierung des gesamten Seins; eine solche entsteht zumeist auf dem Boden eines mechanischen Materialismus, freilich nicht notwendigerweise hier allein. (Es genügt an die Prädestinationslehre zu erinnern.) Bei einem ebenso einseitigen Hervorheben des ersten Prinzips muß einerseits ein schroffer unüberbrückbarer Dualismus in ontologischer Hinsicht entstehen, der die Einheitlichkeit des gesellschaftlichen Seins metaphysisch auseinanderreißt, etwa in die phänomenale und noumenale Welt bei Kant und zugleich in der gesellschaftlichen Praxis die moralisch begründete von jeder anderen mechanisch trennt. Marx bezeichnet in dieser Frage den bisher erreichten Höhepunkt jener Bestrebungen, die sich mit keiner der erwähnten metaphysischen Einseitigkeiten zufrieden geben — man denke an Aristoteles oder Hegel — und auf eine dialektisch einheitliche Auffassung des gesellschaftlichen Seins gerichtet waren.

Solche und ähnliche Tendenzen waren, bei allen ihren großen und bleibenden Errungenschaften letztlich zum Scheitern verurteilt, weil sie einerseits in der Totalität und in der Methode der Welterfassung die logisch-erkenntnistheoretische Betrachtungsweise nicht oder in ungenügender Weise von der ontologischen

475 {2} MEGA V, Berlin 1932, S. 535.

é *transformá*-lo«[476], disso fala de modo programático. Contudo, toda a obra da vida de Marx é uma exposição concreta e uma fundamentação universal do estado de coisas aqui indicado. A saber, objetivamente que o ser social é a única esfera da realidade em que a práxis assume o papel de uma *conditio sine qua non* na conservação e na locomoção das objetividades, na sua reprodução e desenvolvimento ascendente. E, por causa dessa função única na estrutura e dinâmica do ser social, a práxis é, também subjetivamente, gnosiologicamente o critério teoricamente decisivo de todo conhecimento correto. (Que essa concepção universal da práxis na filosofia moderna, no pragmatismo e no behaviorismo foi estreitada, tornada puramente imediata e, com isso, desfigurada, será por nós tratado mais tarde.) Aqui, chegou-se à breve constatação da oposição entre a ontologia marxista e aquelas anteriores, as quais, de diversos modos, elevaram a pura contemplação a veículo do conhecimento da verdade e, ao mesmo tempo, à medida última do comportamento correto do ser humano na realidade social. Essa oposição dos pontos de partida teóricos baseia-se em um novo conhecimento da realidade social, na recusa da antinomia metafísica entre liberdade e necessidade no agir humano. O homogêneo domínio teórico desta corresponde ontologicamente a uma radical homogeneização do ser no seu todo; a qual surge quase sempre do terreno do materialismo mecânico, todavia não de modo necessário somente nele. (Basta recordar a doutrina da predestinação.) Por uma ênfase igualmente unilateral do princípio anterior, tem de surgir, por um lado, um dualismo abrupto, inconciliável, no sentido ontológico, que metafisicamente dilacera a unitariedade do ser social, por exemplo, no mundo fenomênico e numênico em Kant e, igualmente, na práxis social, a moralmente fundada mecanicamente separada de toda outra. Nessa questão, Marx assinala o ponto mais alto até aqui alcançado daquelas iniciativas que não se davam por satisfeitas com quaisquer das mencionadas metafísicas unilaterais — pense-se em Aristóteles e em Hegel — e que se dirigiam a uma visão dialeticamente unitária do ser social.

Esta e tendências similares, apesar de suas grandes e duradouras realizações, estavam, por último, condenadas ao fracasso porque, por um lado, na totalidade e no método de apreensão do mundo não — ou em modo insuficiente — demarcaram o modo de consideração gnosiológico-lógico do ontológico

476 {2} Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p.539.

abgegrenzt und die Priorität dieser von jener nicht oder nicht hinreichend klar erkannt oder anerkannt haben, andererseits weil sie ihre ontologischen Auffassungen auf zeitbedingte, aber wissenschaftlich falsche oder religiöse Weltbilder basiert habe. Beide Ursachen des Scheiterns genialer Denker werden wir in den folgenden Betrachtungen ausführlich analysieren müssen. Wir können nur einige Andeutungen über diesen Problemkomplex, der gleichzeitig gesellschaftlich-geschichtlichen und systematischen Charakters ist, und deshalb, wie sogleich zu zeigen sein wird, auch in die Problematik der gegenwärtigen Ontologie, sie wesentlich bestimmend, hineinragt, vorausschicken.

Es gibt bis jetzt keine Geschichte der Ontologie. Dieses Fehlen ist jedoch kein Zufälliger Mangel der Geschichte der Philosophie, sondern hängt eng mit der Ungeklärtheit und Verworrenheit der vormarxistischen Ontologie zusammen. Die gesellschaftlichen Grundlagen des jeweiligen Denkens einer Periode, die Probleme der bevorzugten Gegenständlichkeitsformen, der herrschenden Methoden etc. inbegriffen, wurden nur ausnahmsweise kritisch untersucht, zumeist in Zeiten großer Krisen, in denen — als Hauptaufgabe — die erfolgreiche Widerlegung des Gegners, zumeist der Macht des vergangenen, an der neuen Wirklichkeit versagenden Denkens erschien, nicht aber das Aufdecken der sozialen Gründe seines Geradesoseins. (Descartes und Bacon in ihrer Beziehung zur Scholastik.) Die Ausbreitung der Philosophie und der wissenschaftlichen Forschungen hat ungeheure und ungeahnte Wissensmassen an den Tag gefördert, meistens ohne die hier auftauchenden, von uns angedeuteten Fragen auch nur zu berühren. Wir wissen z. B. über die heliozentrische Hypothese von Aristarchos, von ihrer völligen Einflußlosigkeit auf Wissenschaft und Philosophie, die sozialen Gründe dafür blieben jedoch unerörtert. Hier kann es unmöglich auf den Versuch ankommen, das bisher Versäumte in wenigen Andeutungen nachzuholen, als vielmehr darauf, einige prinzipielle Fragen dieses Problemkreises kurz, uns auf das rein Prinzipielle beschränkend, ganz allgemein aufzuzeigen.

Vor allem bilden Alltagsleben, Wissenschaft und Religion (samt Theologie) einer Zeit einen, freilich oft widerspruchsvollen zusammenhängenden Komplex, dessen Einheit vielfach unbewußt bleibt. Die Untersuchung des Alltagsdenkens gehört bis jetzt zu den am wenigsten erforschten Gebieten. Über Geschichte der Wissenschaften, der Philosophie, der Religion und der Theologie gibt es sehr viele Arbeiten, die jedoch in den seltensten Fällen auf ihre derartigen Wechselbeziehungen eingehen. Dabei ist es klar, daß gerade die Ontologie vom Boden des Alltagsdenkens aufsteigt und niemals wirksam werden kann, falls sie nicht—wenn auch noch so sehr vereinfacht, ja vulgarisiert-entstellt — hier zu landen imstande ist. Wie die Wissenschaft aus dem Denken und der Praxis des Alltags, in erster

e não reconheceram suficientemente claro ou não reconheceram a prioridade deste sobre aquele, por outro lado, porque basearam suas visões ontológicas em visões de mundo condicionadas pela época, todavia cientificamente falsas ou religiosas. Ambas as causas dos fracassos de pensadores geniais deverão ser, nas considerações a seguir, analisadas em detalhes. Podemos adiantar apenas algumas indicações sobre esse complexo de problema, que é de caráter ao mesmo tempo histórico-social e sistemático e, portanto, como será visto imediatamente, permeia também a problemática da ontologia atual, determinando-a essencialmente.

Não há, até agora, nenhuma história da ontologia. Essa ausência, contudo, não é uma falta casual da história da filosofia, antes conecta-se estreitamente com a obscuridade e confusão da ontologia pré-marxista. As bases sociais do pensamento correspondente a cada período, incluído o problema das formas privilegiadas de objetividade, dos métodos dominantes, etc., apenas foram, excepcionalmente, criticamente examinadas e quase sempre em tempos de grandes crises, nas quais — como tarefa principal — aparecia a refutação com sucesso dos oponentes, quase sempre do poder do pensamento passado, que parece fracassar na nova realidade, contudo, não o desvelar dos fundamentos sociais do seu ser-precisamente-assim. (Descartes e Bacon em sua relação com a escolástica.) A expansão da filosofia e das pesquisas científicas promoveu então uma enorme e inesperada massa de conhecimentos sem, a maior parte, nem sequer tocar as questões aqui emergentes, por nós indicadas. Sabemos, p. ex., da hipótese heliocêntrica de Aristarco, que não teve nenhuma influência sobre a ciência e a filosofia, contudo, os fundamentos sociais para tanto permanecem não discutidos. É impossível, aqui, com poucas indicações, sequer chegar a tentar a compensar o não feito até aqui, ao invés, brevemente, mostraremos algumas questões de princípio desse círculo de problema limitado aos puros princípios, de todo gerais.

Antes de tudo, vida cotidiana, ciência e religião (junto com a teologia) de uma época constituem um complexo, apesar de com frequência contraditoriamente interconecto, cuja unidade em muitos casos permanece inconsciente. A investigação do pensamento cotidiano faz parte de um dos campos até agora menos pesquisados. Sobre a história das ciências, da filosofia, da religião e da teologia há muitíssimos trabalhos, os quais, todavia, apenas nos casos mais raros se interessam por estas suas inter-relações. Ao mesmo tempo, é claro que, justamente a ontologia, eleva-se do solo do pensamento cotidiano e jamais pode se tornar efetiva caso não seja capaz de nele aterrar — por mais simplificada, deformada-vulgarizada. Como a ciência se eleva do pensamento e da práxis de todos os dias, em primeiro

Reihe aus der der Arbeit aufsteigt und immer wieder zu ihr, sie befruchtend, wiederkehrt, werden wir im Kapitel über die Arbeit zu zeigen versuchen. Der Ursprung unserer ontologischen Vorstellungen aus dem Alltag bedeutet nicht, daß diese kritiklos hingenommen werden können und müssen. Im Gegenteil. Sie sind voll nicht nur von naiven Vorurteilen, sondern sehr oft von ausgesprochen falschen Anschauungen, die mitunter aus den Wissenschaften, vor allem aber aus den Religionen in sie eingedrungen sind etc. etc. Die hier notwendige Kritik beinhaltet aber kein Recht dazu, das Alltagsfundament zu übersehen. Der erdgebundene, von der täglichen Praxis gespeiste, prosaische Verstand des Alltags kann zuweilen auch ein gesundes Gegengewicht gegen wirklichkeitsentfremdete Anschauungsweisen »höherer« Sphären bilden. Aber vom Gesichtspunkt einer Ontologie des gesellschaftlichen Seins ist vielleicht jene Wechselwirkung das Wichtigste, die ununterbrochen zwischen ontologischen Theorien und Alltagspraxis stattfindet. Der gesellschaftliche Auftrag, der von hier — zumeist unausgesprochen, selten formulierbar, jedoch in seinem Ja oder Nein zumeist sehr eindeutig — in die »höheren« Sphären aufsteigt, modifiziert sehr oft die philosophisch oder religiös verkündeten Anschauungen über Ontologie, und zwar nicht nur die über das gesellschaftliche Sein, sondern auch über das allgemeine Weltbild. Nicolai Hartmann, der — vielleicht als erster — den Weg vom Alltag über Wissenschaft zur Ontologie entdeckt und vor allem erkannt hat, daß die erkenntnistheoretischen Fragestellungen eine ganz andere, abgeleitete Dimension haben, quer zu ihnen stehen, übersieht die hier entspringende äußerst komplizierte Dialektik, faßt den Weg zur Ontologie, unkritisch, als allgemein zu geradlinig auf.[477] Auf diese Frage werden wir noch wiederholt zurückkommen.

Das Problem, das hier in naiv-ursprünglicher, oft völlig unbewußter Form auftaucht, ist das der Art, wie die Lebensbedürfnisse der menschlichen Praxis, im weitesten Sinne genommen mit den theoretischen Anschauungen der Menschen, vor allem mit den ontologischen in Wechselwirkung stehen. Natürlich wird diese Praxis — objektiv, letzten Endes — vom Sein bestimmt, vom gesellschaftlichen Sein und von der von ihm vermittelten Natur. Diese Praxis aber postuliert, von sich aus notwendig, ein Weltbild, mit dem sie sich im Einklang befinden kann, von welchem aus die Gesamtheit der Lebenstätigkeiten einen sinnvollen Zusammenhang ergibt. Es ist klar, daß die Wissenschaft und die mit ihr verbundene Philosophie in erster Reihe dazu berufen sind, eine adäquate, eine objektiv richtige Antwort zu geben: als Teile — und zwar als aktive und ohne Aktivität nicht

477 {3}N. Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Meisenheim am Glan, 1948, S. 49 ff.

lugar da ascensão do trabalho, e o fecunda sempre a ele retornando, tentaremos mostrar no capítulo sobre o trabalho. A origem no cotidiano de nossas representações (*Vorstellungen*) ontológicas não significa que possam ou devam ser aceitas sem crítica. Ao contrário. Elas são plenas não apenas de preconceitos ingênuos, como ainda muito frequentemente de concepções pronunciadamente falsas que, por vezes, nelas penetram a partir da ciência, sobretudo, todavia, a partir das religiões, etc. A crítica aqui necessária não implica, contudo, em nenhum direito de desprezar esse fundamento cotidiano. O terreno e prosaico entendimento do cotidiano, alimentado pela práxis diária, por vezes pode constituir um saudável contrapeso em face dos modos de concepção alienados da realidade das esferas »mais elevadas«. Mas, do ponto de vista de uma ontologia do ser social, provavelmente é a mais importante aquela interação que tem lugar ininterruptamente entre teorias ontológicas e a práxis cotidiana. A missão social que daqui se eleva às esferas »mais elevadas« — na maior parte das vezes não manifesta, raramente formulável, todavia na maior parte das vezes muito clara em seu sim ou não — modifica muito frequentemente as proclamadas concepções da filosofia ou da religião sobre a ontologia, e não apenas aquelas sobre o ser social, mas também sobre a imagem geral do mundo. Nicolai Hartmann — talvez o primeiro — descobre o percurso do cotidiano, através da ciência, à ontologia e, antes de tudo, reconheceu que as colocações de questões pela gnosiologia têm uma dimensão derivada totalmente outra, que com elas tergiversam, desconsidera a dialética extremamente complexa que daqui se origina e, acriticamente, apreende o percurso para a ontologia em geral muito linearmente.[478] Ainda voltaremos sobre essa questão repetidamente.

O problema que aqui emerge em forma originária-ingênua, com frequência completamente inconsciente, é a maneira pela qual as necessidades da vida da práxis humana, tomadas no sentido mais amplo, estão em interação com as concepções teóricas dos seres humanos, antes de tudo com as ontológicas. Naturalmente, essa práxis — objetivamente, por último — é determinada pelo ser, pelo ser social e pela natureza por ele mediada. Todavia, essa práxis postula, por necessidade própria, uma imagem de mundo em que a totalidade (*Gesamtheit*) das atividades da vida resulta em uma conexão plena de sentido. E é claro que a ciência e a filosofia a ela conectadas são convocadas em primeiro plano a oferecer uma resposta adequada, objetivamente correta: como partes — partes ativas, não funcionantes

478 {3} Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie. Westkulturverlag, Meisenheim am Glan, 1948, p.49 s.

funktionsfähige Teile — der gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit können sie unmöglich diese, aus dem Alltagsleben aufsteigende Forderungen ignorieren; auch eine negative, eine ablehnende Antwort auf sie stellt, vom Standpunkt des Problems, das uns hier beschäftigt, eine solche Reaktion auf den sozialen Auftrag dar. Schon die antagonistische Klassenstruktur der Gesellschaften, die den Urkommunismus ablösen, macht eine solche Alternative von Ja oder Nein unausweichbar, da die miteinander im Kampf stehenden Klassen entgegengesetzte Richtungen für den sozialen Auftrag und seinen Unterbau durch ein Weltbild fordern müssen.

All dies mußte vorausgeschickt werden, um die gesellschaftliche Basis für den ungeheuren Einfluß der Religionen auf die ontologischen Entwürfe zu den jeweiligen Weltbildern überhaupt verstehen zu können. Neuere Philosophien und Philosophiegeschichten pflegen freilich neben Erkenntnistheorie, Logik etc. auch eine besondere Rubrik für Religionsphilosophie zu enthalten, und es gibt auch eine monographische Literatur über bestimmte historische Beziehungen zwischen Religion und Philosophie. Damit ist aber unser Thema noch gar nicht berührt, auch wenn anerkannt wird, daß die Philosophie in den realen Wechselbeziehungen, die die gesellschaftliche Entwicklung hervorbringt, oft ihre theoretische Gedankenapparatur der Religion zur Verfügung stellt, in anderen Fällen für den angemessenen theoretischen Ausdruck des vom sozialen Auftrag postulierten Inhalts sorgt. Das sind jedoch sekundäre, akzessorische Momente in der Beeinflussung der menschlichen Weltbilder im Lauf der Geschichte. Vielmehr handelt es sich um Probleme des Alltagslebens, die in der jeweils gegebenen historischen Lage, in den jeweils vorhandenen klassenmäßigen Situationen und in entsprechenden Einstellungen der Menschheit zu der für sie unmittelbar gegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeit — die von dieser vermittelten Natur mitinbegriffen — auftauchen und die diese Menschen aus eigener Kraft und vor allem im Rahmen ihres jeweiligen diesseitigen Lebens nicht zufriedenstellend zu beantworten imstande sind. Aus den so entstandenen religiösen Bedürfnissen entspringt die Kraft der lebendigen Religionen, eine Ontologie zu entwerfen, die einen adäquaten Rahmen für die Erfüllung solcher Wünsche herbeischafft: ein Weltbild, in welchem jene im Alltagsleben unbefriedigten, die Alltagsexistenz der Menschen transzendierenden Wünsche die Perspektive der Erfüllung in einem mit ontologischer Prätention hingestellten Jenseits erhalten. Die religiöse Ontologie entsteht also auf entgegengesetztem Weg zur wissenschaftlich-philosophischen: diese untersucht die objektive Wirklichkeit, um den realen Spielraum für die reale Praxis (von der Arbeit bis zur Ethik) aufzudecken; jene geht von den Bedürfnissen einer Verhaltensweise zum Leben, von Versuchen einer Sinngebung fürs eigene

sem atividade — da realidade social como um todo, seria impossível ignorar estas demandas que se elevam da vida cotidiana; mesmo uma resposta negativa, de recusa, do ponto de vista do problema que aqui nos ocupamos, representa uma tal reação ao encargo social. Já a estrutura de classe antagônica das sociedades que substituíram o comunismo primitivo torna inevitável uma tal alternativa de sim ou não, uma vez que as classes em permanente luta recíproca têm de demandar direções opostas para a ordem social e sua infraestrutura por meio de uma imagem de mundo.

Tudo isso tem de ser adiantado para que se possa compreender sobretudo a base social para a enorme influência das religiões nos delineamentos ontológicos das respectivas imagens do mundo. As mais novas filosofias e histórias da filosofia costumam, é verdade, ao lado da gnosiologia, da lógica, etc., conter também uma rubrica específica para a filosofia da religião e, ainda, há uma literatura monográfica sobre determinadas relações históricas entre religião e filosofia. Com isso, todavia, nosso tema ainda não foi em absoluto tocado, mesmo quando se reconhece que a filosofia, nas inter-relações reais produzidas pelo desenvolvimento histórico, disponibiliza com frequência seu aparato de pensamento teórico à religião, em outros casos, provê a expressão teórica adequada ao conteúdo postulado pela ordem social. Esses são, todavia, momentos secundários, acessórios, na influência das imagens de mundo humanas no curso da história. Ao contrário, trata-se dos problemas da vida cotidiana que emergem em cada situação histórica dada, nas dadas situações de classe existentes e nas correspondentes atitudes da humanidade para com a realidade social a ela imediatamente dada — da qual faz parte a natureza mediada — e à qual os seres humanos, a partir de sua própria força e antes de tudo na moldura de sua respectiva vida terrena, não são capazes de responder satisfatoriamente. Das necessidades religiosas que assim surgem brota a força das religiões vivas para delinear uma ontologia que proveja uma moldura adequada para a satisfação de tais desejos: uma imagem de mundo em que aqueles desejos não satisfeitos na vida cotidiana, que transcendem a existência cotidiana dos seres humanos, contêm a perspectiva da satisfação em um além apresentado com pretensão ontológica. A ontologia religiosa surge, portanto, em percurso oposto ao da ontologia filosófica-científica: esta examina a realidade objetiva para revelar o espaço de manobra real para a práxis real (do trabalho até a ética); aquela parte de necessidades de um modo de comportamento para com a vida, das tentativas de interpretação pelos

Leben der einzelnen Menschen des Alltags aus und konstruiert ein Weltbild, das, wenn wirklich, eine Garantie für die Erfüllung jener Wünsche sein könnte, die im religiösen Bedürfnis laut werden.

Philosophie und Religion gehen also im Aufbau der Ontologie — prinzipiell — entgegengesetzte Wege. Dennoch appellieren sie an die theoretischen und praktischen Bedürfnisse, an Vernunft, Verstand und Gefühlsleben derselben Menschen. Es muß also zwischen ihnen, je nach der gesellschaftlichen Struktur und Dynamik im historischen hic et nunc das Verhältnis eines Bündnisses oder einer Konkurrenz (bis zur offenen Feindschaft) entstehen. Wie sich diese Wechselbeziehungen gestalten, hängt in erster Reihe von den gesellschaftlich-geschichtlichen Problemen der Zeit ab. Dabei ist es selbstverständlich, daß die — letzten Endes — von der Entwicklung der Arbeit bedingte Erkenntnishöhe der Wissenschaft und die Wirklichkeits Einsicht der Philosophie, innerhalb eines gegebenen Spielraums, relativ selbständige motorische Rollen spielen. Es darf aber nicht vergessen werden, daß z. B. in Kulturen wie der indischen eine relativ hohe Entfaltung etwa der Mathematik möglich war, ohne auf die Weltanschauungsgrenzen, die die Theologie allein zog, irgendeinen Einfluß ausüben zu können.[479]

Die griechische Antike, in der es keine Priestermacht und keine dogmatisch-verpflichtende Theologie gab, konnte deshalb zum klassischen Land der Entstehung der Ontologie werden. Die rapid entstehende neue Philosophie der Vorsokratiker deckte nacheinander und nebeneinander ihre wichtigsten Kategorien auf. Daß es sich dabei nur um erste, zuweilen halb-mythisch ausgedrückte Annäherungen an die richtigen Tatbestände handeln konnte, nimmt diesem ersten Anlauf nichts von seiner Großartigkeit. Er kann schon deshalb so monumental geradlinig auf die wesentlichsten Objekte gerichtet sein, weil jede Auseinandersetzung mit einer Theologie fehlt. (Auch die immer wieder auftauchenden, zumeist freilich politisch bestimmten Asebeiaanklagen konnten diesen Prozeß nicht.) Als Gegner der rein philosophisch fundierten Ontologie erscheinen nur die sich ständig verändernden, ständig uminterpretierten Mythen. Da nun an diesem Wandel die Dichtung führend teilnimmt, entsteht der nie wiederkehrende Fall, daß die Dichter als Hauptfeinde eines vernunftgemäßen Weltbildes immer wieder in diesen Philosophien bekämpft werden.

Bis Sokrates bleibt dieser großzügige Objektivismus, dieser kosmische Monismus in der griechischen Kultur vorherrschend. Erst die Krise der Polis und mit ihr das Zentralwerden der moralischen Probleme stellt ausgesprochenermaßen das Menschliche, das Problem der richtigen Praxis in den Mittelpunkt der Philoso-

479 {4} W. Ruben, Einführung in die Indienkunde, Berlin 1954, S. 263 und 276.

seres humanos singulares do cotidiano de suas próprias vidas, e constrói uma imagem de mundo que, quando real, pode ser uma garantia de satisfação daqueles desejos que se tornam audíveis na necessidade religiosa.

Filosofia e religião percorrem, portanto, na construção da ontologia, — por princípio — caminhos opostos. Contudo, apelam às necessidades teóricas e práticas, à razão, ao entendimento e à vida afetiva dos mesmos seres humanos. Tem de, portanto, surgir entre elas, de acordo com a estrutura e a dinâmica social, no *hic et nunc* histórico, a relação de uma aliança ou de uma concorrência (até uma aberta inimizade). Como se moldam essas inter-relações depende, em primeiro lugar, dos problemas histórico-sociais da época. Ao mesmo tempo, é óbvio que — por último — o nível de discernimento da ciência determinado pelo desenvolvimento do trabalho e a visão da realidade da filosofia, no interior de um dado espaço de manobra, jogam papéis motores relativamente independentes. Não pode ser esquecido, contudo, que, p. ex., digamos, em culturas como a indiana, um desdobramento relativamente elevado, por exemplo, da matemática foi possível sem que pudesse exercer qualquer influência sobre os limites da concepção de mundo, impulsionada exclusivamente pela teologia.[480]

A antiguidade grega, na qual não havia nenhum poder sacerdotal e nenhuma teologia obrigatório-dogmática, pôde por isso, tornar-se a terra clássica do surgimento da ontologia. O rápido surgimento da nova filosofia pré-socrática revelou suas categorias mais importantes, uma após outra, uma ao lado da outra. De que apenas poder-se-ia tratar das primeiras aproximações ao correto estado de fato, por vezes semimiticamente expressas, nada tira da grandeza dessa primeira tentativa. Ela pôde, portanto, ser tão monumentalmente dirigida em linha retilínea aos objetos mais essenciais porque lhe faltou toda confrontação com uma teologia. (Mesmo as acusações de *asébeia* que emergiam seguidamente, na maior parte das vezes, contudo, politicamente determinadas, puderam interromper esse processo.) Como oponentes da ontologia fundada na pura filosofia aparecem apenas os mitos, em constante mudança e continuamente reinterpretados. Já que nessa mudança a poesia exerceu uma parte de primeiro plano, surgiu um caso que jamais retornaria, que os poetas foram seguidamente combatidos por essas filosofias como os principais inimigos de uma imagem racional de mundo.

Até Sócrates permaneceu esse generoso objetivismo, esse monismo cósmico predominou na cultura grega. Apenas a crise da pólis e, com ela, o tornar-se central dos problemas morais, tipicamente colocou como ponto central da filosofia o problema da práxis cor-

480 {4} Ruben: Einführung in die Indienkunde. Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1954, p.263 e 276.

phie. Platon ist der erste Philosoph der, um die Frage »was tun ?« in der sich auflösenden Polis zu beantworten, als Basis seiner Lösungsversuche eine Ontologie entwirft, deren Wirklichkeitsauffassung, deren Weltbild eine Garantie dafür bieten soll, wie die zur Rettung der Polis unerläßlich scheinenden moralischen Postulate als möglich und notwendig fixiert werden können. Dadurch tritt der ontologische Dualismus, der die meisten Religionen, vor allem das Christentum charakterisiert, ins europäische Leben ein: auf der einen Seite die Welt der Menschen, aus der die religiösen Bedürfnisse, die Sehnsucht nach ihrer Erfüllbarkeit emporsteigen, auf der anderen Seite eine transzendente Welt, deren ontologischen Beschaffenheit Perspektiven und Garantien ihrer Erfüllbarkeit zu geben berufen ist. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Entwicklung der griechischen Philosophie auch nur skizzenhaft zu entwerfen. Wichtig ist, daß — bei allen prinzipiell sehr weit reichenden Unterschieden und Gegensätzen — diese dualistische Struktur, diese Funktion der Ontologie in ihr bis ans Ende erhalten bleibt. So bei den Stoikern, so — weit entschiedener in eine philosophisch formulierte Religiosität hinüberwachsend — bei den Neuplatonikern, bei Plotin und noch mehr bei Proklos.

Aristoteles ist natürlich in den meisten philosophischen Grundfragen ein Gegenschlag gegen Platon. Jedoch trotz des weitgehend diesseitigen Charakters seiner Ethik und Ästhetik, seiner Staats- und Gesellschaftslehre und weiter Strecken seiner Naturphilosophie bewegt sich seine Konzeption vom Kosmos, mit dem unbewegten Beweger als Schlüsselfrage, doch auch in der Linie einer Zweiwelten Ontologie. (Werner Jäger schildert sehr lebhaft das qualvolle Ringen des großen Denkers mit dieser für ihn, gesellschaftlich-geschichtlichen, unlösbaren Frage.[481]) Diese Tendenz zur Selbstauflösung der Diesseitigkeit sich noch bei Aristoteles infolge des überwiegend teleologischen Charakters seiner Ontologie. Das Modell der teleologischen Wesensart der Arbeit, die auf das ganze anfängliche Denken bestimmend einwirkt — Aristoteles ist der erste Denker, der diese Zusammenhänge bei der Arbeit philosophisch annähernd richtig erfaßt —, die Beobachtung und Auflegung der »Zweckmäßigkeit« auf dem Gebiet des Lebens führt »von selbst« dazu, auch die unorganische Natur teleologisch zu betrachten, d. h. hinter den gesetzmäßigen Notwendigkeiten der Einzelerscheinungen eine ursprüngliche teleologische Substanz und Kraft zu suchen; daher auch das Problem vom unbewegten Beweger. Indem zugleich im menschlichen Leben, im Dasein und in der Entwicklung der Gesellschaft auf solcher Basis spontan eine Überspannung der direkt teleologischen Gesichtspunkte entsteht, wird die

481 {5} W Jäger: Aristoteles, Berlin 1955, S. 366 ff.

reta. Platão é o primeiro filósofo que, para responder à questão »o que fazer?« na pólis em dissolução, delineia uma ontologia como base para suas tentativas de solução, cuja visão de realidade, cuja imagem de mundo deve oferecer uma garantia de como os aparentemente imprescindíveis postulados morais para o resgate da pólis podem ser fixados como possíveis e necessários. Através disso adentra o dualismo ontológico que caracteriza a maioria das religiões, antes de tudo o cristianismo, na vida europeia: de um lado, o mundo dos seres humanos, do qual se elevam as necessidades religiosas, o desejo ardente por sua realizabilidade; do outro lado, um mundo transcendente cujas qualidades ontológicas são chamadas a fornecer as perspectivas e garantias de sua realizabilidade. Não pode ser nossa tarefa aqui delinear, mesmo que esquematicamente, o desenvolvimento da filosofia grega. Importante é que essa estrutura dualista — em que pesem as, de longo alcance, diferenças e oposições de princípio — essa função da ontologia nela se mantém preservada até o fim. Assim, com os estoicos, assim — muito mais decisivamente em uma crescente religiosidade filosoficamente formulada — com os neoplatônicos, com Plotino e ainda mais, Proclos.

Aristóteles é, naturalmente, na maioria das questões filosóficas fundamentais, um contra-ataque a Platão. No entanto, a despeito do amplo caráter terreno de sua ética e estética, de sua doutrina do Estado e da sociedade e de amplas porções de sua filosofia da natureza, sua concepção do cosmos move-se, com o motor imóvel como questão chave, ainda na linha de uma ontologia de dois mundos. (Werner Jäger descreve muito vividamente a lancinante luta do grande pensador com isto, para ele histórico-socialmente insolúvel).[482] Essa tendência à auto-dissolução da terrenidade ainda se reforça em Aristóteles como resultado do caráter preponderantemente teleológico de sua ontologia. O modelo do tipo teleológico de essência do trabalho, que teve efeito determinante em todo o pensamento inicial — Aristóteles é o primeiro pensador a, filosoficamente, apreender aproximadamente essas conexões no trabalho corretamente —, a observação e a aplicação do »finalismo« na esfera da vida conduzem »por si« também a considerar a natureza inorgânica do mesmo modo, *i.e.*, a buscar uma força e substância teleológica originária por detrás das necessidades legais; daqui também o problema do motor imóvel. Na medida em que, ao mesmo tempo, na vida humana, na existência e no desenvolvimento da sociedade, espontaneamente surge, a partir de uma tal base, uma hipostasia dos pontos de vista diretamente teleológicos, a

482 {5} W. Jäger: Aristoteles. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlim, 1955, p. 366 s.

teleologische Interpretation der ontologischen Zusammenhänge zum gedanklichen Instrument sowohl für die letzthinnige Einheit der Welt, wonach alles dem teleologischen Entschluß Gottes unterworfen sein muß, wie für die Besonderheit der irdischen Existenz der Menschen, die einen abgesonderten, spezialen, untergeordneten aber doch zentral bedeutungsvollen Bezirk innerhalb dieses Reiches, ihm untergeordnet, bildet.

Nur die Philosophie Epikurs unterbricht diese Entwicklungsrichtung. In ihr zerstört ein rücksichtslos-kritischer Materialismus jede Zweiwelten-Ontologie. Auch Epikur stellt den Sinn des Menchenlebens, die Probleme der Moral in den Mittelpunkt seiner Philosophie. Diese unterscheidet sich jedoch von jeder bisherigen dadurch, daß der Naturkosmos diesen menschlichen Bestrebungen in vollendet gleichgültiger, nicht teleologischer Eigengesetzlichkeit gegenübersteht, daß der Mensch seine Lebensfragen ausschließlich im Diesseits seiner physischen Existenz lösen kann und soll. Der Tod, das Wie des Sterbens wird erst so zu einer rein moralischen, zu einer ausschließlich menschlichen Frage. Keine Beschaffenheit des Kosmos kann dazu eine Anleitung geben, noch viel weniger einen durch Versprechen von Lohn oder Strafe helfenden Impuls. »Es ist nicht möglich«, sagt Epikur, »sich von der Furcht hinsichtlich der wichtigsten Lebensfragen zu befreien, wenn man nicht Bescheid weiß über die Natur des Weltalls, sondern sich nur in Mutmaßungen mythischen Charakters bewegt. Mithin ist es nicht möglich, ohne Naturerkenntnis zu unverfälschten Lustempfindungen zu gelangen.«[483] Und genau in demselben Sinn über Leben und Tod: »Das angeblich schaurigste aller Übel also, der Tod, hat für uns keine Bedeutung; denn solange wir noch da sind, ist der Tod nicht da; stellt sich aber der Tod ein, so sind wir nicht mehr da.«[484] Um solcher Weltkonzeption willen preist Lukrez Epikur als den Befreier der Menschen vor der Furcht, die eine notwendige Folgeerscheinung des Götterglaubens ist. Selbstverständlich konnte die Epikuräische Philosphie keine allgemeine und dauernde Wirkung auslösen. Schon das Ideal der Weisen, worauf auch diese Ethik ausgerichtet ist, beschränkt ihre Wirkung auf eine geistig-moralische Elite, aber die in vielen Einzelheiten verwandte stoische Moral ist doch von einer Ontologie unterstützt, die dem »Erlösungsbedürfnis« der Spätantike weit mehr entgegenkommt, als die radikal diesseitige Epikurs. So ist das Weltbild dieser Periode, auch zur Zeit, in der die Mystik des Neuplatonismus dominiert, immer wieder bereit auch Elemente der Philosophien von Aristoteles und der Stoa in sich aufzunehmen, freilich zumeist nach einer gründlichen Uminterpretation, während der

483 {6} Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Berlin, II, S. 289.
484 {7} Ebd., S. 281.

interpretação teleológica das conexões ontológicas torna-se instrumento intelectual para constituir tanto a, por último, unidade do mundo, pela qual tudo tem de ser submisso à decisão teleológica de Deus, quanto para a particularidade da existência terrena dos seres humanos, que constitui um setor separado, especial, subordinado mas pleno de significado, central, no interior desse reino e a ele subordinado.

Apenas a filosofia de Epicuro interrompe essa direção de desenvolvimento. Nela, um materialismo crítico-desponderado destrói toda ontologia de dois-mundos. Também Epicuro põe o sentido da vida humana, o problema da moral, no ponto central de sua filosofia. Esta última se diferencia de todas até então em que o cosmos natural se defronta com os esforços humanos com perfeita indiferença, com uma legalidade própria (*Eigengesetzlichkeit*) não teleológica, com o que o ser humano pode e deve resolver as questões de sua vida exclusivamente em sua existência física neste mundo. A morte, o como do falecer, torna-se assim apenas uma questão puramente moral, exclusivamente humana. Nenhuma qualidade do cosmos é capaz de, aqui, dar uma orientação, muito menos um impulso que auxilie através da promessa de recompensa ou punição. »Não é possível«, diz Epicuro, »se livrar do medo por detrás das questões mais importantes da vida se não se está enterado do universo (*Weltalls*), mas se movimenta apenas em especulações de caráter mítico. Consequentemente não é possível, sem conhecimento da natureza, se alcançar os genuínos prazeres.«[485] Precisamente no mesmo sentido, sobre a vida e a morte: »O suposto mais pavoroso de todos os males, a morte, não tem para nós qualquer significado; pois enquanto ainda estamos aqui, a morte não está aqui; mas, se a morte aparece, do mesmo modo não estamos mais aqui.« [486] Lucrécio enaltece Epicuro por tal concepção de mundo como libertador dos seres humanos do medo, que é um necessário fenômeno decorrente da crença em deuses. Evidentemente a filosofia epicuriana não pôde desencadear qualquer efeito geral e duradouro. Já o ideal de sábio, para quem essa ética era dirigida, limitava seu efeito a uma elite moral-espiritual, mas a moral estoica, em muitos detalhes a ela aparentada é, todavia, apoiada por uma ontologia que vem muito mais amplamente ao encontro da »necessidade de redenção« da Antiguidade tardia do que aquela radicalmente terrena de Epicuro. É assim que a imagem de mundo desse período, mesmo no momento em que domina a mística dos neoplatônicos, está repetidamente pronta a acomodar mesmo elementos das filosofias de Aristóteles e dos estoicos, ainda que quase sempre após uma exaustiva reinterpretação, enquanto o

485 {6} Laêrtios: Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. Ed. UNIB, Brasília, 2008, p.317.
486 {7} Laêrtios: Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. Ed. UNIB, Brasília, 2008, p.313.

Epikureismus völlig isoliert bleibt und immer wieder als vulgärer Hedonismus verleumdet wird. Dies ist in Herrschaftszeiten des leidenschaftlichen religiösen Bedürfnisses stets das Schicksal einer radikal diesseitigen Ontologie.

Die Entstehung des Christentums spielt sich in diesem Milieu der sich auflösenden antiken Kultur ab, in der auch für die Philosophie die magisch-mystische Befriedigung der Erlösungsbedürfnisse das primäre Motiv bildet, in der massenhaft Sekten zur unmittelbaren Erfüllung solcher Wünsche der persönlichen Seelenrettung entstehen. Es ist hier nicht der Ort, weder die Frage zu untersuchen, warum das Christentum aus diesem Wettkampf religiöser Sekten sich sieghaft zur Weltreligion entwickeln konnte, noch die seiner inneren Wandlungen, die diesen Weg von Schritt zu Schritt begleiten, sowie deren Ursachen zu erhellen. Nur auf ein ontologisch entscheidendes Moment muß selbst in dieser höchst abgekürzten Darstellung hingewiesen werden: auf die Erwartung der Wiederkehr des auferstandenen Christus und auf die damit eng zusammenhängende Konzeption des als nah gedachten, persönlich zu erlebenden Weltendes. Denn damit entsteht aus dem religiösen Bedürfnis der Zeit eine ausgeprägte religiöse Ontologie, die das damals verbreitete, wenn auch wissenschaftlich noch so problematische Weltbild mit kühner Radikalität verwirft und die Objektivation der religiösen Sehnsucht, entstanden aus der Hoffnungslosigkeit eines diesseitigen Sinnes für das persönliche Leben, nicht nur bei den unterworfenen Juden, sondern im ganzen Reich, vor allem bei den Armen, als alleinige Wirklichkeit hinstellt. Damit wird allen bestehenden Auffassungen über die Welt, über die Stellung des Menchen in ihr der Fehdehandschuh hingeworfen. Jesus selbst hat noch bloß die jüdischen Schriftgelehrten bekämpft; Paulus, der das Christentum über die engen Schranken einer jüdischen Sekte hinausführt, betrachtet dennoch die von ihm verkündete Offenbarung als eine »Torheit für die Heiden«, die aber gerade als Torheit in der Offenbarung des Erlösers, seines Wiedererscheinens, seiner Kreuzigung, seiner Auferstehung die Garantie der allein echten Wirklichkeit besitzt, die, gerade als solche Torheit das Fundament einer echten religiösen Ontologie zu bilden berufen ist. Ihren krönenden Gipfelpunkt stellt das baldige Wiedererscheinen Christi: das jüngste Gericht, das Ende der bisherigen Wirklichkeit dar.

Die Parusie ist nicht erfolgt. Es ist aber sehr interessant für die innere Struktur der religiösen Ontologie, daß dieser Zusammenbruch der höchsten und zentralsten Offenbarung den christlichen Glauben nicht zu vernichten vermochte. (Auch in der späteren Theologie gehört Franz Overbeck zu den wenigen, die darin ein Ende des Christentums erblickten.) Es entstand — trotz der noch immer aufflammenden Verfolgungen eine wachsende Anpassung an das Reich, auch an seine gedankliche

epicurismo permanece completamente isolado e é repetidamente vilipendiado como hedonismo vulgar. Em períodos de domínio de fervorosas necessidades religiosas, esse é sempre o destino de uma ontologia radicalmente terrena.

O surgimento do cristianismo tem lugar nesse *milieu* da cultura antiga em dissolução, em que mesmo para a filosofia, a satisfação místico-mágica da necessidade de redenção constitui o motivo primário, em que surge um vasto número de seitas para a imediata satisfação de tais desejos de resgate da alma pessoal. Esse não é o lugar nem para examinar a questão de por que o cristianismo pôde se desenvolver em uma religião mundial, triunfando na competição religiosa com as seitas, nem das suas mudanças internas que passo a passo acompanham esse percurso, nem mesmo esclarecer as suas causas. Tem de ser indicado, nessa exposição altamente condensada, apenas um momento ontologicamente decisivo: a expectativa pelo retorno de Cristo ressuscitado e a concepção, a ele intimamente conectada, do fim do mundo, que se imagina próximo, a ser pessoalmente experimentado. Com isso, da necessidade religiosa da época, emerge, então, uma ontologia pronunciadamente religiosa que recusa com ousada radicalidade a imagem de mundo então disseminada, ainda que cientificamente tão problemática, e coloca, como única realidade, a objetivação do anseio religioso que se eleva da desesperançalidade de um sentido terreno para a vida pessoal, não apenas para os judeus oprimidos, mas em todo o império, antes de tudo para os pobres. Com isso são descartadas todas as visões correntes sobre o mundo, sobre a posição do ser humano nele. O próprio Jesus apenas combateu as doutrinas escritas judaicas; Paulo, que conduz o cristianismo para além dos estreitos limites de uma seita judaica, considerou ainda assim a revelação por ele anunciada como uma »loucura para os pagãos«, a qual, todavia, precisamente como loucura na revelação do Redentor, sua reaparição, sua crucificação, sua ressurreição, possui a garantia da única realidade autêntica a qual, precisamente como tal loucura, é convocada a formar o fundamento de uma autêntica ontologia religiosa. A iminente reaparição de Cristo fornece a coroação do clímax: o juízo final, o final da realidade até aqui.

A parúsia não aconteceu. Todavia, é muito interessante para a estrutura interna da ontologia religiosa que esse colapso da revelação mais elevada e mais central da crença cristã não foi capaz de destruí-la. (Mesmo na teologia posterior, Frans Overbeck faz parte dos poucos que nisso anteviu um fim do cristianismo). Houve — apesar das perseguições ainda inflamadas, uma crescente adaptação ao Império, mesmo à sua cultura

Kultur. Tertullian ist einer der wenigen, bei denen die kühne Herausforderung von Paulus noch ab und zu laut wird; die wichtigsten Versuche der Herstellung der Anfänge scheitern immer wieder als Ketzerei (auch bei Tertullian selbst), mit Origenes, Clemens von Alexandrien etc. wird immer mehr Neuplatonismus, Stoizismus in das christliche Weltbild eingebaut, bis schließlich unter Konstantin das Christentum zum organischen Bestandteil, zur ideologischen Hauptstütze des römischen Reichs wird.

Freilich darf nie außer acht bleiben, daß bei allen fundamentalen Veränderungen des ursprünglichen Weltbilds der Christenheit die Zweiweltenstruktur immer erhalten bleibt: eine teleologisch fundierte Konzeption von der Welt der Menschen, in der sich ihr Schicksal erfüllt, wo ihr Verhalten über Erlösung oder Verdammnis sich entscheidet und von der umfassenden, noch höher teleologischen, kosmisch-jenseitigen Welt Gottes, deren Sein die letzthinnige ontologische Garantie für die Unbezweifelbarkeit der Macht Gottes in der irdischen Wirklichkeit bildet; der Kosmos ist also ontologisches Fundament und sichtbares Objekt der Macht Gottes. Wie immer auch Theologie und die ihr damals hörige Philosophie die Hauptzüge und die Details eines solchen Weltbilds ausgelegt haben — und von Augustinus bis Thomas von Aquino gab es massenhaft abweichende Theorien — diese ontologische Basis konnten sich Religion und Kirche viele Jahrhunderte hindurch unversehrt bewahren; wie viele dogmatisch ontologische Schwierigkeiten auch die als reale Perspektive versunkene Parusie und die damit eng zusammenhängende Anpassung der christlichen Moral an die jeweils vorhandenen gesellschaftlichen und politischen Tatsächlichkeiten im Gegensatz zum ethischen Radikalismus von Jesus selbst verursacht haben. Da für das Leben der Menschen die Forderungen des Tages, d. h. der Gesellschaft, in der sie zu wirken haben, vor allem ausschlaggebend sind, wenn man von den Forderungen absieht, die eine als unausweichlich gegebene Perspektive der Zukunft ihnen stellt (das war anfangs die Parusie), mußten die Seinsprobleme des späten römischen Reichs, die der feudalen Gesellschaft auf ihren verschiedenen Stufen, den konkreten Gehalt jenes Endzweckes abgeben, woran der Aufbau der objektiven Ontologie der höheren Sphären orientiert sein mußte. Alles, was in der ursprünglichen Offenbarung diesen Forderungen und dem ihnen angemessenen ontologischen »Überbau« widersprach, mußte, wenn mit religiösem Anspruch ausgesprochen, zur Ketzerei führen und sie wurde als solche ausgerottet, wenn es nicht gelang, sie mit entsprechenden »Milderungen« den herrschenden Bedürfnissen anzupassen, wie es mit der Reformbewegung Franz von Assisis geschah.

Diese Entwicklung hat zur notwendigen Folge, daß die das normal-alltägliche und das wissenschaftliche Weltbild radikal verwerfende ursprüngliche Ontologie

intelectual. Tertuliano é um dos poucos entre os quais ainda se faz audível a audaz provocação de Paulo; as mais importantes tentativas de restauração dos inícios fracassam repetidamente como heresias (mesmo com o próprio Tertuliano); com Orígenes, Clemente de Alexandria, etc., incorpora-se cada vez mais o neoplatonismo, o estoicismo na imagem de mundo cristã, até que, finalmente, sob Constantino o cristianismo se tornou componente orgânico, em principal sustentáculo ideológico do Império Romano.

Claro, não se pode jamais negligenciar que, em que pesem todas as alterações fundamentais na imagem de mundo originária da cristandade, a estrutura de dois mundos sempre se manteve: uma concepção fundada teleologicamente do mundo dos seres humanos, em que seu destino se realiza, em que seu comportamento decide sua redenção ou sua danação, e a do mundo de Deus que a tudo abarca, ainda mais teleologicamente elevado, do além-cósmico, cujo ser forma a garantia ontológica última para a inquestionabilidade do poder de Deus na realidade terrena; o cosmos é, portanto, o fundamento ontológico e objeto visível do poder de Deus. Como sempre, também a teologia e a ela então subordinada filosofia interpretaram os traços principais e de detalhes de tal imagem de mundo — e de Agostinho a Tomás de Aquino houve um vasto número de teorias divergentes —, essa base ontológica, a religião e a igreja puderam manter por muitos séculos intacta; quantas dificuldades ontológicas dogmáticas foram também causadas pelo naufrágio da parúsia como perspectiva real e, pela adaptação intimamente conectada a isso da moral cristã às facticidades sociais e políticas a cada vez existentes, em oposição ao radicalismo ético do próprio Jesus. Já que, para a vida dos seres humanos, as exigências do dia, *i.e.*, a sociedade em que têm de agir, são sobretudo decisivas, quando se desconsideram as exigências postas por uma perspectiva de futuro inevitavelmente dado (como era no início a parúsia), os problemas ontológicos do Império Romano tardio, da sociedade feudal e seus diversos estágios, tinham de fornecer o teor concreto de todo propósito final para onde deveria ser orientada a estrutura da ontologia objetiva das esferas mais elevadas. Tudo o que na revelação originária contradissesse essas exigências, e a »superestrutura« ontológica a elas apropriada, se manifestado com pretensão religiosa teria de conduzir a heresias e era enquanto tal erradicado, se não se tivesse êxito na sua adaptação, com as correspondentes »atenuações«, às necessidades dominantes, como ocorreu com o movimento de reforma de Francisco de Assis.

Esse desenvolvimento tem por consequência necessária que a ontologia originária, a qual refutara radicalmente imagem de mundo cotidiano-normal e a científica,

immer stärker an aktueller Relevanz verlor, wenn sie auch nie ausgesprochen negiert sondern als dekorativer Hintergrund ständig heilig gehalten wurde. Darum entstehen immer wieder innerhalb der Kirche Ersatzparusien, so im Dritten Reich Joachim de Fiores, so — überwiegend irdisch-politisch — bei Dante, etc. Aber bei allen diesen Wandlungen blieben die wichtigsten Prinzipien der religiösen Ontologie unerschüttert: der teleologische Charakter des Kosmos und der geschichtlichen Entwicklung, der anthropozentrische (und darum notwendig geozentrische) Aufbau des Kosmos, der von Gottes — teleologisch ausgeübten — Allmacht regiert, aus dem irdischen Menschenleben ein transzendent behütetes, dem Menschen eigenes Zentrum des Weltalls macht. Wie immer sich diese Ontologie, infolge der Wandlung der gesellschaftlichen Umwelt, die die religiösen Bedürfnisse konkretisiert, sich verändern mag, solange es der Kirche möglich bleibt, diese wechselseitige Anpassung aneinander von Ontologie und gesellschaftlich evidenter, religiös garantierter Moral durchzusetzen, war an ihrer geistigen Macht nicht zu rütteln. Die in der Blütezeit und der beginnenden Krise entstehenden wissenschaftlichen Entdeckungen und die sie begleitenden philosophischen Einsicht konnten, mit größeren und geringeren Schwierigkeiten, in das herrschende ontologische System eingebaut werden; im äußersten Fall schuf die Lehre von der doppelten Wahrheit eine Art von intellektuellem Asyl für die Wissenschaft.

Erst mit den Entdeckungen von Kopernikus, Kepler und Galilei entstand für die Ontologie eine grundlegend neue Situation. Der wissenschaftliche Zusammenbruch des geozentrischen Weltsystems konnte zwar vorläufig mit allen Konsequenzen, als Ketzerei verdammt werden, ihre wissenschaftliche Geltung, ihre Wirkung auf die gesellschaftliche Praxis war mit solchen Mitteln nicht mehr aufzuhalten. Es ist sicher nicht Zufällig, daß diese ontologisch derart zentrale Beschaffenheit einer wissenschaftlichen Entdeckung mit der gesellschaftlichen Unmöglichkeit, ihre Konsequenzen mit welchen Mitteln immer zu unterdrücken zeitlich-historisch zusammenfällt. Jedenfalls bedeutet der hier — im Falle Galileis — ausgebrochene Konflikt eine Wandlung im Schicksal der religiösen Ontologie. Während auf früheren Stufen die doppelte Wahrheit zum Schutz der Entfaltung der Wissenschaft im Schatten der unerschütterbar scheinenden religiösen Ontologie erfunden wurde, rekurriert jetzt die Kirche, die offizielle religiöse Ideologie auf die doppelte Wahrheit, um das, was sie aus ihrer Ontologie nicht aufzugeben vermag, wenigstens vorübergehend zu retten. Diese Wendung wird allgemein mit dem Namen des Kardinals Bellarmin verknüpft. (Freilich vertraten auch andere einen ähnlichen Standpunkt.) Die Frage wurde in der Wissenschaftsgeschichte immer wieder erörtert. Brecht läßt in seinem Galilei-Drama den Kardinal

perdesse sempre mais intensamente sua relevância atual, mesmo se nunca expressamente negada e, ao contrário, seja continuamente mantida como sagrado pano de fundo decorativo. Por isso é que surgem continuamente no interior da igreja parúsias substitutivas, como no Terceiro Reino de Joaquim de Fiore e como — predominantemente político-terreno — em Dante, etc. Contudo, mesmo com todas essas mudanças, os princípios mais importantes da ontologia religiosa permaneceram inabalados: o caráter teleológico do cosmos e do desenvolvimento histórico, a estrutura antropocêntrica (e por isso necessariamente geocêntrica), regida pela onipotência de Deus — teleologicamente exercida —, faz da vida humana terrena, transcendentemente protegida dos próprios seres humanos, o centro do universo. Por mais que essa ontologia possa transformar-se como consequência da mudança do mundo ambiente social que concretizam as necessidades religiosas, enquanto permaneceu para a Igreja possível levar a cabo essa adaptação recíproca entre ontologia e uma moral socialmente evidente, religiosamente garantida, seu poder espiritual não foi abalado. Os discernimentos científicos que surgiram no período do florescimento e início da crise, e as visões filosóficas que as acompanhavam, puderam ser incorporadas com maior ou menor dificuldade ao sistema ontológico dominante; em caso extremo, a doutrina da dupla verdade criava uma espécie de asilo intelectual para a ciência.

Apenas com as descobertas de Copérnico, Kepler e Galileu surgiu para a ontologia uma situação fundamentalmente nova. O colapso científico do sistema geocêntrico do mundo, provisoriamente, de fato pôde, com todas as suas consequências, ser condenado como heresia, contudo, sua validade científica, seu efeito na práxis social não podiam mais ser contidos por tais meios. Certamente não é casual que uma tal qualidade ontologicamente central de uma descoberta científica coincida histórico-temporalmente com a impossibilidade social de para sempre suprimir suas consequências por tais meios. Em todo o caso o conflito aqui — no caso de Galileu — explosivo significa uma mudança no destino da ontologia religiosa. Enquanto, em patamares anteriores, a dupla verdade servia de proteção ao desenvolvimento da ciência à sombra da aparentemente inabalável ontologia religiosa, agora a igreja recorre à ideologia religiosa oficial da dupla verdade para ser capaz de salvar, ao menos temporariamente, o que não podia conceder de sua ontologia. Essa virada é em geral associada com o nome do Cardeal Belarmino. (Todavia, outros também advogaram pontos de vista semelhantes.) A questão foi seguidamente discutida na história da ciência. Brecht, em seu drama sobre Galileu, fez o Cardeal

Bellarmin die neue Fassung dendoppelten Wahrheit klar und zynisch so aussprechen: »Gehen wir mit der Zeit, Barberini. Wenn Sternkarten, die sich auf eine neue Hypothese stützen, unsern Seeleuten die Navigation erleichtern, mögen sie die Karten benutzen. Uns mißfallen nur Lehren, welche die Schrift falsch machen.«[487] Vom Standpunkt der Ehrlichkeit im Erkennenwollen der Wirklichkeit hat die doppelte Wahrheit immer etwas von einer zynischen Stellungnahme an sich. Dieser Charakter steigert sich noch, wenn es sich nicht darum handelt, einer sonst unterdrückten oder zum Ausgerottetsein verurteilten Erkenntnis ein wenig Spielraum zu schaffen, sondern darum, die offiziell unberührte Geltung einer Ontologie mit ihrer Hilfe organisatorisch aufrechtzuerhalten. Dieser Zynismus drückt aber die instinktiv richtige Erkenntnis der neuen Lage seitens der Kirche angemessen aus: für die neu aufkommende herrschende Klasse, für die Bourgeoisie war die unbeschränkte Entwicklung der Wissenschaften, vor allem der Naturwissenschaften eine Lebensfrage. Sie hätte also sich mit einem Beschluß der Kirche, daß die neu erworbenen Kenntnisse nicht zu einer besseren Beherrschung der Natur kräfte ausgenützt werden dürfen, nie abgefunden. Die Stellungnahme zur wirklichen Objektivität, zu der Frage, ob die Wahrheiten der Naturwissenschaften die objektive Wirklichkeit tatsächlich abbilden oder nur ihre praktische Manipulation ermöglichen, beherrscht deshalb die bürgerliche Philosophie seit Bellarmins Tagen bis heute und bestimmt ihre Position in sämtlichen ontologischen Problemen.

Selbstverständlich konnte der Bellarminsche Kompromiß die weltanschauliche Wirkung des Bruches mit der kosmischen, ontologischen Sonderstellung der Erde nie völlig aufhalten. Daß zur Zeit einer noch in voller Gewalt dastehenden Kirche sich manche Wissenschaftler und Philosophen zu einer Äsopischen Sprache über solche Komplexe veranlaßt sahen, ändert an der welthistorischen Linie nichts. Diese besteht aus dem unaufhaltsamen Vordringen der neuen naturwissenschaftlich fundierten Ontologie. Wie sie auf gläubige Christen einwirkt, wird am deutlichsten in der Philosophie Pascals sichtbar. Ihr Grundgefühl der kosmischen Verlassenheit des Menchen, die Notwendigkeit, alle Kategorien des innerlich christlichen Menschenlebens nicht mehr aus einem Weltbild der kosmischen Geborgenheit gewinnen zu können, sondern bloß aus einer neuen Logik des menschlichen Aufsichselbstgestelltseins, einer Logik des Herzens, wie Pascal sagt, zeigt, wie tief die neue Ontologie des Denkens durchdrungen hat. In der bürgerlichen Philosophie geht in steigendem Maße eine Polarisation vor sich. Einerseits entstehen von Hobbes bis Helvetius, von Spinoza bis Diderot Richtungen, die das gesamte Erbe der Renaissance anzutreten und weiterzkubilden, die die

487 {8} B. Brecht: Stücke VIII, Berlin 1957, S. 94.

Belarmino articular clara e cinicamente a nova versão da dupla verdade: »Vamos nos adequar aos tempos, Barberini. Quando novas cartas astronômicas, baseadas em novas hipóteses, facilitarem a navegação de nossos marinheiros, eles devem usá-las. A nós desagradam apenas as teorias que falsificam a Escritura.«[488]. Do ponto de vista da honestidade em querer reconhecer a realidade, a dupla verdade sempre teve, em si, algo de uma postura cínica. Este caráter se intensifica ao não se tratar de criar um pequeno espaço de manobra a um conhecimento de outro modo reprimido ou condenado a ser extirpado, mas, com sua ajuda, de organizadamente perpetuar intocada a validade oficial de uma ontologia. Esse cinismo, todavia, expressa adequadamente o instintivamente correto conhecimento da nova situação por parte da igreja: para a nova classe dominante em ascensão, para a burguesia, o desenvolvimento ilimitado das ciências, antes de tudo das ciências da natureza, era uma questão vital. Ela jamais teria, por isso, concordado com uma resolução da igreja de que os novos conhecimentos conquistados não deveriam ser utilizados para melhor domínio das forças da natureza. A tomada de posição para com a objetividade real, para com a questão de se as verdades das ciências naturais de fato representam a realidade objetiva ou se apenas possibilitam sua manipulação prática, domina por isso a filosofia burguesa desde os dias de Belarmino até hoje e determina sua posição no conjunto dos problemas ontológicos.

Obviamente, o compromisso belarminiano jamais pôde interromper completamente o efeito na concepção de mundo do colapso da posição cósmica, ontológica, especial da Terra. Que, à época em que a igreja ainda se postava com toda força, muitos cientistas e filósofos enxergassem motivos para uma linguagem esópica sobre tais complexos, nada altera na linha histórico-mundial. Esta consiste no avanço inexorável da nova ontologia fundada nas ciências da natureza. Como afeta os cristãos devotados, torna-se o mais nitidamente evidente na filosofia de Pascal. Sua fundamental sensação da solidão cósmica do ser humano, a necessidade de poder conquistar todas as categorias do interior da vida humana cristã não mais a partir da segurança cósmica de uma imagem de mundo, mas meramente a partir de uma nova lógica do ser-posto-sobre-si-próprio humano, uma lógica do coração, como diz Pascal, mostra o quão profundamente a nova ontologia se impôs ao pensamento. Na filosofia burguesa avança, em medida que se intensifica, uma polarização por si. Por um lado, emergem linhas de pensamento que, de Hobbes a Helvétius, de Espinosa a Diderot, participam e desenvolvem a herança como um todo do Renascimento, que conduzem com consistência, até o fim, a

488 {8} B. Brecht: Vida de Galileu. Teatro Completo, vol. 6. Paz e Terra, São Paulo, 1991, p.111.

neue Ontologie — immer verstärkt durch weitere Errungenschaften der Wissenschaft — konsequent zu Ende zu führen bestrebt sind. Andererseits treten, auch unter dem Eindruck der großen Weltereignisse, bedeutende und einflußreiche Denker auf, die den Bellarminschen kirchenpolitischen Zynismus erkenntnis theoretische Begründungen geben wollen. Es genügt — bei aller Verschiedenheit selbst in prinzipiellen Fragen — auf Berkeley und Kant hinzuweisen. Das Gemeinsame im Wesen der Bestrebungen beider ist, erkenntnistheoretisch nach zuweisen, daß unseren Erkenntnissen über die materielle Welt keine ontologische Bedeutung zugesprochen werden kann. Ob nun diese erkenntnistheoretischen Tendenzen darauf hinauslaufen, der Religion, so wie sie eben ist, ihre alten Rechte auf Bestimmen der Ontologie wiederzugeben (Berkeley unter dem Einfluß des Klassenkompromisses in der »glorreichen Revolution«) oder, bereits von der Aufklärung und der französischen Revolution beeinflußt bloß einer »Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft« zuzustreben, kommt für unsere Probleme letzten Endes aufs gleiche hinaus. In beiden Fällen wird das — Einzelwissenschaftliche — Funktionieren der Naturerkenntnis in ihrer praktisch immanenten Objektivität erkenntnistheoretisch unberührt gelassen, bei einer — ebenfalls erkenntnistheoretischen — Ablehnung einer jeden »Ontologisierung« ihrer Ergebnisse, einer jeden Anerkennung der Existenz von Gegenständen an sich, unabhängig vom erkennenden Bewußtsein; wobei es wieder vom Stand punkt unseres Problems gleichgültig ist, ob von einem real menschlichen oder von einem »Bewußtsein überhaupt« die Rede ist.

Die Philosophie des 19. Jahrhunderts ist von diesen Auffassungen beherrscht. Der kurze Anlauf zur Erneuerung des philosophischen Materialismus in der bürgerlichen Welt, vor allem unter dem Einfluß der bahnbrechenden Entdeckungen Darwins, die in bezug auf die Entstehung der Menschen ebenso einer neuen Ontologie zuschreiten, wie seinerzeit der Heliozentrismus, bleibt eine Episode, vor allem deshalb, weil die bürgerliche Philosophie nicht mehr die Universalität und den Schwung eines Hobbes oder Diderot aufbringen kann (Den Marxismus werden wir in einem eigenen Kapitel behandeln.) Die herrschenden Richtungen der bürgerlichen Philosophie bleiben dem Bellarminschen Kompromiß treu, ja vertiefen ihn in der Richtung einer reinen, entschieden antiontologisch eingestellten Erkenntnistheorie; man denke daran, wie das Kantsche Ding an sich immer energischer von den Neukantianern aus der Erkenntnistheorie ausgeschieden wurde, denn nicht einmal eine prinzipiell unerkennbare ontologische Wirklichkeit durfte anerkannt werden.

Ebenso verblaßte aber in der zu rettenden religiösen Wirklichkeit der ontologische Gehalt. Schleiermacher war es, bei dem diese Tendenz ihre erste entscheiden-

nova ontologia — sempre reforçada pelas seguidas realizações da ciência. Por outro lado, aparecem, mesmo sob o impacto dos grandes acontecimentos mundiais, pensadores significativos e influentes que querem dar fundamento teórico e gnosiológico ao cinismo belarminiano da política da igreja. Basta indicar — por todas dissimilaridades mesmo em questões de princípio — Berkeley e Kant. O comum na essência dos esforços de ambos é assinalar, gnosiologicamente, que não pode ser atribuído aos nossos conhecimentos sobre o mundo material qualquer significado ontológico. Para nosso problema, por último, é o mesmo se, então, essas tendências gnosiológicas terminam por devolver à religião, como ela de fato é, o seu antigo direito de determinar a ontologia (Berkeley sob a influência do compromisso de classes da »Revolução Gloriosa«) ou se, já sob a influência do Iluminismo e da Revolução Francesa, visa-se meramente a uma »religião no interior dos limites da razão pura«. Em ambos os casos — à maneira da ciência singular — é deixado gnosiologicamente intocado o funcionamento do conhecimento da natureza em sua imanente objetividade prática, por uma recusa — do mesmo modo gnosiológica — de toda »ontologização« de seus resultados, de todo reconhecimento da existência dos objetos em si, independente da consciência cognoscente; com o que novamente, do ponto de vista do nosso problema, é o mesmo se é falado de uma consciência humana real ou de uma »consciência em geral«.

A filosofia do século 19 é dominada por essas visões. O breve impulso à renovação do materialismo filosófico no mundo burguês, antes de tudo sob a influência das descobertas pioneiras em relação ao surgimento do ser humano de Darwin, que caminhavam para uma nova ontologia, permaneceu um episódio — tal como, em sua época, o heliocentrismo — acima de tudo porque a filosofia burguesa não pode mais se elevar à universalidade ao ímpeto de um Hobbes ou Diderot. (Do marxismo, trataremos em um capítulo próprio.) As direções dominantes na filosofia burguesa permaneceram leais ao compromisso belarminiano, mesmo o aprofundaram na direção de uma gnosiologia pura, resolutamente antiontologicamente orientada; pense-se como a coisa em si kantiana é excluída cada vez mais energicamente pelos neokantianos da gnosiologia, pois nem sequer uma realidade ontológica por princípio inconhecível pode ser reconhecida.

Da mesma maneira, contudo, desvaneceu também o teor ontológico da realidade religiosa a ser resgatada. Schleiermacher foi, nesta tendência, a sua primeira forma decisiva

de und ein Jahrhundert lang einflußreichste Gestalt erhielt. Es kommt hier nicht darauf an, daß er später recht viel theologisches Wasser in den feurig-thermidorianischen Wein der »Reden über die Religion« goß; denn man darf nicht vergessen, daß ihr Verfasser auch der der »Vertrauten Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde« war. In diesem ersten theologischen Manifest der neuen Richtung verwandelt sich die Religion in ein rein subjektives Gefühl, in das der schlechthinnigen Abhängigkeit des Menchen von — anonym gewordenen, subjektiv beliebig auffaßbaren und gestaltbaren — kosmischen Mächten. Schleiermacher leugnet leidenschaftlich, daß die Lehren einer wirklichen Religion irgendeiner Physik oder Psychologie widersprechen könnten. Das Wunder ist nichts anderes, als die Objektivation der Verwunderung einem Phänomen des Lebens gegenüber; je religiöser man sei, desto mehr Wunder sehe man überall. Auch die Offenbarung erhält eine rein subjektive Gestalt, die jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums in sich begreifen kann. Damit wird, gerade vom Standpunkt dieser neuen, gereinigten Religiosität die Vielheit der Religionen als etwas notwendiges und unvermeidliches aufgefaßt, ja, nichts könne einen Menschen daran hindern, eine Religion seiner eigenen Natur und seinem Sinn gemäß auszubilden.[489] Diese radikale Vernichtung einer jeden dogmatisch verpflichtenden Ontologie auf dem Gebiet der Religion ist — objektiv historisch gesehen — nicht nur das prinzipielle Aufheben eines jeden möglichen Widerspruchs zwischen Religion und Wissenschaft oder Philosophie, sondern zugleich eine Aufhebung der Religion als objektiv verbindlichem Gebilde.

Das hat schon in den Anfängen seiner Jenaer Periode Hegel, der übrigens »Reden über die Religion« ironisch ablehnte, wahrscheinlich noch vor ihrer Kenntnisnahme klar erkannt. Er sah schon in der Annäherung der Religionen aneinander, die in unseren Tagen als ökumenische Bewegungen zu einer Zentralfrage der religiösen Welt geworden ist, eine solche Tendenz. »*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.«[490] Wie diese Entwicklung im 19. Jahrhundert vor sich ging, haben wir hier nicht zu untersuchen. Sicher ist, daß der Einfluß des späteren, viel gemäßigteren, viel theologischeren Schleiermachers bis zu Harnack und Troeltsch reicht. Dagegen wird sein ursprünglicher Radikalismus zur Zeit der Jahrhundertwende im Zusammenhang

489 {9}Schleiermacher: Über die Religion, ausgew. W. IV, Leipzig 1911, S. 280-281, 355, 360.
490 {10}K. Rosenkranz: G. W. F. Hegel's Leben, Berlin 1844, S. 537-538.

e a mais influente por um século. Não importa que mais tarde tenha apropriadamente vertido muita água teológica no vinho termidoriano-apaixonado de »Discursos sobre a religião«; pois não se pode esquecer que seu autor foi também o autor de »Cartas confidenciais sobre Lucinda, de Friedrich Schlegel«. Nesse primeiro manifesto teológico da nova direção, a religião se transforma em puro sentimento subjetivo da absoluta dependência do ser humano de potências cósmicas — tornadas anônimas, subjetiva e arbitrariamente interpretáveis e configuráveis. Schleiermacher nega apaixonadamente que as doutrinas de uma religião real pudessem contradizer de algum modo a física ou a psicologia. O milagre não é outra coisa senão a objetivação da admiração ante um fenômeno da vida, quanto mais religioso se seja, quanto mais milagres se veem por toda parte. Também a revelação recebe uma forma puramente subjetiva, que pode em si conceber toda concepção originária e nova do universo. Com isso, precisamente do ponto de vista dessa nova, purificada, religiosidade, a multiplicidade das religiões era compreendida como algo necessário e inevitável, já que nada poderia impedir um ser humano de moldar uma religião de acordo com sua própria natureza e seu sentido.[491] Essa radical aniquilação de toda ontologia dogmática obrigatória na esfera da religião é — vista historicamente, objetivamente — não apenas o superar por princípio de toda possível contradição entre religião e ciência ou filosofia, mas também a superação da religião enquanto produto (*Gebilde*) objetivamente compulsório.

Já no início do seu período em Iena, Hegel, além disso, refuta ironicamente os »Discursos sobre a religião« provavelmente antes de ter claramente o apreciado. Ele enxergou uma tal tendência já na aproximação recíproca das religiões, o que, em nossos dias, tornou-se, enquanto o movimento ecumênico, uma das questões centrais do mundo religioso. »*Um partido é, pois,* quando ela se desagrega em si mesmo. Assim se dá com o protestantismo, cujas diferenças se quer agora fazer coincidir em tentativas unionistas - uma prova de que ele não existe mais. Porque é na desagregação que a diferença interna se constitui como realidade. Com o surgimento do protestantismo haviam cessado todos os cismas do catolicismo.«[492] Como, no século 19, esse desenvolvimento caminha por si próprio, não examinaremos aqui. Certo, é que a influência do Schleiermacher tardio, muito moderado, muito mais teológico, alcança até Harnack e Troeltsch. Em troca, seu radicalismo originário, no período da mudança de século, é entusiasticamente recebido pela filosofia em conexão

491 Schleiermacher, Über die Religion (Leipzig, 1911, Ausgewählte Werke, v. IV), p.280-1, 355, 360.
492 {10} K. Rosenkranz: G. W. F. Hegel's Leben (Berlin 1844), p.537-538. {Nota da tradução} Duayer (p.41) introduziu aqui um novo parágrafo, não encontrado nos manuscritos (p.21), nem em Benseler, nem em Scarponi (p.19).

mit einem allgemeinen Neuaufkommen romantischer Gedanken von der Philosophie begeistert aufgenommen. Wenn z. B. Simmel schreibt: »Die Beziehung des pietätvollen Kindes zu seinen Eltern; des enthusiastischen Patrioten zu seinem Vaterland oder des ebenso gestimmten Kosmopoliten zur Menschheit; die Beziehung des Arbeiters zu seiner sich emporringenden Klasse oder des adelsstolzen Feudalen zu seinem Stand; die Beziehung des Unterworfenen zu seinem Beherrscher, unter dessen Suggestion er steht, oder des rechten Soldaten zu seiner Armee — alle diese Verhältnisse mit so unendlich mannigfaltigem Inhalt können doch, auf die Form ihrer psychischen Seite hin angesehen, einen gemeinsamen Ton haben, den man als religiös bezeichnen muß«[493], so ist darin die geradlinige Fortsetzung der »Reden« unmittelbar evident. Die für die Zukunft wichtigste Nachwirkung der von den ontologischen Traditionen losgerissenen Religionsauffassung, die Kierkegaardsche kann hier nur erwähnt werden; ihre unmittelbare internationale Wirkung ist bei den Zeitgenossen eher gering, ihre nähere Einschätzung ist also erst für unser Jahrhundert ein wichtiges Problem geworden.

Für die »profane« Philosophie haben wir bereits die entscheidende Tendenz hervorgehoben: die ausschließliche Herrschaft der Erkenntnistheorie, die immer entschiedenere und raffiniertere Entfernung aller ontologischen Probleme aus dem ereich der Philosophie. Die bereits erwähnte Einstellung der Neukantianer zu der Frage des Dinges an sich trifft sich an der Jahrhundertwende mit dem starken Aufkommen eines neu gearteten Positivismus. Es handelt sich dabei um eine internationale Bewegung. So sehr die Wirkung des Neukantianismus auch in den Philosophien außerhalb Deutschlands sichtbar ist, wird ihre Ubiquität vom Positivismus weit übertroffen. Für unser Problem ist dabei vor allem wichtig, daß die verschiedenen Richtungen dieser Tendenz (Empiriokritizismus, Pragmatismus etc.) den im Neukantianismus noch immer vorherrschenden objektiven Wahrheitswert der Erkenntnis, der sich freilich auch bei ihm nicht auf die an sich seiende Wirklichkeit bezieht, immer resoluter beiseiteschieben und die Wahrheit durch praktisch-unmittelbare Zielsetzungen zu ersetzen versuchen. Den Ersatz der Wirklichkeitserkenntnis durch eine Manipulation der in der unmittelbaren Praxis unerläßlichen Objekte geht hier über den Neukantianismus hinaus, obwohl freilich das Denken einzelner Neukantianer — es genügt hier bloß Vaihinger zu erwähnen — spontan in dieser Richtung läuft. Ebenso evident sind die erkenntnistheoretischen Konvergenzen zwischen Bergson, der eine neue Metaphysik erstrebt, und dem Pragmatismus, zwischen der Erkenntnistheorie Nietzsches und dem zeitgenössischen Positivismus. Man kann also getrost, ohne

493 {11} G. Simmel: Die Religion, Frankfurt am Main 1906, S. 28-29.

com um novo advento geral das noções românticas. Quando, p. ex., Simmel escreve: »A relação do filho piedoso com seus pais, do patriota entusiasmado com sua pátria ou, com o mesmo ânimo, do cosmopolita com a humanidade; a relação do trabalhador com sua classe em luta para ascender ou do orgulhoso nobre feudal com sua classe; a relação do subjugado com seu dominador, sob cuja instigação se encontra, ou do verdadeiro soldado com seu exército - todas essas condições com um conteúdo tão variado poderiam possuir, contudo, consideradas segundo a forma de seu aspecto psíquico, algo em comum que se deve qualificar como religioso«[494] é, portanto, imediatamente evidente que é uma continuação linear dos »Discursos«.[495] O efeito posterior mais importante para o futuro da visão religiosa destacada das tradições ontológicas, a kierkegaardiana, apenas pode ser aqui mencionada; seu impacto internacional imediato entre os contemporâneos é um tanto quanto pequeno; sua avaliação mais aprofundada apenas para nosso século se tornou um problema importante.

Para a filosofia »profana«, já sublinhamos a tendência decisiva: o domínio exclusivo da gnosiologia, a remoção sempre mais decisiva e refinada de todos os problemas ontológicos da esfera da filosofia. A atitude, já mencionada dos neokantianos para com a questão da coisa em si, vai de encontro, na virada do século, ao forte advento de um novo tipo de positivismo. Trata-se, nisto, de um movimento internacional. Por mais que seja visível o efeito do neokantismo mesmo na filosofia fora da Alemanha, sua ubiquidade foi amplamente ultrapassada pelo positivismo. Para nosso problema é antes de tudo importante que as diferentes correntes dessa tendência (empiriocriticismo, pragmatismo, etc.) coloquem sempre mais resolutamente de lado o verdadeiro valor da verdade do conhecimento, — no neokantismo ainda predominante, ainda que, claro, também ele não se refira à realidade em si existente — e tentem substituir a verdade pelas posições de finalidade imediato-práticas. O substituir do conhecimento da realidade por uma manipulação dos objetos, imperativo à práxis imediata, aqui conduz para além do neokantismo, embora, claro, o pensamento de neokantianos isolados — é suficiente aqui citar Vaihinger — corra espontaneamente nessa direção. Igualmente evidente são as convergências gnosiológicas entre Bergson, que visa uma nova metafísica, e o pragmatismo, entre a gnosiologia de Nietzsche e o positivismo de seu tempo. Pode-se, portanto, tranquilamente

494 {11} G. Simmel: Die Religion, (Frankfurt, 1906) p.28-29.

495 {Nota da tradução} Duayer (p.42) introduziu aqui um novo parágrafo, não encontrado nos manuscritos (p.21), nem em Benseler, nem em Scarponi (p.20).

Rücksicht auf die verschiedenen Nuancen, die oft heftige Kontroversen hervorrufen, von einer generellen Tendenz der Zeit sprechen, die letzten Endes die endgültige Elimination aller objektiven Wahrheitskriterien erstrebt und sie durch Verfahren zu ersetzen versucht, die eine ungehinderte, richtig funktionierende Manipulation mit den praktisch wichtigen Tatsachen ermöglichen. Natürlich gibt es fortwährend auch Gegentendenzen, wir haben ja soeben auf Nietzsche und Bergson Bezug genommen, die mit dem Anspruch auftraten, eine Metaphysik zu begründen. Gerade in diesen Fällen wird es deutlich, wie intime Zusammenhänge die scheinbaren Extreme der gegenwärtigen Philosophie verbinden. Nietzsche und Bergson wollten und meinten eine neue Metaphysik begründen zu können, inmitten des modernen Relativismus die »letzten Tatsachen« der Wirklichkeit aufzuzeigen und damit — der Terminus ist ihnen fremd, aber das subjektiv Gemeinte doch dasselbe — zu einer neuen Ontologie zu gelangen. Diese bleibt aber, objektiv, in den Rahmen des erkenntnistheoretischen Positivismus eingeschlossen, und ist, objektiv, nichts weiter als ein pathetisches Aussprechen des extremen, aber inneren Gegenpols zum Positivismus: die Problematik jener durch die positivistische Manipulation abstrakt und heimatlos gemachte Subjektivität, die in der Wirklichkeit keinen Ort zum Selbstausdruck zu finden imstande ist, obwohl sie — gerade in ihrer Gegensätzlichkeit — untrennbar mit der manipulierten Welt verknüpft ist.

Damit ist zugleich der Zusammenhang des Positivismus mit der zeitgenössischen religiösen Welt aufgedeckt: im Positivismus findet die moderne Religiosität die Philosophie, die ihre Konzeption von Gott und Welt mit dem modernsten, wissenschaftlichsten Denken verbinden kann. Diese Zusammengehörigkeit bricht nicht nur dort durch, wo Duhem den Standpunkt Bellarmins wissenschaftlich korrekter findet als den Galileis, nicht nur im radikalen Konventionalismus Poincars, nicht nur darin, daß aus dem Pragmatismus von James eine Theorie der modernen — antiontologischen, zu nichts verpflichtenden — Religion herauswächst, sondern auch darin, daß ein Teil der russischen Marxisten sich dem Positivismus von Avenarius und Mach zuwendet, ein so geistvoller Denker wie Lunatscharski alsbald zum »Gottsucher« wird. Mit der Weltkrise, die der Ausbruch des Krieges von 1914 einleitet, erscheinen alle diese Probleme auf einer höheren Ebene; sie sind nicht mehr Ausdrucksformen von oft latent bleibenden ideologischen Gegensätzen, sondern offene Ausdrucks formen eines allgemein und dauernd krisenhaftgewordenen Weltzustandes.

falar, sem consideração das diferentes nuances que com frequência causaram veementes controvérsias, de uma tendência geral da época que visa, por último, a definitiva eliminação de todos os critérios objetivos de verdade e tenta substituí-los por procedimentos que tornem possível uma manipulação desimpedida, que funcione corretamente com os fatos praticamente importantes. Naturalmente, há também constantes contratendências, como há pouco nos referimos a Nietzsche e Bergson, que colocam a demanda de fundamentar uma metafísica. Precisamente nesses casos torna-se nítido quão íntimas conexões enlaçam os aparentes extremos da filosofia atual. Nietzsche e Bergson queriam e pensavam poder fundar uma nova metafísica, demonstrar, em meio ao relativismo moderno, os »fatos últimos« da realidade e, com isso, — o termo é a eles estranho, mas o subjetivamente pensado é o mesmo — alcançar uma nova ontologia. Esta, todavia, permaneceu objetivamente encerrada na moldura do positivismo gnosiológico, e é contudo, objetivamente, nada mais que uma patética expressão dos polos extremos opostos, contudo internos, do positivismo: a problemática daquela subjetividade tornada abstrata e sem moradia, que não é capaz de encontrar na realidade nenhum lugar para exprimir a si mesma, embora — precisamente em sua opositividade — esteja incindivelmente enlaçada ao mundo manipulado.

Com isto é desvelada, ao mesmo tempo, a conexão do positivismo com o mundo religioso contemporâneo: no positivismo, a moderna religiosidade encontra a filosofia, na qual sua concepção de Deus e do mundo pode se vincular aos pensamentos os mais modernos, os mais científicos. Essa conexidade irrompe não apenas quando Duhem avalia o ponto de vista de Belarmino como cientificamente mais correto que o de Galileu, não apenas no radical convencionalismo de Poincaré, não apenas porque do pragmatismo de James brota uma teoria da moderna religião — antiontológica, que a nada obriga —, mas também porque uma parte dos marxistas russos se volta ao positivismo de Avenarius e Mach, porque um pensador tão brilhante quanto Lunatcharski se converte em »aquele que busca a Deus«. Com a crise mundial, iniciada com o irromper da guerra de 1914, todos esses problemas aparecem em um patamar mais elevado; não são mais apenas formas de expressão de contrastes ideológicos que, com frequência, permanecem latentes, mas formas abertas de expressão de uma, que se tornou em geral e duradoura, situação mundial lançada em crise.

I. KAPITEL

Neopositivismus und Existentialismus

»Wie es aber eine leere Breite gibt,
so auch eine leere Tiefe.«
Hegel: Phänomenologie

1. Neopositivismus

Es kann hier natürlich keine Rede von einem Versuch sein, diese so vielfältige und vielgestaltige Krise auch nur andeutend darzustellen. Schon ihre gesellschaftlichen Gründe erscheinen als außerordentlich divergent, und selbst wenn einheitliche Quellen unterhalb dieser Heterogenität der Oberfläche aufgedeckt werden können, wird damit die — freilich relative, aber auch in dieser Relativität höchst wichtige — Eigenart und Selbständigkeit der verschiedenen Sphären nicht aufgehoben. Wir können deshalb in diesem Zusammenhang nur die wesentlichsten äußeren wie inneren Komponenten der in ihrem philosophischen Wesen letzten Endes widerspruchsvoll einheitlichen Krise aufzählen, ohne bei den Einzelbetrachtungen detailliert darauf eingehen zu können, welche Komponente jeweils den Charakter des übergreifenden Moments für sich zu beanspruchen berechtigt scheint. Natürlich stehen dabei die beiden Weltkriege, die russische Revolution von 1917, der Faschismus, die Stalinsche Entwicklung des Sozialismus in der Sowjetunion, der kalte Krieg und die Periode der Atomangst im Vordergrund. Es wäre aber eine unerlaubte Einseitigkeit dabei außer acht zu lassen, daß die Ökonomie des Kapitalismus in dieser Periode wichtige Veränderungen durchgemacht hat, teilweise infolge einer qualitativ bedeutsamen Steigerung im Beherrschen der Natur und im engsten Zusammenhang damit der ungeahnten Erhöhung der Produktivität der Arbeit, teilweise infolge neuer Organisationsformen, die nicht nur die Produktion zu vervollkommen, sondern auch die Konsumtion kapitalistisch zu regeln berufen sind. Man darf nämlich nicht vergessen, daß die Durchkapitalisierung der Konsumtionsmittelindustrie (und der sogenannten Dienste), das Ergebnis des letzten Dreivierteljahrhunderts ist. Dadurch entsteht die ökonomische Notwendigkeit einer immer raffinierteren Manipulation des Marktes, die weder zur Zeit des Freihandels noch zu der des anfänglichen Monopolkapitalismus bekannt war. Parallel damit— im Faschismus und im Kampf gegen ihn — entstehen neue Methoden der Manipulation des politischen und gesellschaftlichen Lebens, die tief bis ins individuelle Leben eingreifen und — in fruchtbarer Wechselwirkung mit der eben erwähnten ökonomischen Manipula-

I. CAPÍTULO

Neopositivismo e existencialismo

»Tal qual há uma extensão vazia,
há também uma profundidade vazia«.
Hegel, Fenomenologia.

1. Neopositivismo

Aqui, naturalmente, não pode ser falado sequer da tentativa de descrever, ainda que apenas em esboço, essa multifacetada e multiforme crise. Mesmo seus fundamentos sociais aparecem como extremamente divergentes e, até quando fontes unitárias sob essa heterogeneidade da superfície poderiam ser desveladas, não eram com isso superadas a peculiaridade e a independência — certamente relativas, mas mesmo nessa relatividade, altamente importantes — das diferentes esferas. Podemos, por isso, nessa conexão, apenas enumerar os componentes essenciais internos e externos dessa crise filosófica em sua essência, por último plena de contradição e unitária, sem podermos nos interessar no detalhar de considerações singulares, em qual componente no momento parece legitimamente reclamar para si o momento predominante. Naturalmente, em primeiro plano, estão as duas guerras mundiais, a Revolução Russa de 1917, o fascismo, o desenvolvimento estalinista do socialismo na União Soviética, a Guerra Fria e o período do terror atômico. Seria, todavia, uma unilateralidade inadmissível ignorar que a economia do capitalismo passou nesse período por alterações importantes, em parte consequência de uma qualitativamente significativa intensificação no domínio da natureza e, em estreita conexão com isso, o inimaginável aumento da produtividade do trabalho, em parte consequência das novas formas de organização, que são convocadas não apenas para aperfeiçoar a produção, mas também a regular capitalisticamente o consumo. Ou seja, não se pode esquecer que a plena capitalização da indústria dos meios de consumo (e dos assim denominados serviços) é o resultado dos últimos três quartos de século. Com isto emerge a necessidade econômica, ainda desconhecida tanto na época do livre comércio quanto nos inícios do capitalismo monopolista, de uma manipulação cada vez mais refinada do mercado. Paralelo a isso — no fascismo e na luta contra ele — surgem novos métodos de manipulação da vida política e social que intervêm profundamente até na vida pessoal e — em fértil interação com a manipulação econômica há pouco

tion — sich immer weitere Bereiche des Lebens unterwerfen. (Die Entfremdung selbst ist zwar als soziales Phänomen viel älter; durch die jetzt geschilderte Lage ist sie aber in weiten Kreisen zu einem populären Tagesproblem geworden.) Die moderne westliche Soziologie entwickelt sich immer energischer in die Richtung einer allgemeinen Theorie der gesellschaftlich bewußten Manipulation der Massen. Karl Mannheim hat schon vor dreißig Jahren für diese Zwecke eine wissenschaftliche Methode auszuarbeiten versucht; bezeichnenderweise betrachtet er als Aufbauelemente dieser neuen Wissenschaft Pragmatismus, Behavioris mus und Tiefenpsychologie. Es ist bemerkenswert, daß Mannheim, der hier eine Gegenkraft der demokratischen Welt gegen die faschistische Massenbeeinflussung sucht, auf verwandte methodologische Züge zwischen behavioristischen Theorien und faschistischer Praxis aufmerksam macht.[496] Er verwahrt sich, mit Recht, gegen ihre einfache Identifikation, er berührt aber mit diesem Hinweis die ökonomisch-soziale Kontinuität bestimmter Hauptprobleme des gesellschaftlichen Lebens, vor allem die Allgemeinheit der Manipulation als »Telos« der wissenschaftlichen Methodologie. Diese hat inzwischen längst die Stufe der Experimente und Postulate hinter sich gelassen, sie beherrscht das ganze heutige Leben von der ökonomischen und politischen Praxis bis zur Wissenschaft.

Wie bereits hier sichtbar, ist die Wissenschaft von heute nicht mehr einfach ein Objekt der unwiderstehlichen gesellschaftlichen Entwicklung zur allgemeinen Manipulation, sondern nimmt aktiv an ihrer Ausgestaltung, an ihrer allgemeinen Durchsetzung teil. Es wäre falsch, diese aktive Rolle auf die Soziologie und Ökonomie zu beschränken, diese Wendung wird vielleicht in der politischen Theorie und Praxis am deutlichsten. Denn während um die Jahrhundertmitte, besonders im Liberalismus, eine weitausgreifende Skepsis, ja ein tiefer Pessimismus infolge der »Vermassung« des politischen und sozialen Lebens um sich greift (Tocqueville, J. Stuart Mill etc.), entsteht in den letzten Jahrzehnten eine Zuversicht, die Massen unbeschränkt manipulieren zu können. Schon die Hinweise Mannheims zeigen, daß in diesem Prozeß auch einflußreiche philosophische Tendenzen (Pragmatismus, Behaviorismus) eine wichtige, ja führende Rolle spielen. Vom philosophischen Standpunkt ist darin nichts Überraschendes. Ist doch in der Auffassung des Kardinals Bellarmin, die wie wir gesehen haben, die einflußreichsten Richtungen der bürgerlichen Philosophie schon lange beherrscht, das Prinzip der Manipulation stillschweigend ausgesprochen. Ist nämlich die Wissenschaft nicht auf die möglichst adäquate Erkenntnis der ansichseienden Wirklichkeit orientiert, ist sie nicht bestrebt, mit ihren immer mehr vervoll-

496 {1} K. Mannheim: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Leiden, 1935, S. 182.

mencionada — subjugam cada vez mais amplas esferas da vida. (A alienação enquanto tal é, de fato, como fenômeno social, muito mais antigo, contudo, através da situação ora descrita se transforma em um popular problema cotidiano para amplos círculos.) A moderna sociologia ocidental se desenvolve sempre mais na direção de uma teoria geral da manipulação socialmente consciente das massas. Já há trinta anos Karl Mannheim tentou conceber um método científico com esse propósito; de modo significativo, considerou como elementos estruturais dessa nova ciência o pragmatismo, o behaviorismo e a psicologia profunda. É digno de nota que Mannheim, ao aqui buscar uma contraforça do mundo democrático oposta à influência de massa fascista, chame a atenção para traços metodológicos relacionados entre teorias behavioristas e práxis fascista.[497] Ele protesta, corretamente, contra a simples identificação das mesmas, todavia ele toca com essa indicação a continuidade socioeconômica de determinados problemas principais da vida social, sobretudo a generalidade da manipulação como »telos« da metodologia científica. Enquanto isso, a manipulação deixou há muito para trás o patamar dos experimentos e postulados, domina toda a vida de hoje, das práxis econômica e política à ciência.

Como aqui visível, a ciência de hoje não é mais um simples objeto do irresistível desenvolvimento social para a manipulação geral, mas toma parte ativa na sua elaboração, na sua imposição generalizada. Seria falso limitar esse papel ativo à sociologia e à economia; essa mudança talvez torne-se mais nítida na teoria e na prática políticas. Pois, enquanto em meados do século passado, especialmente no liberalismo, emerge um ceticismo amplamente propagado, mesmo um profundo pessimismo, como consequência da »massificação« das vidas política e social (Tocqueville, J. Stuart Mill, etc.), nas últimas décadas emerge uma confiança de que as massas podem ser manipuladas ilimitadamente. Já as indicações de Mannheim mostram que nesse processo também desempenham um papel importante, mesmo condutor, influentes tendências filosóficas (pragmatismo, behaviorismo). Do ponto de vista filosófico, isso não é em nada surpreendente. Na visão do Cardeal Belarmino que, como já vimos, dominou longamente as mais influentes linhas de pensamento da filosofia burguesa, já se pronuncia tacitamente o princípio da manipulação. A saber, se a ciência não mais é orientada para o conhecimento mais possivelmente adequado da realidade existente-em-si, se não se esforça, com seus métodos cada vez mais aperfei-

497 {1} K. Mannheim, Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus (Leida, 1935), p.182.

kommneten Methoden diese neuen Wahrheiten zu entdecken, die notwendigerweise auch ontologisch fundiert sind, und die die ontologischen Erkenntnisse vertiefen und vermehren, so reduziert sich ihre Tätigkeit letzthin auf die Unterstützung der Praxis im unmittelbaren Sinn. Kann sie nicht oder will sie gar bewußt nicht über dieses Niveau hinausgehen, so verwandelt sich ihre Tätigkeit in eine Manipulation der die Menschen praktisch interessierenden Tatsachen. Und das ist eben, was der Kardinal Bellarmin zur Rettung der theologischen Ontologie von ihr forderte.

Schon der Positivismus der Jahrhundertwende ging darin viel weiter als die früheren Richtungen. Die Erkenntnistheorie etwa von Avenarius schaltete bereits die ansichseiende Wirklichkeit völlig aus, und die beginnenden großen Umwälzungen in der Naturwissenschaft schienen eine Grundlage dazu zu bieten, entscheidende ontologische Kategorien der Natur, wie vor allem die Materie, völlig aus einer positivisch-wissenschaftlichen Erkenntnistheorie und Methodologie der Naturwissenschaften auszuschalten. Die bekannte Polemik Lenins gegen diese Konzeption ist zwar dem Wesen nach erkenntnistheoretisch begründet, da aber jede marxistische Erkenntnislehre infolge der Widerspiegelungstheorie ein ontologisches Fundament hat, mußte er auf den Unterschied hinweisen, der philosophisch zwischen schon dem ontologischen Begriff der Materie und (zwischen) der konkret-wissenschaftlichen Behandlung ihrer erfaßbaren Erscheinungsweisen vorliegt, und zugleich auf die Unzulässigkeit, aus noch so fundamentalen neuen Entdeckungen auf diesem Gebiet direkte Folgerungen über jene zu ziehen.[498] Diese Entwicklung ist keineswegs Zufällig. Wird die Ontologie prinzipiell geleugnet oder wenigstens als irrelevant für die exakten Wissenschaften betrachtet, so hat diese Einstellung zwangsläufig die Folge, daß die an sich seiende Wirklichkeit, ihre in der Wissenschaft jeweilig herrschende Widerspiegelungsform, und die aus dieser gefolgerten — sich praktisch wenigstens auf bestimmte Phänomengruppen anwendbaren — Hypothesen zu einer und derselben Objektivität homogenisiert werden. (Forscher, die sich gegen eine solche Gleichschaltung instinktiv wehren, erhalten den Schimpfnamen eines »naiven Realisten«.)

Diese Auffassung beherrscht schon die erste Periode des Positivismus. Die umwälzenden neuen Endeckungen der Physik (Planck, Lorentz, Einstein, etc.) verstärken noch diese Tendenzen. Einen weiteren Schritt in dieser Richtung bedeutet die immer ausgebreitetere Mathematisierung der Physik, die an und für sich selbstredend einen ungeheuren Fortschritt in der wissenschaftlichen Metho-.

498 {2} Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus, Sämtliche Werke XIII, Wien—Berlin 1927, S. 261-262.

çoados, a descobrir essas novas verdades, as quais, de modo necessário, são também fundadas ontologicamente, e a que os conhecimentos ontológicos se aprofundem e se multipliquem, então se reduz sua atividade, por último, a suporte da práxis no sentido imediato. Se ela não pode ou não quer, de todo conscientemente, ir para além desse nível, então sua atividade se transforma em uma manipulação dos fatos que na prática interessam aos seres humanos. E é precisamente isso que o Cardeal Belarmino demanda para o resgate da ontologia teológica.

Já o positivismo da virada do século, a esse respeito, foi muito mais adiante do que as linhas de pensamento precedentes. A gnosiologia, por exemplo, de Avenarius, já excluía completamente a realidade existente-em-si, os grandes revolvimentos que se iniciavam nas ciências da natureza pareciam oferecer uma base para eliminar completamente da gnosiologia e do método científico-positivista categorias ontológicas decisivas da natureza, como antes de tudo a matéria. A conhecida polêmica de Lenin contra essa concepção está, na essência, fundada na gnosiologia; mas, como toda gnosiologia marxista, devido à teoria do reflexo, possui um fundamento ontológico, teve já ele de indicar a diferença do conceito filosófico entre o conceito ontológico da matéria e (entre) o alcançado tratamento científico-concreto de seus apreensíveis modos-fenomênicos e, ao mesmo tempo, a inadmissibilidade de diretas conclusões, a partir das novas descobertas nessa esfera, ainda que tão fundamentais.[499] Esse desenvolvimento de maneira alguma é casual. Sendo a ontologia negada por princípio ou, ao menos, considerada irrelevante para as ciências exatas, essa atitude tem inevitavelmente a consequência de que a realidade em si existente, sua respectiva forma de reflexo dominante na ciência e as hipóteses delas deduzidas — aplicáveis, na prática, ao menos a grupos de fenômenos determinados — convertem-se em uma mesma objetividade homogeneizada. (Pesquisadores que se defendem, instintivamente, contra uma tal equalização, recebem o xingamento de »realistas ingênuos«).

Essa visão dominava já o primeiro período do positivismo. As novas, subvertedoras, descobertas da física (Planck, Lorentz, Einstein, etc.) ainda intensificaram essa tendência. Um passo avante nessa direção significou a sempre mais ampla matematização da física, que em si e por si significa um enorme progresso no méto-

499 {2} Lenin: Materialismo e empiriocriticismo. Estampa, Lisboa, 1975, p. 233-5. {Nota da tradução} Scarponi e Duayer optaram por variantes, com acréscimos, na tradução desta frase. Scarponi (p.26): »La nota polemica di Lenin contro questa concezione è certo per sua essenza d'impianto gnoseologico, ma poiché ogni gnoseologia marxista, data la teoria del rispecchiamento, ha un fondamento ontologico, egli non potè fare a meno di rilevare la diversità che filosoficamente esiste fra il concetto ontologico di materia e il trattamento scientifico concreto dei suoi modi di apparizione afferrabili, e al contempo la inammissibilità del procedimento per cui da scoperte, per quanto fondamentali, in questo campo si traggono conseguenze dirette circa la materia stessa.« Duayer (p.47): »A conhecida polêmica de Lenin contra essa concepção está, em essência, fundada na teoria do conhecimento; mas como toda teoria do conhecimento marxista, devido à teoria do espelhamento, tem um fundamento ontológico, Lenin teve não só que assinalar a diferença filosófica existente entre o conceito ontológico de matéria e o tratamento científico-concreto de seus modos de manifestação apreensíveis, como também teve de assinalar a inadmissibilidade de tirar conclusões diretas sobre o conceito de matéria com base nas novas descobertas nesse campo, por mais fundamentais que fossem.«

dik bedeutet, die aber im Rahmen der positivistischen Einstellung ebenfalls dazu beiträgt, die Beziehung der Physik zu der an sich seienden Wirklichkeit weiter zu lockern. Auch dies hat Lenin am Anfang dieser Entwicklung klar erkannt. Er nimmt Bezug auf die Ausführungen des französischen Halbpositivisten Abel Rey, der über diese Lage folgendes schreibt: »... Die abstrakten Fiktionen der Mathematik haben gewissermaßen ein Gitter aufgerichtet zwischen der physischen Realität und der Weise, wie die Mathematiker die Wissenschaft von dieser Realität verstehen... Die Krise der Physik besteht in der Eroberung der Physik durch den Geist der Mathematik. Die theoritsche Physik wurde zur mathematischen Physik... Dann begann die Periode der formalen Physik, das heißt der mathematischen Physik, die rein mathematisch geworden ist — mathematische Physik nicht als ein Zweig der Physik, sondern als ein Zweig der Mathematik.«[500] Wir werden alsbald sehen, wie diese Methode immer stärker in den Mittelpunkt des vollentfalteten Positivismus, des heutigen Neopositivismus rückt und damit die Bellarminsche Forderung an die Wissenschaft in der bisher erreichten höchsten Vollendung erfüllt.

Nicolai Hartmann, der unter den Philosophen unserer Zeit das lebendigste Gefühl für ontologische Probleme hatte und zugleich wirkliche Fachkenntnisse auf verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaft besaß (mit seinen ontologischen Theorien werden wir uns im nächsten Kapitel eingehend beschäftigen), wirft dieses Problem in den einleitenden Betrachtungen zu seiner Ontologie in einer viel genauer differenzierenden Form auf, als seinerzeit Rey. Hartmann schreibt: »Die Exaktheit der positiven Wissenschaft wurzelt im Mathematischen. Dieses als solches macht aber die kosmischen Verhältnisse nicht aus. Alles quantitativ Bestimmte ist Quantität ‹von etwas›. Substrate der Quantität also sind in aller mathematischen Bestimmung vorausgesetzt. Sie selbst als solche, einerlei ob es sich um Dichte, Druck, Arbeit, Gewicht, Dauer oder räumliche Länge handelt, bleiben identisch in der quantitativen Mannigfaltigkeit, und man muß sie schon anderweitig kennen, wenn man auch nur verstehen will, was die mathematischen Formeln besagen, in welche die Wissenschaft ihre besonderen Verhältnisse faßt. Hinter ihnen aber steht eine Reihe kategorialer Grundmomente, die selbst offenkundig substrathaften Charakter haben und sich aller quantitativen Fassung entziehen, weil sie Voraussetzungen der realen Quantitätsverhältnisse sind.«[501] Es ist selbstverständlich, daß die von Hartmann so klar dargelegten Tatbestände keinem intelligenten Physiker verborgen bleiben konnten. Es kommt nur darauf an, wie er sich zu diesen Tatsachenkomplexen theoretisch stellt. Er kann entweder

500 {3} Ebd. S. 311-312.
501 {4} N. Hartmann: Ontologie, a. a. O., S. 7.

do científico, mas que, na moldura da atitude positivista igualmente contribui para que a relação da física com a realidade em si existente se afrouxe ainda mais. Também isso Lenin reconheceu claramente no início desse desenvolvimento. Ele se refere aos comentários do semipositivista francês Abel Rey, que escreve o seguinte sobre essa situação: » (...) As ficções abstratas da matemática de certo modo erigiram uma barreira entre a realidade física e a maneira como os matemáticos compreendem a ciência dessa realidade. (...) A crise da física consiste na conquista da física pelo espírito da matemática. A física teórica tornou-se física matemática. (...) Começou, então, o período da física formal, quer dizer, a física matemática tornada puramente matemática — da física matemática não como ramo da física, mas como ramo da matemática.«[502] Veremos, em seguida, como esse método se move cada vez mais intensamente ao centro do positivismo plenamente desenvolvido, o neopositivismo de hoje e, com isso, a exigência belarminiana à ciência se realiza com a mais elevada completação até aqui.

Nicolai Hartmann, que entre os filósofos de nossa época tinha o mais vívido senso para problemas ontológicos e ao mesmo tempo possuía conhecimentos realmente especializados em diferentes esferas da ciência da natureza (com suas teorias ontológicas nos ocuparemos em detalhe no próximo capítulo), levanta esse problema, nas observações introdutórias de sua ontologia, em uma forma muito mais precisamente diferenciada que, a seu tempo, Rey. Hartmann escreve: »A exatidão da ciência positiva se enraíza no matemático. Mas este, enquanto tal, não constitui as relações cósmicas. Tudo quantitativamente determinado é quantidade ›de algo‹. Substratos da quantidade, por conseguinte, são pressupostos em toda determinação matemática. Eles, enquanto tais, seja de densidade, pressão, trabalho, peso, duração ou extensão espacial, permanecem idênticos na grande diversidade quantitativa, e tem-se de conhecê-los de outro modo antecipadamente quando tão somente se deseja compreender o que dizem as fórmulas matemáticas, nas quais a ciência apreende suas relações específicas. Por trás delas, contudo, está uma série de momentos categoriais fundamentais que, em si mesmos, possuem com frequência um evidente caráter de substrato e que se subtraem à toda apreensão quantitativa, porque são os pressupostos das relações quantitativas.«[503] É evidente que tal estado de fato tão claramente exposto por Hartmann não poderia permanecer velado a nenhum físico inteligente. Importa apenas como ele se coloca para com esses complexos de fatos. Ele pode ou investigar

502 {3} Lenin: Materialismo e empiriocriticismo. Estampa, Lisboa, 1975, p.275-6, com alteração.
503 {4} Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie. Westkulturverlag, Meisenheim am Glan, 1948, p.7. {Nota da tradução} Duayer introduziu aqui um novo parágrafo, não encontrado nos manuscritos (p.28), nem em Benseler, nem em Scarponi (p28.).

kritisch untersuchen, welche quantitativen Eigenschaften jeweils mathematisch ausgedrückt werden und worauf sie sich jeweils konkret beziehen. Dann wird er imstande sein, innerhalb der methodologisch notwendigen Homogenität der mathematischen Widerspiegelung, jene Unterschiede an qualitativer Gegenständlichkeit zu erblicken und klarzulegen, die in der an sich seienden Wirklichkeit tatsächlich vorhanden sind. Erst dadurch wird die mathematische Widerspiegelung zum wirklich adäquaten Vehikel einer möglichst annähernd richtigen gedanklichen Reproduktion der Wirklichkeit selbst: sie gestattet ein sonst unerreichbares Erfassen der statischen und dynamischen quantitativen Wesensart und Beziehung der Gegenstände und Prozesse, wobei die nicht quantitativen Gegenständlichkeitsarten und Relationen ebenfalls durch eine solche Vermittlung der kritisch gehandhabten Mathematik in richtiger Widerspiegelung erscheinen können. Das heißt die physikalischen Phänomene werden nicht rein mathematisch, sondern, mit Hilfe der Mathematik, physikalisch interpretiert. Planck, der noch zu dem alten Typus der großen Physiker, zu dem der »naiven Realisten« gehört, gibt ein schönes Beispiel für diese Methode; er sagt über das Auftreten des elementaren Wirkungsquantums: »Diese Konstante ist es, ein neuer geheimnis voller Bote aus der realen Welt, welcher sich bei den verschiedenartigsten Messungen immer wieder aufdrängte und immer hartnäckiger einen eigenen Platz beanspruchte ...«[504]

Die andere geistige Möglichkeit ist, das homogene Medium der Mathematik in irgendeiner Weise zu verabsolutieren, in ihm den einzigen und endgültigen Schlüssel zur Entzifferung der Phänomene zu erblicken. Das ist im Neopositivismus geschehen; mit Hilfe dieser Methode ist es ihm gelungen, die bisher höchste Stufe in der Durchführung des Bellarminschen Programms zu verwirklichen: die »Sprache« der Mathematik ist nicht nur das präziseste Hilfsmittel, die wichtigste Vermittlung zur physikalischen Interpretation der physikalischen (d. h. physikalisch seienden, an sich seienden) Wirklichkeit, sondern der letzte, rein gedankliche »semantische« Ausdruck eines für die Menschen bedeutsamen Phänomens, vermittels welchem es nunmehr praktisch schrankenlos gehandhabt werden kann. Fragestellungen, die darüber hinaus auf eine an sich seiende Wirklichkeit gerichtet sind, haben nach dieser Theorie wissenschaftlich angesehen keine Bedeutung. Die Wissenschaft verhält sich zu diesen Problemen — zu den ontologischen — völlig neutral. Sie gebraucht den semantisch korrekten Ausdruck der experimentell erfaßten Phänomene ohne irgendwelche Rücksicht auf die »traditionelle« Auffassung über ihren ontologischen Charakter. Die als Hypothese »wahrscheinlich-

504 {5} M. Planck: Wege zur physikalischen Erkenntnis, Leipzig, 1944, S. 186.

criticamente quais propriedades quantitativas são, a cada vez, expressas matematicamente e a que, a cada vez, se relacionam concretamente. Será, então, no interior da homogeneidade metodologicamente necessária do reflexo matemático, capaz de divisar e esclarecer todas as diferenças na objetividade qualitativa que factualmente são existentes na realidade existente. Só desse modo o reflexo matemático torna-se veículo adequado à maior aproximação possível da correta reprodução intelectual da própria realidade: possibilita a, de outro modo inacessível, apreensão do tipo quantitativo de essência estática e dinâmica dos objetos e processos, em que os tipos de objetividade e relações não quantitativos, através de uma tal mediação da matemática criticamente tratada, podem aparecer em um reflexo correto. Isto significa que os fenômenos físicos são interpretados não puramente matematicamente, mas fisicamente, com a ajuda da matemática. Planck, que ainda pertence ao antigo tipo dos grandes físicos, o dos »realistas ingênuos«, fornece um belo exemplo desse método; diz ele sobre a ocorrência do efeito quântico elementar: »Essa constante é um novo e misterioso mensageiro proveniente do mundo real, que continuamente impunha sua presença nas mais diversas mensurações e sempre reivindicou obstinadamente um lugar próprio (...)«.[505]

A outra possibilidade intelectual é de algum modo absolutizar o meio homogêneo da matemática e divisar nele a chave única e definitiva para o decifrar dos fenômenos. É isto o que ocorreu no neopositivismo; com a ajuda desse método, foi possível realizar o mais alto patamar até hoje da implementação do programa belarminiano: a »linguagem« da matemática não é apenas o meio auxiliar o mais preciso, a mais importante mediação para a interpretação física da realidade física (*i.e.*, fisicamente existente, em si existente), mas a expressão »semântica« última puramente intelectual de um fenômeno significativo para os seres humanos, mediante a qual este pode, de agora em diante, ser manuseado praticamente sem limite. As colocações de questões que são dirigidas para além disso, para uma realidade em si existente, segundo o cientificamente visto por essa teoria, não possuem qualquer significado. A ciência comporta-se, para com esses problemas — aqueles ontológicos —, completamente neutra. Ela emprega a expressão semântica correta de fenômenos apreendidos experimentalmente sem nenhuma consideração à visão »tradicional« sobre o caráter ontológico deles. Que, como hipótese, a formulação »a mais prova-

505 {5} Planck: Wege zur physikalischen Erkenntnis. Hirzel Verlag, Leipzig, 1944, p.186.

ste«, mathematisch einfachste, »eleganteste« Formulierung drückt alles aus, was die Wissenschaft zum Beherrschen (Manipulieren) der Tatsachen auf ihrer jeweiligen Entwicklungshöhe braucht. Eine Verallgemeinerung dieser Begriffe zu einem »Weltbild« liegt gänzlich außerhalb des Bereichs der Wissenschaft.

Daß damit für die Religion der seit der Renaissance-Krise breiteste Spielraum der freien Weltauslegung gegeben ist, ist schon aus den bisherigen Ausführungen evident geworden. Daß dennoch auch heute nicht eine völlige Wiederherstellung des vorkopernikanischen religiösen Weltbildes verfolgt wird, hat seine Gründe nicht in der neuen Methode und in den mit ihr errungenen neuen erkenntnistheoretischen Ergebnissen des Neopositivismus, sondern in der Entwicklung der religiösen Bedürfnisse selbst, die infolge der inneren Logik der Dinge eine solche restitutio in integrum gar nicht mehr erstreben. Der Zusammenbruch des alten geozentrischen Weltbildes kann nicht mehr rückgängig gemacht werden; auch das religiöse Bedürfnis erhebt darauf keinen direkten Anspruch mehr. Es begnügt sich mit einer geistig-wissenschaftlichen Übereinkunft darüber, daß zwischen moderner fortgeschrittener Naturwissenschaft (im Gegensatz zu der des 17.-19. Jahr hunderts) und religiöser Stellung zur Welt kein echter ausschließender Gegensatz mehr vorhanden ist. Alles was darüber von Demokrit und Epikur bis Darwin behauptet wurde, erscheint im Lichte des Neopositivismus als wissenschaftlich überholt und irrelevant. Wie wir in der näheren Untersuchung der neopositivistischen Methodologie von heute und der der Entwicklungsrichtung der religiösen Bedürfnisse in der Gegenwart sehen werden, bestehen in den generellen Richtungen Konvergenzen, da beide bestrebt sind — der Verschiedenheit ihrer Gebiete entsprechend — in verschiedener, aber letzten Endes einmütiger Weise, die aus der Vergangenheit überlieferten Widersprüche zu überwinden; so kann sich für beide sehr leicht ein gemeinsamer sozialer Auftrag und seine entsprechende Erfüllung ergeben.

Dieser sehr wesentliche Zusammenhang erscheint sogleich in einer völlig verfälschenden Bedeutung, wenn man ihn als einen direkten oder gar als einen intentionierten auffaßt. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Der Neopositivismus nimmt in direkter Weise überhaupt keine Rücksicht auf die religiösen Bedürfnisse, ja man kann sogar als seine tiefste Tendenz betrachten: alles völlig zu ignorieren, was keinen adäquaten Ausdruck in der von ihm semantisch gereinigten »Sprache« der Wissenschaft finden kann. Aus einer solchen semantischen Sprachregelung kann aber höchstens folgen, daß eine Reihe von Problemen, mit denen sich die Philosophie bis jetzt beschäftigt hat, außerhalb des Bereichs dieser Sprachregelung liegt, also — vom neopositivistischen Standpunkt aus betrachtet — nicht in die Reihe der wissenschaftlichen Probleme gehört. Damit ist aber gar

vel«, matematicamente mais simples, mais elegante, expressa tudo o que a ciência precisa para o domínio (o manipular) dos fatos em seu respectivo nível de desenvolvimento. Uma generalização desses conceitos em uma »imagem de mundo« está situada completamente fora da esfera da ciência.

Que, com isso, é dado à religião o maior espaço de manobra para a livre interpretação do mundo desde a época da crise do Renascimento, é já evidente na nossa exposição até aqui. Que, apesar de tudo, não se busque, mesmo hoje, uma completa restauração da imagem de mundo religiosa pré-copernicana, tem seu fundamento, não no novo método e nem nos seus novos resultados conquistados gnosiologicamente do neopositivismo, mas no desenvolvimento das próprias necessidades religiosas, que, como consequência da lógica interna das coisas, não mais visa uma tal *restitutio in integrum*. O colapso da antiga imagem geocêntrica de mundo não mais pode ser cancelado; mesmo a necessidade religiosa não mais levanta qualquer demanda nesse sentido. Contenta-se com um acordo científico-espiritual pelo qual, entre a mais avançada ciência da natureza moderna (em oposição à dos séculos 17-19) e a posição religiosa ante o mundo, não existe mais qualquer posição excludente. Tudo o que foi arguido de Demócrito e Epicuro até Darwin aparece à luz do neopositivismo como antiquado e irrelevante cientificamente. Como veremos no exame mais aproximado da metodologia neopositivista de hoje, e da direção de desenvolvimento das necessidades religiosas no presente, há convergência nas direções gerais, pois ambas buscam ultrapassar as contradições vindas do passado — correspondentes à diversidade de suas esferas — em modos diversos, mas, por último, unânimes; portanto o resultado para ambas pode ser, facilmente, uma missão social comum e seu respectivo cumprimento.

Essa conexão muito essencial imediatamente se apresenta em um significado completamente falsificado se se a compreende como direta ou mesmo intencional. Precisamente o oposto é o caso. O neopositivismo não toma em consideração absolutamente nenhuma das necessidades religiosas; pode-se mesmo observar em sua tendência mais profunda: ignorar por completo a tudo que não pode encontrar adequada expressão na »linguagem«, semanticamente purificada, da ciência. De uma tal regulamentação da linguagem pode, no máximo, decorrer que uma série de problemas com que a filosofia até agora se ocupou está fora da esfera dessa regulamentação da linguagem e, portanto — considerado do ponto de vista neopositivista —, não mais pertence à série de problemas científicos. Com isso, todavia,

nichts für oder gegen die religiösen Bedürfnisse unmittelbar ausgesprochen. Wenn also ihre geistigen Vertreter an bestimmte Ergebnisse der neopositivistischen Philosophie anknüpfen, so bedeutet dies nicht unbedingt einen Anschluß an deren Intentionen, bloß ein Ausnützen ihrer Ergebnisse.

Dabei steht in erster Reihe die prinzipielle Negation dessen, daß aus der Totalität der Wissenschaften, aus ihren Wechselbeziehungen, aus der wechselseitigen Ergänzung ihrer Resultate, aus der philosophischen Verallgemeinerung der wissenschaftlichen Methoden und Errungenschaften eine zusammengehörige Widerspiegelung der an sich seienden Wirklichkeit, ein Weltbild entstehen könne. Dies hat bereits der Kardinal Bellarmin den Naturwissenschaften seiner Zeit als Forderung entgegengestellt. Damals sollte allerdings der Verzicht der Wissenschaften darauf, wenigstens Bausteine zu einem Weltbild zusammenzutragen, der Unerschütterbarkeit, der Unbezweifelbarkeit des christlich-biblischen Weltbilds dienen. Den Verzicht auf ein Weltbild vollzieht freilich auch der Neopositivismus, jedoch nicht in dem Sinn, Platz für ein anderes zu geben, sondern mit dem strikten Leugnen der Beziehung der Wissenschaften zu der an sich seienden Wirklichkeit. Wie es in der Geschichte der Philosophie häufig vorkommt, ist diese Stellungnahme keine völlig neue. Die genaue Trennung von biblisch-religiöser Ontologie und praktischer Fortentwicklung der Wissenschaften hat bereits der Nominalismus des Mittelalters mit der Theorie der doppelten Wahrheit angestrebt. Bei der — relativen — Ähnlichkeit beider Positionen darf jedoch ihre qualitative, fundamentale Verschiedenheit nicht übersehen werden. Zur Zeit des Nominalismus war die Herrschaft der kirchlichen Ontologie nicht nur machtpolitisch unbeschränkt gesichert; die doppelte Wahrheit hatte die soziale Funktion, innerhalb dieses gesellschaftlichen Rahmens einen gewissen Spielraum für die — damals noch sehr anfängliche, methodologisch unentfaltete — unbefangene wissenschaftliche Forschung sicherzustellen! Heute stehen die Dinge ganz entgegen gesetzt. Eine Macht, die das Fortschreiten der Wissenschaft ernsthaft beschränken könnte, gibt es nicht mehr. Es hängt, abstrakt angesehen, ausschließlich von Wissenschaft und Philosophie ab, wie weit sie ihre gedanklichen Errungenschaften ontologisch orientieren, oder die Wissenschaftlichkeit der Ontologie leugnen wollen. Wenn also heute in den einflußreichsten bürgerlichen Philosophien die antiontologische Tendenz immer stärker wird, so ist das unmittelbar ein strikter Gegensatz zum mittelalterlichen Nominalismus. Diesmal umgrenzen modernste Wissenschaft und Philosophie aus eigener Initiative einen, vielfach beschränkten Spielraum für die religiöse Ontologie. Indem sie mit dem Eliminieren aller ontologischen Fragestellungen aus dem Bereich der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Philosophie eine Wiedergeburt der doppelten Wahrheit, der wissen-

absolutamente nada é enunciado a favor ou contra as necessidades religiosas. Portanto, quando seus representantes espirituais partem de determinados resultados da filosofia neopositivista, não significa uma incondicional anexação das intenções desta, mas meramente um uso dos seus resultados.

Isto coloca em primeiro plano a negação por princípio de que, da totalidade das ciências, das suas interações, da complementação recíproca de seus resultados, da generalização filosófica dos métodos e realizações possa emergir um reflexo correspondente à realidade existente, uma imagem de mundo. Já o Cardeal Belarmino tinha se contraposto a essa demanda das ciências naturais de sua época. Assim, a renúncia das ciências em ao menos coletar elementos para uma imagem de mundo deveria servir à inabalabilidade, à inquestionabilidade, da imagem de mundo bíblico-cristã. A renúncia a uma imagem de mundo consuma-se pelo positivismo, contudo, não no sentido de dar o lugar a uma outra, mas no da negação estrita da relação das ciências com a realidade em si existente. Como é encontrado com frequência na história da filosofia, esta tomada de posição não é inteiramente nova. A precisa separação da ontologia religioso-bíblica e o desenvolvimento prático sucessivo das ciências já havia sido visado pelo nominalismo da Idade Média com a teoria da dupla verdade. Pela — relativa — similaridade de ambas as posições não se deve desconsiderar, contudo, suas qualitativas, fundamentais diferenças. Na época do nominalismo, a supremacia da ontologia eclesiástica, não apenas no poder político, estava ilimitadamente assegurada; a dupla verdade tinha a função social, no interior dessa moldura social, de garantir um certo espaço de manobra para a pesquisa científica imparcial — então ainda muito inicial, metodologicamente não desdobrada! Hoje as coisas estão de todo invertidas. Não mais existe um poder que possa seriamente limitar o progresso da ciência. Considerado abstratamente, depende exclusivamente da filosofia e da ciência o quão amplamente desejam orientar ontologicamente suas conquistas intelectuais ou negar a cientificidade da ontologia. Portanto, ao hoje, nas filosofias burguesas mais influentes, tornarem-se sempre mais intensas as tendências antiontológicas, está-se imediatamente em estrita oposição com o nominalismo medieval. Desta vez, as mais modernas ilimitadas ciência e filosofia, por sua própria iniciativa, frequentemente protegem com barreiras o espaço de manobra para a ontologia religiosa[506]. Na medida em que, com o eliminar-se de toda colocação de questões ontológicas da esfera da ciência e da filosofia científica, do científ-

506 {Nota da tradução} No manuscrito, à p.32, bem como na edição de Benseler, lê-se »beschränkten«, literalmente: limitar, restringir. Contudo, »beschrankten« (sem trema) significa: guardar, proteger, proteger com barreiras. O contexto sugere que Lukács pôde ter se equivocado ao colocar este trema. Scarponi (p.32) optou por »Questa volta la scienza e la filosofia più moderne di loro iniziativa segnano per l'ontologia religiosa uno spazio assai limitato.« A opção de Duayer (p.52) segue uma outra direção, mais próxima de »beschränkten«: »Nesse caso, a ciência e a filosofia mais modernas circunscrevem por iniciativa própria um espaço de manobra já muito restrito para a ontologia religiosa.«

schaftlichen und der metaphysischen (so wird neopositivistisch jedes ontologische Problem bezeichnet) herbeiführen, steht es der Religion frei, diesen Spielraum nach Belieben und nach Möglichkeit auszufüllen. Die innere Logik der wissenschaftlichen und philosophischen Begriffsbildung drängt dabei spontan auf eine nominalistische Erkenntnistheorie, die freilich nur die letzten Grundprinzipien der mittelalterlichen teilt, in konkreter Durchführung aber von ihm qualitativ verschieden ist.

Dieser scharfe Kontrast besteht jedoch nur auf der unmittelbaren Oberfläche. In Wirklichkeit sind weder Religion noch Wissenschaft und Philosophie völlig eigengesetzlich-autonome Gebilde, deren Machtbereich, deren Methodologie und deren Inhalte jeweils ausschließlich von ihrer selbsttätigen Entfaltung be stimmt wären. Alle drei sind zugleich gesellschaftlichen Charakters, ihre Zielsetzungen und Durchführung können unmöglich von jenem sozialen Auftrag ganz unabhängig sein, der in der jeweiligen Periode ihrer Tätigkeit von den Bestrebungen der herrschenden Klasse getragen wird; der Einfluß wichtiger Oppositionsbewegungen auf den sozialen Auftrag unterliegt ähnlichen gesellschaftlichen Mächten und Gesetzmäßigkeiten. Das ist jedoch bloß die wirkende Spitze, die aus sehr vielfältigen Wechselwirkungen des Kräftekomplexes gesellschaftlich-menschlicher Beziehungen (gesellschaftliches Sein) entsteht. Insbesondere die qualitative Eigenart des Selbstverständnisses des Menchen wird entscheidend davon bestimmt, welche Aktivitäten die jeweilige ökonomische Struktur der Gesellschaft fördert oder hemmt, gestattet oder verhindert, etc. Diese höchst komplizierten Seinsbedingungen bestimmen für jeden einzelnen Menschen (innerhalb seiner Klasse, Nation etc.) den konkreten Spielraum seiner Reaktions und Aktionsmöglichkeit. Die innere Dynamik von Religion, Wissenschaft und Philosophie ist jedoch in dieser Wechselbeziehung kein passiv gehorchendes Medium; Vergangenheit, traditionsgebundene Methoden und Bedürfnisse, akut aktuelle Probleme in ihrer Befriedigung etc. modifizieren vielfach das einfache, geradlinige Sichdurchsetzen des sozialen Auftrags. Dieser ist aber, mit Marx zu sprechen, doch das übergreifende Moment. Die doppelte Notwendigkeit in der Entwicklung des Bürgertums, einerseits das schrankenlose Verwerten und Ausnützen aller Ergebnisse der Wissenschaft in der Wirtschaft, im gesellschaftlichen Leben etc. und andererseits das historische Wirksambleiben in den Massen eines, wenn auch noch so abgeblaßten religiösen Bedürfnisses schaffen jenes gesellschaftlich-menschliche Kraftfeld, aus dem der von uns geschilderte und noch näher zu analysierende soziale Auftrag herauswächst. Eine umfassende Analyse dieser Wechselwirkungen kann hier, wo unsere Aufmerksamkeit ausschließlich auf das Problem der Ontologie im allgemeinen gerichtet ist, nicht gegeben

tífico e do metafísico (assim é neopositivisticamente descrito todo problema ontológico) provoca o renascimento da dupla verdade, a religião encontra-se livre para preencher esse espaço de manobra ao seu prazer e possibilidade. A lógica interna da formação científica e filosófica de conceito impulsiona espontaneamente a uma gnosiologia nominalista, a qual, todavia, apenas divide com a medieval os princípios fundamentais últimos; em implementação concreta, contudo, é dele qualitativamente distinta.

Esse agudo contraste, todavia, apenas existe na superfície imediata. Na realidade, nem a religião, nem a ciência e nem a filosofia são formações plenamente autônomas-autolegais cuja esfera de influência, cuja metodologia e cujo conteúdo seriam aprimorados sempre exclusivamente por seu desdobramento independente. Todas as três, ao mesmo tempo, são de caráter social, suas posições de finalidade e tipo de implementação, é impossível que possam ser de todo independentes daquele encargo social que, no respectivo período de sua atividade, vem a apoiar as iniciativas da classe dominante; a influência de importantes movimentos de oposição se submete a poderes e legalidades sociais similares. Essa, contudo, é tão somente a ponta operante das interações muito variadas que surge das relações dos complexos de forças humano-sociais (ser social). Em particular, a qualitativa peculiaridade da autocompreensão do ser humano é decididamente determinada por quais atividades a respectiva estrutura econômica da sociedade promove ou inibe, tolera ou evita. Essas condições ontológicas altamente complicadas determinam para todo ser humano singular (no interior de sua classe, nação, etc.) o concreto espaço de manobra de possibilidade de suas reações e ações. A dinâmica interna da religião, da ciência e da filosofia nessa inter-relação não é, contudo, nenhum *medium* passivo, obediente; o passado, o método e as necessidades ligadas ao passado, problemas atuais agudos em sua satisfação, etc., modificam em muitos casos o simples, retilíneo, impor-se do encargo social. Este é, contudo, para falar com Marx, o momento predominante. A dupla necessidade no desenvolvimento da burguesia, por um lado o explorar e empregar sem limites os resultados da ciência na economia, na vida social, etc., e, por outro lado, manter historicamente operante nas massas, ainda que por mais enfraquecidas, necessidades religiosas, cria aquele campo de forças humano-sociais do qual cresce o encargo social por nós delineado e ainda a ser analisado mais de perto. Uma análise abrangente dessas interações não pode ser dada aqui, onde nossa atenção está em geral dirigida ao

werden. Denn für jedes religiöse Weltbild, also für jede konkrete religiöse Ontologie ist nicht bloß das Ontologische selbst wichtig, sondern noch viel mehr jene praktisch-moralischen Konsequenzen, die darin ihre Basis, ihre letzthinnige Erfüllung suchen und finden. Diese entscheidende Wechselbeziehung kann deshalb nur im Rahmen einer wissenschaftlichen Ethik entsprechend zergliedert werden; erst dort wird es möglich, auf die Frage einzugehen, welche praktischen Folgen eine bestimmte religiöse Ontologie für das Alltagsleben, für die Alltagstätigkeit der Menschen haben kann und hat. Das bloße Glauben oder Nichtglauben an bestimmte, mit Anspruch auf ontologisches Sein auftretende Tatbestände ergibt notwendigerweise ein vielfach unvollständiges Bild; hier müssen wir uns aber mit einem solchen begnügen.

Positivismus und vor allem Neopositivismus nehmen in dieser Entwicklung der Philosophie nur insofern eine besondere Stelle ein, als sie mit dem Anspruch auftreten, in allen Weltanschauungsfragen eine vollkommen neutrale Position einzunehmen, alles Ontologische einfach dahingestellt sein zu lassen, eine Philosophie zustandezubringen, die den ganzen Problemkomplex des Ansichseienden als prinzipiell unbeantwortbare Scheinfrage aus ihrem Bereich entfernt. Positivismus und Neopositivismus treten dabei das Erbe des subjektiven Idealismus an. Dieser hatte aufgrund einer erkenntnistheoretischen Einstellung den philosophischen Materialismus bekämpft, wegen dessen Bestreben, ein jedes Sein aus dem Materiellen abzuleiten. (Wie weit die Ontologie des Materialismus vor Marx innerlich problematisch war, wird uns noch vielfach beschäftigen, ist jedoch in diesem Zusammenhang ohne Bedeutung.) Dagegen hatte der subjektive Idealismus eine — bei jedem bedeutenden Vertreter verschiedene — eigenartige Welt gedanklich errichtet, in der die Gegenständlichkeit der als gegeben vorkommen den Wirklichkeit wesentlich als Produkt der erkennenden Subjektivität aufgefaßt wird, während das Ansichsein entweder ein unerreichbares Phantom oder ein abstrakt bleibendes Jenseits für jede Erkenntnis bleiben muß. Immerhin ist hier das Ansich vorhanden, auch wenn es als prinzipiell unerkennbar erscheint, auch wenn es nur von dem Glauben erfaßt werden kann. Kant sprach noch als von einem »Skandal der Philosophie« bei Berkeley, daß das Dasein der Dinge außer uns bloß auf Glauben angenommen werde. Es besteht also — vielfach verschieden, ja entgegengesetzt — bei dem subjektiven Idealisten doch immer ein Weltbild, das bloß die »materialistische Anmaßung«, die Welt aus sich selbst zu erklären, ablehnt.

So sehr der Kantsche Idealismus im Laufe des 19. Jahrhunderts verblaßt, tritt im Positivismus eine idealistische Strömung auf, eine, die nicht nur gegen den Materialismus gerichtet ist, mit der Prätention ein philosophisches Medium zu

problema da ontologia. Pois, para toda imagem religiosa de mundo, portanto, para toda ontologia religiosa concreta, não é apenas importante o ontológico como tal, mas ainda muito mais aquelas consequências moral-práticas que buscam e encontram nele a base para sua satisfação última. Por isso essa interrelação decisiva apenas pode ser decisivamente dissecada na moldura de uma correspondente ética científica; apenas lá torna-se-á possível enfrentar a questão de quais consequências práticas uma determinada ontologia religiosa pode ter e tem para a vida cotidiana, para a cotidianidade dos seres humanos. O simples crer ou não-crer em determinados estados de fato que se apresentam com a demanda de um ser ontológico resulta de modo necessário em um quadro muitas vezes incompleto; aqui, todavia, temos de nos contentar com algo assim.

O positivismo e antes de tudo o neopositivismo ocupam, nesse desenvolvimento da filosofia, um lugar especial apenas na medida em que aparecem com a demanda de tomar uma posição de completa neutralidade em todas as questões de concepção de mundo, de simplesmente deixar em aberto todo o ontológico, de levar a cabo uma filosofia que exclui de sua esfera todo o complexo de problemas do em-si-existente como pseudoquestão por princípio irrespondível. O positivismo e o neopositivismo se alinham, com isso, com a herança do idealismo subjetivo. Este, devido a uma atitude gnosiológica, combateu o materialismo filosófico devido à sua tentativa de deduzir todo ser a partir do material. (O quão internamente problemática era a ontologia do materialismo antes de Marx, ainda nos ocuparemos muitas vezes, todavia é sem significado para esta conexão). Contra isso, o idealismo subjetivo erigiu intelectualmente um estranho mundo — diferente em cada expoente significativo — no qual a objetividade, o que aparece dado pela realidade, é compreendido essencialmente como produto da subjetividade cognoscente, enquanto o ser-em-si tem de permanecer, para todo conhecimento, ou um fantasma inalcançável ou um além permanentemente abstrato. Ainda assim, aqui o em-si é existente, ainda que apareça por princípio incognoscível, mesmo se apenas possa ser apreendido pela crença. Kant até mesmo falou de um »escândalo na filosofia« por Berkeley, em que a existência das coisas externas a nós é aceita apenas pela crença. Permanece, portanto, — muito variada, mesmo contraposta —, entre os idealistas subjetivos sempre uma imagem do mundo que meramente recusa a »arrogância materialista« de esclarecer-se o mundo a partir dele próprio.

Tanto quanto o idealismo kantiano esmaeceu no curso do século 19, adentrou com o positivismo uma nova corrente idealista, dirigida não apenas contra o materialismo, mas ainda com a pretensão de criar um *medium* filosófico que

schaffen, das jedes Weltbild, jede Ontologie aus dem Gebiet der Erkenntnis ausweist und zugleich ein - angeblich - erkenntnistheoretisches Terrain schafft, das weder subjektiv idealistisch noch objektiv materialistisch sein und gerade in dieser Neutralität die Garantie für eine rein wissenschaftliche Erkenntnis bieten soll. Die Anfänge dieser Tendenz reichen zu Mach, Avenarius, Poincaré etc. zurück. Es werden sogenannte Weltelemente (z. B. Einheit von Empfindung und Ding) als ein solches weder objektives noch subjektives Terrain deklariert, von wo aus diese Richtung eine neue, jede Ontologie ausschließende wissenschaftliche Philosophie aufbauen wollte. Es ist nur selbstverständlich, daß dabei die Abgrenzung von Kant, trotz vielfacher erkenntnistheoretischer Verwandtschaft zum Neukantianismus energisch betont wurde, schon um die neue Philosophie als Gegnerin einer jeden Weltanschauung, auch der idealistischen ins Licht zu stellen. Inzwischen hat sich die von uns bereits gestreifte allgemeine Mathematisierung der Wissenschaften stürmisch entwickelt, es ist eine neue mathematische Logik, eine Wissenschaft der Semantik entstanden. Der Neopositivismus zieht insbesondere die mathematische Logik in ihre »Sprache« ein und verbreitert das Mach-Avenariussche neutrale Terrain im großen Ausmaße, gibt ihm einen stärkeren Anschein der Objektivität, ohne dabei mit dem subjektiv idealistischen Ausgangspunkt des älteren Positivismus von den Empfindungen, von den »Elementen« zu brechen. Damit erhält auch die Polemik gegen die »Metaphysik« einen neuen Akzent. Carnap versichert ausdrücklich, daß seine Philosophie, die Konstitutionstheorie zum Realismus (d. h. Materialismus), zum Idealismus (und Solipsismus) und zum Phänomenalismus nicht im Widerspruch steht, es herrscht Übereinstimmung in allen Punkten, in denen überhaupt wissenschaftliche Behauptungen aufgestellt werden können.[507] Die Divergenzen entstehen erst beim Übergang der Philosophien in die »Metaphysik«. Damit wird das ganze Gebiet der Ontologie, nicht nur die religiöse, aus der wissenschaftlichen Philosophie entfernt, für eine Privatsache erklärt.

Es fragt sich nur, was die philosophischen Folgen einer so radikalen Neutralisierung sein müssen. Der Neopositivismus ist vor allem eine Sprachregelung für die wissenschaftliche Philosophie. Die Übernahme der Ergebnisse der mathematischen Logik, der generellen Mathematisierung aller Wissenschaften ist nur ein Teil, freilich ein höchst wichtiger Teil dieser Bestrebungen. Aber gleich hier taucht bereits ein Problem auf, das deutlich zeigt, daß die Frage der ansichseienden Wirklichkeit auch mit dieser so exakt scheinenden Methode nicht aus den exakten Wissenschaften entfernt werden kann. Carnap sagt selbst: »Für jeden

507 {6} R. Carnap: Der logische Aufbau der Welt, Hamburg 1961, 248-249.

expulse da esfera do conhecimento toda a imagem de mundo, toda ontologia e, ao mesmo tempo, crie um — alegado — terreno gnosiológico que nem seja subjetivamente idealista nem objetivamente materialista e que deve oferecer, precisamente nessa neutralidade, a garantia de um conhecimento puramente científico. O início dessa tendência recua a Mach, Avenarius, Poincaré, etc. Os assim denominados elementos do mundo (p. ex., unidade de sensação e coisa) são declarados, enquanto tais, um terreno nem objetivo nem subjetivo, de onde essa tendência quis construir uma nova filosofia científica excludente de toda ontologia. Nada mais óbvio que, com isso, a demarcação para com Kant seja energicamente acentuada, em que pesem as muitas afinidades gnosiológicas com o neokantismo, já para postar a nova filosofia como oponente de toda concepção de mundo, mesmo das idealistas. Enquanto isso, aquela matematização geral das ciências, por nós já tocada, desenvolveu-se tempestuosamente, surgiu uma nova lógica matemática, uma ciência da semântica. O neopositivismo, em especial, introduz a lógica matemática em sua »linguagem« e alarga em grande escala o terreno neutro Avenarius-Machiano, conferindo-lhe uma intensa aparência de objetividade, sem com isso romper com o ponto de partida do idealismo subjetivo nas sensações, nos »elementos«, do antigo positivismo. Com isso também a polêmica contra a »metafísica« recebe um novo acento. Carnap assegura expressamente que sua filosofia, a teoria da constituição, não está em contradição com o realismo (*i.e.*, o materialismo), com o idealismo (e o solipsismo) e com o fenomenalismo, predomina a concordância em todos os pontos nos quais em geral asserções científicas podem ser feitas.[508] As divergências apenas surgem na transição das filosofias em »metafísica«. Com isso, toda a esfera da ontologia, não apenas da religiosa, é afastado da filosofia científica, declarada assunto privado.

Pergunta-se, apenas, quais devem ser as consequências filosóficas de uma neutralização tão radical. O neopositivismo é antes de tudo uma regulamentação da linguagem para a filosofia científica. O apoderar-se dos resultados da lógica matemática, da matematização geral de todas as ciências, é apenas uma parte, certamente uma parte muitíssimo importante, dessas iniciativas. Mas justamente aqui já emerge um problema que mostra nitidamente que a questão da realidade existente-em-si não pode ser excluída da filosofia científica, mesmo com esse método aparentemente tão exato. O próprio Carnap diz: »Para cada

508 Carnap: Der logische Aufbau der Welt. Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1961, p.248-9.

gegebenen Kalkül gibt es im allgemeinen viele verschiedene Möglichkeiten einer wahren Interpretation.« Das hat zur Folge, daß jedes Phänomen, dessen quantitative Bestimmungen in noch so exakter und richtiger Weise mathematisch ausgedrückt werden, in seiner totalen Wirklichkeit (in seinem Ansichsein) damit noch keineswegs adäquat erfaßt ist. Und zwar keineswegs bloß im philosophischen Sinn, sondern bereits in dem der betreffenden Fachwissenschaft, also etwa physikalisch. Die neuen physikalischen Probleme, welche z. B. Lorentz und nach ihm Einstein physikalisch grundlegend verschieden interpretiert haben, können durch dieselben mathematischen Formeln ausgedrückt werden. Die Entscheidung zwischen ihnen ist physikalischen Charakters und braucht an den mathematischen Formeln nichts zu ändern, sie bezieht sich aber jeweils auf eine andere Anschauung vom Ansichsein der Wirklichkeit. Carnap geht auf diese - nicht nur philosophisch, sondern auch physikalisch-einzelwissenschaftlich entscheidende Seite des Problems gar nicht ein. Er setzt den eben angeführten Satz so fort: »Jedoch die praktische Situation ist eine solche, daß fast für jeden Kalkül eine bestimmte Interpretation oder eine bestimmte Art der Interpretation von der großen Mehrheit in Fällen seiner praktischen Anwendung gebraucht wird.«[509]

Das ist unter neuen Bedingungen, in neuer Terminologie nichts anderes, als was seinerzeit bei Poincaré der Konventionalismus für die wissenschaftliche Praxis war: die Frage der objektiven (hier physikalischen) Wahrheit blieb als uninteressant dahingestellt; wichtig sind allein die unmittelbar praktischen Resultate. Eine solche Bewertung aller Theorien wurde vom Pragmatismus gleichzeitig zu einer philosophischen Lehre und Methode erhoben und später vom Behaviorismus weitergebildet. Das für uns Wesentliche daran ist nicht die intime Verbindung der Theorie mit der Praxis — das ist für jeden Marxisten eine längst bekannte Selbstverständlichkeit —, sondern die Verengung des Begriffs der Praxis, die hier überall vollzogen wird. Das Problem selbst, das für die ganze Philosophie von ausschlaggebender Bedeutung ist, kann erst im Kapitel über die Arbeit erschöpfend behandelt werden; um jedoch die Position des Neopositivismus kritisch beleuchten zu können, ist es unerläßlich, einige Erwägungen über die verschiedenen Aspekte der Praxis bereits hier, die wirklichen Erörterungen vorwegnemend, anzuführen. Jede Praxis ist unmittelbar auf das Erreichen eines bestimmten konkreten Zweckes gerichtet. Dazu muß die wahre Beschaffenheit jener Gegenstände richtig erkannt werden, die als Mittel zu dieser Zwecksetzung dienen, wobei zur Beschaffenheit auch die Relationen, die möglichen Folgen etc. gehören.

509 {7} R. Carnap: Foundations of logic and mathematics. In International Encyclopedia of Unified Science, Chicago, 1955, S. 171.

cálculo dado há, em geral, muitas possibilidades distintas de interpretação verdadeira«. Isto tem por consequência que todo fenômeno, cujas determinações quantitativas são expressas em modo matematicamente tão exato e correto, de maneira alguma pode, com isso, ser apreendido adequadamente em sua total realidade (em seu ser-em-si). E, de fato, de maneira alguma apenas em sentido filosófico, mas já no que concerne à ciência especializada, portanto algo físico. Os novos problemas físicos, os quais, p. ex., Lorentz e, após ele, Einstein fisicamente interpretaram fundamentalmente diferentemente, podem ser expressos pelas mesmas fórmulas matemáticas. A decisão entre elas é de caráter físico e não requer alterar as fórmulas matemáticas; relaciona-se sempre a uma outra concepção do ser-em-si da realidade. Carnap não mostrou, em absoluto, interesse por esse aspecto do problema decisivo, não apenas filosoficamente, mas também físico, da ciência singular (*physikalisch-einzelwissenschaftlich*). Ele prossegue a sentença há pouco citada assim: »Todavia, a situação prática se apresenta de tal modo que, para quase todo cálculo, é usada determinada interpretação, ou um tipo determinado de interpretação, na grande maioria de suas aplicações práticas«[510].

Isto, sob novas condições, na nova terminologia, não é outra coisa do que o era a seu tempo, para Poincaré, o convencional para a práxis científica: a questão da verdade objetiva (aqui, física) permanece de lado como desinteressante; importantes são, apenas, os resultados práticos imediatos. Uma tal avaliação de todas as teorias foi elevada pelo pragmatismo ao mesmo tempo a uma doutrina e método filosóficos e, mais tarde, aperfeiçoada pelo behaviorismo. O essencial para nós não é a íntima ligação da teoria com a práxis — que, para todo marxista, é uma obviedade há muito conhecida —, mas o estreitamento do conceito de práxis, sobretudo aqui levado a cabo. O problema enquanto tal, que é de significado decisivo para toda a filosofia, apenas no capítulo sobre o trabalho pode ser tratado exaustivamente; todavia, para poder esclarecer criticamente a posição do neopositivismo é imperativo antecipar já aqui algumas considerações sobre diferentes aspectos da práxis, adiantando a discussão real. Toda práxis está imediatamente dirigida para atingir um propósito concretamente determinado. Com isso, a verdadeira qualidade daqueles objetos que podem servir como meio para essa posição de propósito tem de ser corretamente reconhecida, ao que pertencem também as relações, as possíveis consequências, etc.

510 {7} Carnap: Foundations of Logic and Mathematics. In International Encyclopedia of Unified Science, Vol. I, Chicago University Press, Chicago, 1955, p.171.

Darum ist die Praxis unzertrennbar mit der Erkenntnis verbunden; darum ist, wie wir im oben angeführten Kapitel zu zeigen versuchen werden, die Arbeit die Urquelle, das allgemeine Modell auch der theoretischen Tätigkeit der Menschen. Die Mißverständnisse fangen erst dort an, wo die Kategorie der Unmittelbarkeit auftaucht, wo sie genau überprüft oder unbeachtet gelassen wird. Denn jede Arbeit ist konkret und darum auf einen konkreten, beschränkten, gegenständlichen Zusammenhang gerichtet. Jene Erkenntnis, die dazu als Voraussetzung unerläßlich ist, kann in vielen Fällen durchaus realisiert werden, auch wenn sie sich ausschließlich auf unmittelbare Beobachtungen, Verhältnisse etc. richtet, was zur Folge haben kann, daß sie — auf einer höheren Stufe der Verallgemeinerung — sich als unvollständig, ja als falsch, der Wirklichkeit nicht entsprechend erweist, ohne deshalb die erfolgreiche Durchführung des konkret gesetzten Zweckes zu verhindern oder, wenigstens innerhalb eines gewissen Rahmens, zu stören. Die Geschichte zeigt uns eine Unmenge von Beispielen, wie im engsten Zusammenhang mit einer falschen Theorie in der unmittelbaren Praxis richtige und wichtige Resultate erzielt wurden. Um den ideologischen Zusammenhang zwischen anfänglicher Arbeit und magischen »Theorien« nur am Rande zu erwähnen, obwohl ihre Nachwirkungen noch tief in mittelalterliche Praxis hineinragen, sei nur auf das Ptolemäische System verwiesen, dessen wissenschaftliche Falschheit sich zwar erst nach langer Zeit herausgestellt hat, das aber für praktische Zwecke (Schiffahrt, Kalender etc.) fast tadellos funktionierte.

Die aus der Praxis gewonnene Erkenntnis hat also im Laufe der menschlichen Entwicklung zwei, miteinander freilich oft verschlungene Wege eingeschlagen: einerseits wurden die Ergebnisse der Praxis, richtig verallgemeinert, mit der Totalität des jeweils erreichten Wissens in Einklang gebracht, was ein entscheidender Motor für den wissenschaftlichen Fortschritt, zur Richtigstellung und zum wahrheitsgemäßen Ausbau des menschlichen Weltbilds führte, andererseits blieb man dem Wesen nach bei der direkten Brauchbarkeit des praktisch Errungenen für die unmittelbare Praxis stehen, das heißt, man begnügte sich damit, daß man — um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen — mit ihrer Hilfe bestimmte Gegenstandskomplexe manipulieren konnte. Diese beiden Tendenzen traten in der Vergangenheit simultan, sehr oft miteinander vermischt auf, und je weniger die Wissenschaft entwickelt war, desto häufiger mußten, auch ohne Absicht einer Manipulation, die unmittelbar richtig funktionierenden Einsicht auf falsche allgemeine Theorien bezogen werden.

Erst im Positivismus tritt, mit dem Prinzip der Denkökonomie etc. Manipulation als oberste Richtlinie der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt auf, und der gleichzeitige und innerlich verwandte Pragmatismus baute darauf geradezu seine

Por isso a práxis é inseparavelmente ligada ao conhecimento; por isso, como tentaremos mostrar no capítulo há pouco mencionado, é o trabalho a fonte originária, o modelo geral também da atividade teórica dos seres humanos. Os mal-entendidos começam apenas onde emerge a categoria da imediaticidade, se é acuradamente examinada ou ignorada. Pois, todo trabalho é concreto e por isso dirigido a uma conexão concreta, limitada, objetiva. Todo conhecimento que seja para isto um pressuposto imperativo, pode em muitos casos perfeitamente se realizar mesmo se endereçado exclusivamente a observações, a relações imediatas, o que pode ter por consequência que ele — em um patamar mais elevado de generalização — demonstre-se como incompleto ou, mesmo, como falso, não correspondente à realidade, sem, todavia, impedir a exitosa implementação do concreto propósito posto ou, ao menos, sem atrapalhá-lo no interior de uma moldura conhecida. A história nos mostra uma enorme quantidade de exemplos de como, em estreita conexão com uma falsa teoria, resultados corretos e importantes foram alcançados na práxis imediata. Para mencionar, apenas marginalmente, a conexão ideológica entre o trabalho inicial e as »teorias« mágicas, ainda que suas consequências sobressaíssem profundamente na práxis da Idade Média, seja apenas apontado o sistema ptolomaico, cuja falsidade científica foi evidenciada tão só depois de muito tempo, mas que, para os propósitos práticos (navegação, calendário, etc.) funcionou quase perfeitamente.

O conhecimento conquistado a partir da prática, no curso do desenvolvimento humano, tomou dois caminhos, todavia com frequência entre si entrelaçados: por um lado, os resultados da práxis, corretamente generalizados, ajustados à totalidade dos conhecimentos então alcançados, era um motor decisivo para conduzir o progresso científico, para a retificação e para a expansão verdadeira da imagem de mundo do ser humano; por outro lado, atém-se à essência segundo a direta usabilidade das conquistas práticas, quer dizer, satisfaz-se com que possa — para empregar uma expressão moderna — manipular com sua ajuda determinados complexos de objetos. Ambas estas tendências ocorreram simultaneamente no passado, com muita frequência se misturavam uma com a outra e, quanto menos desenvolvida fosse a ciência, tanto mais, mesmo sem intenção de uma manipulação, deveriam os discernimentos que funcionassem corretamente referir-se à teorias gerais falsas.

Apenas no positivismo adentrou, com o princípio de economia do pensamento, etc., a manipulação como a linha diretiva suprema do conhecimento científico em geral e ao mesmo tempo o pragmatismo, internamente relacionado, construiu precisamente sobre isso sua

Wahrheitstheorie auf. James sagt z. B.: »›Das Wahre‹ ist, um es kurz zu sagen, nichts anderes als das, was uns auf dem Wege des Denkens vorwärtsbringt, so wie ›das Richtige‹ das ist, was uns in unserem Benehmen vorwärtsbringt.«[511] Die wiederholt erwähnte Mathematisierung der Wissenschaft, bei ihrer ebenfalls erwähnten Mehrdeutigkeit in der formell-mathematischen Interpretation der auf Realität bezogenen mathematischen Formeln, die wachsende Verbreitung der Semantik, die wichtige Vertreter des Neopositivismus sich zu eigen machten, wirken in der Richtung, daß sie faktisch immer entschiedener die Manipulation zur alleinherrschenden Methode der wissenschaftlichen Philosophie erheben. Ihre Ablehnung einer jeden Ontologie bedeutet zugleich ein Proklamieren der prinzipiellen Überlegenheit der Manipulation gegenüber einem jeden Versuch, die Wirklichkeit als Wirklichkeit zu begreifen. Was die methodologischen Grundlagen betrifft, ist hier eine allgemeine Tendenz der Zeit vorhanden, die sich, wie wir gezeigt haben, auch im politischen, sozialen und ökonomischen Leben auswirkt, sie erhält aber im Neopositivismus ihre entfalteteste Gestalt, ihre größte gedankliche Vollendung. Was auf den unentwickelten Stufen der Wissenschaft eine unvermeidliche Nebentendenz der Erkenntnis war, nämlich das Stehenbleiben bei der unmittelbar konkreten praktischen Beherrschung eines Wirklichkeitskomplexes, unabhängig davon, ob die Verallgemeinerung der praktisch erzielten Einsicht in falsche allgemeine Theorien münden, wird jetzt zur Basis der allgemeinen Wissenschaftslehre erhoben. Damit entsteht etwas qualitativ Neues. Es handelt sich nicht mehr darum, ob jedes einzelne Moment der neopositivistischen wissenschaftlichen Sprachregelung zu unmittelbar praktischen Resultaten führt, sondern darum, daß das gesamte System des Wissens zum Instrument einer allgemeinen Manipulierbarkeit aller relevanten Tatsachen erhoben werde. Erst von dieser Warte aus wird es möglich, den Anspruch zu verwerfen, daß das System der Erkenntnisse eine Synthese unseres Wissens von der an sich seienden Wirklichkeit sei. Daß die Spitze dieser Auffassung vor allem gegen Theorie und Praxis der Naturphilosophie von der Renaissance bis zum 19. Jahrhundert gerichtet ist, ist evident.

Es handelt sich um die bisher reinste Form der auf sich selbst gestellten Erkenntnistheorie. Diese war lange Zeit hindurch Ergänzung und Zusatz zur Ontologie: die Erkenntnis der an sich seienden Wirklichkeit war ihr Ziel, darum die Übereinstimmung mit dem Objekt das Kriterium einer jeden richtigen Aussage. Erst seitdem das Ansich für theoretisch unerfaßbar erklärt wurde, ist die Erkenntnistheorie geworden und muß die Aussagen unabhängig von

511 {8}W. James: Pragmatismus, Leipzig 1928, S. 140.

teoria da verdade. James afirma, p. ex.: »›A verdade‹, para dizê-lo brevemente, nada mais é que aquilo que nos conduz adiante na via do pensamento, assim como ›o justo‹ é aquilo que nos leva adiante em nossa conduta«[512]. A repetidamente mencionada matematização da ciência, com sua igualmente mencionada ambiguidade da interpretação matemático-formal das fórmulas matemáticas aplicadas à realidade, a crescente disseminação da semântica, apropriada por importantes representantes do neopositivismo, atuam na direção de elevar de fato, cada vez mais decididamente, a manipulação a único método dominante da filosofia científica. Sua rejeição a toda e qualquer ontologia significa, ao mesmo tempo, um proclamar da superioridade por princípio da manipulação ante toda a tentativa de entender a realidade como realidade. No que concerne às bases metodológicas, existe aqui uma tendência geral da época que, como já vimos, tem um efeito também na vida econômica, social e política e que, contudo, no neopositivismo recebeu sua forma mais desdobrada, sua maior completação intelectual. O que, nos patamares não desenvolvidos da ciência, era uma inevitável tendência secundária do conhecimento, a saber, o permanecer sob o controle imediato, concreto, prático de um complexo da realidade, independente de se a generalização do discernimento praticamente obtido conduzisse a falsas teorias gerais, é agora elevado à base da doutrina geral da ciência. Com isso surge algo qualitativamente novo. Não se trata mais se cada momento isolado da regulamentação da linguagem científica do neopositivismo conduz a resultados imediatamente práticos, mas de que o sistema do saber como um todo é elevado a instrumento de uma manipulabilidade geral de todos os fatos relevantes. Somente a partir desse ponto de vista torna-se possível rejeitar a demanda que nosso sistema de conhecimento seja uma síntese de nosso saber da realidade em si existente. Que a ponta de lança dessa visão é dirigida antes de tudo contra a teoria e práxis da filosofia da natureza do Renascimento até o século 19, é evidente.

Trata-se, até agora, da forma mais pura de gnosiologia posta sobre si mesma. Esta, por muito tempo, foi um complemento e uma adição à ontologia: o conhecimento da realidade em si existente era a sua finalidade, por isso a concordância com o objeto era o critério de toda proposição correta. Apenas quando o em-si foi declarado inapreensível teoricamente é que a teoria do conhecimento se tornou independente, e as proposições têm de ser classificadas como corretas ou falsas independentemente

512 {8} James: Pragmatismus. Leipzig, 1928, p.140.

einer solchen Übereinstimmung mit dem Objekt als richtige oder falsche einordnen; sie wird ein einseitiges Gerichtetsein auf die Form der Aussage, auf die produktive Rolle des Subjekts in ihr, um bewußtseinsimmanente selbständige Kriterien von wahr und falsch aufzufinden. Diese Entwicklung gipfelt im Neopositivismus. Die ganze Erkenntnistheorie verwandelt sich in eine Technik der Sprachregelung, der Transformation der semantischen und mathematischen Zeichen, der Übersetzung aus einer »Sprache« in eine andere. Dabei drängt das mathematische Element immer stärker darauf, das Gewicht in einer wachsend auuschließlichen Weise auf die formelle Widerspruchslosigkeit bei den Objekten und Methoden der Transformation zu verlegen und die Objekte selbst als bloßen Rohstoff für Transformationsmöglichkeiten zu gebrauchen.

Freilich läßt sich eine solche Linie nie ganz konsequent durchführen. Die Tatsachen haben eben ihre eigene — nicht immer formale — Logik. So sagt einmal Carnap plötzlich und unerwartet, daß das physische Ding unabhängig von der Wahrnehmung besteht und in der Wahrnehmung, deren intentionales Objekt es ist, nur erkannt wird. Freilich fügt er sogleich hinzu: »Allerdings spricht die Konstitutionstheorie nicht diese realistische Sprache, sondern ist neutral gegenüber der metaphysischen Komponente der realistischen Aussage.«[513] Solche Konzessionen sind freilich höchst selten. Wenn man aber die neopositivistischen Schriften aufmerksam liest, was kein angenehmes Pensum ist, findet man zuweilen Stellen, die dem äußeren Anschein nach konstitutionell, semantisch, logizistisch etc. und wie die schönen Termini noch lauten mögen, abgeleitet und sprachlich genau geregelt sind, wo aber Richtigkeit, Falschheit oder Sinnlosigkeit der angeführten Aussagen doch ausschließlich von der an sich seienden Wirklichkeit bestimmt wird, wo diese je nachdem richtig, falsch oder sinnlos sind, wie sie mit dem — meinetwegen: intentionalen — aber wirklichen Objekt übereinstimmen. Carnap führt z. B. im Paragraph über Aussagefunktionen das »ungesättigte Zeichen«, »Stadt in Deutschland« an und führt aus, daß, wenn man dazu Hamburg hinzufügt, man einen wahren, wenn Paris, einen falschen Satz, wenn Mond, eine sinnlose Wortreihe erhält.[514] Schön und gut, aber ist der Bestimmungsgrund dieser Aussagefunktionen nicht das — an sich seiende — factum brutum, daß Hamburg tatsächlich in Deutschland liegt etc., auch wenn Carnap hier jede »metaphysische« Aussage sorgsam vermeidet?

Die neopositivistische Routineantwort auf einen solchen Einwand wird freilich sein: die Tatsache, daß Hamburg in Deutschland, Paris in Frankreich liegt, ist eine

513 {9} Carnap: Logischer Aufbau, a. a. O., S. 204.
514 {10} Ebd., S. 38.

de uma tal concordância com o objeto; ela torna-se um ser-dirigido unilateral a partir da forma do enunciado, a partir do papel produtivo do sujeito nele, para encontrar os critérios independentes, imanentes à consciência, do verdadeiro e do falso. Esse desenvolvimento culmina no neopositivismo. Toda a gnosiologia se transforma em uma técnica de regulamentação da linguagem, de transformação dos signos semânticos e matemáticos, de tradução de uma »linguagem« em outra. Com isso o elemento matemático impulsiona sempre mais intensamente para que o peso, em modo crescentemente exclusivo, translade-se à formal contraditoriedade nos objetos e métodos da transformação, e a usar os próprios objetos usados como mera matéria-prima para as possibilidades de transformação.

Todavia, tal linha não se deixa implementar com toda consequência. Os fatos possuem, mesmo, sua — nem sempre formal — lógica própria. Assim, Carnap uma vez disse, repentina e inesperadamente, que a coisa física existe independente da percepção e, na percepção, da qual é objeto intencionado, apenas é reconhecida. Contudo, acrescenta de imediato: »Em todo caso, a teoria da constituição não fala essa linguagem realista, mas é neutra em relação ao componente metafísico dos enunciados«.[515] Tais concessões são, contudo, muitíssimo raras. Mas ao se ler com atenção os escritos neopositivistas, o que de maneira alguma é tarefa agradável, encontram-se algumas vezes passagens na aparência externa que são deduzidas constitucionalmente, semanticamente, logicamente, etc., e precisamente reguladas na fala, que ainda soam como belos termos, nos quais, todavia, corretude, falsidade ou absurdidade dos enunciados declarados são exclusivamente determinados pela realidade em si existente, na qual eles são corretos, falsos ou absurdos em como concordam com — admitamos: intencional — mas, real, objeto. Carnap declara, p. ex., no parágrafo sobre funções propositivas, os »sinais não saturados«, »cidade na Alemanha« e explica que quando se adiciona a Hamburgo, obtém-se uma sentença verdadeira, se Paris, uma falsa, se a Lua, uma série de palavras sem sentido.[516] Muitíssimo bem, todavia, o fundamento de determinação dessas funções propositivas não é o *factum brutum* — em si existente — de que Hamburgo de fato fica na Alemanha, etc., mesmo se Carnap evite cuidadosamente toda proposição »metafísica«?

Claro, a resposta neopositivista rotineira a tal objeção é: o fato de Hamburgo ficar na Alemanha e, Paris, na França, é um fato

515 {9} Carnap: Der logische Aufbau der Welt. Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1961, p.204.
516 {10} Carnap: Der logische Aufbau der Welt. Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1961, p.38.

empirische Tatsache und hat mit »Metaphysik« (mit Ontologie) nichts zu tun. Sie kann deshalb mathematisch, semantisch etc. beliebig manipuliert, in eine beliebige »Sprache« übersetzt werden, ohne deshalb den Problemkreis der »Metaphysik« (der Ontologie) auch nur zu berühren. Die Selbsttäuschung, der hier der Neopositivismus und mit ihm manche andere Tendenzen zu einer ausschließlich erkenntnistheoretischen Einstellung verfallen, beruht darauf, daß sie die ontologische Neutralität des Ansichseins gegenüber den anders dimensionierten Kategorien des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen völlig übersehen. Gegenstände, Verhältnisse etc. sind an sich oder erscheinen in einer Widerspiegelung unabhängig davon, ob sie einzelne, besondere oder allgemeine sind. Der Neopositivismus unterliegt diesem Irrtum nicht nur deshalb, weil er, wie viele andere neuere Richtungen, den Kategorienreichtum, den uns die alte Philosophie, freilich oft auf einer revisionsbedürftigen Stufe, hinterlassen hat, völlig außer acht läßt, weil er nur die »Sprache« der Manipulation um philosophisch überflüssige technische Durchführung bereichert und den kategoriellen Aufbau der Wirklichkeit selbst zu einem metaphysischen Scheinproblem degradiert, sondern weil er die aktive Teilnahme des erkennenden Subjekts an der Ausarbeitung der richtigen Widerspiegelung teils überschätzt, teils verzerrt. Ohne Frage ist der Anteil des erkennenden Subjekts an der gedanklichen Widerspiegelung des Allgemeinen ein beträchtlicher; erscheint doch dieses in der an sich seienden Wirklichkeit nur unmittelbar oder isoliert, unabhängig von einzelnen Gegenständen oder Beziehungen, es muß deshalb mit Hilfe von Analyse solcher Gegenstände, Beziehungen etc. gewonnen werden. Das hebt allerdings sein ontologisches Ansichsein keineswegs auf, gibt diesem bloß spezifische Merkmale. Aber aus dieser Lage entsteht die Illusion, das Allgemeine wäre einfach ein Produkt des erkennenden Bewußtseins, nicht eine objektive Kategorie der an sich seienden Wirklichkeit. Diese Illusion verführt den Neopositivismus dazu, das Allgemeine als »Element« in die subjektivistische Manipulation einzuordnen und seine an sich seiende Objektivität als »metaphysische« zu ignorieren.

Umgekehrte Illusion entsteht beim Einzelnen: die seiner unmittelbaren Gegebenheit. Auch hier verführt die Neopositivisten ihr Ignorieren der Philosophiegeschichte, ihre hochmütige Verachtung aller Errungenschaften der Vergangenheit in der Kategorienlehre. Sie gehen an der Dialektik von Unmittelbarkeit und Vermittlung achtlos vorbei und verstehen darum nicht, daß das Einzelne, obwohl ebenso an sich seiend wie das Allgemeine, um nichts weniger vermittelt ist, als dieses, daß darum zur Erkenntnis des Einzelnen ebenso eine denkerische Aktivität des Subjekts vonnöten ist, wie zu der des Allgemeinen. Das ist schon bei den einfachsten Wahrnehmungen sichtbar. Man denke an die berühmte Anekdote,

empírico e nada tem a ver com »metafísica« (ontologia). É por isso que se pode manipulá-la matematicamente, semanticamente, como se queira, pode-se traduzi-la como se queira para qualquer »linguagem«, sem sequer tocar o círculo de problemas da »metafísica« (da ontologia). Aqui, o autoengano do neopositivismo e, com ele, de muitas outras tendências, é o de se entregar a uma postura exclusivamente gnosiológica, que se baseia em ignorar completamente a neutralidade ontológica do ser-em-si ante as outras categorias diferentemente dimensionais do geral, do particular e do singular. Objetos, relações, etc., são em si ou aparecem em um reflexo independentemente de serem singulares, particulares ou gerais. O neopositivismo sucumbe a esse erro não apenas porque, tal como muitas outras tendências novas, desconsidera completamente a riqueza categorial a nós deixada pela filosofia antiga, ainda que em um patamar que necessite de revisões, porque apenas expande a »linguagem« da manipulação pela implementação técnica de regulamentação filosoficamente supérflua e degrada a estrutura categorial da própria realidade a um pseudoproblema metafísico, mas também porque em parte sobrestima, em parte distorce, o envolvimento ativo do sujeito cognoscente na elaboração do reflexo correto. Sem dúvida, a parte do sujeito cognoscente no reflexo intelectual do geral é considerável; ele aparece na realidade em si existente apenas imediatamente ou isolado, independentemente de objetos ou relações singulares; deve-se, por isso, com a ajuda da análise, alcançar tais objetos, relações, etc.[517] O que não supera, de maneira alguma, o seu ser-em-si ontológico, mas lhe dá traços específicos. É dessa situação, contudo, que surge a ilusão de que o geral seria simplesmente um produto da consciência cognoscente, não uma categoria da realidade em si existente. Essa ilusão seduz o neopositivismo a classificar o geral como »elemento« na manipulação subjetivista, e a ignorar a sua objetividade em si existente como »metafísica«.

Com o singular, surge uma ilusão inversa: a da sua imediata dadidade. Também aqui seduz os neopositivistas seu ignorar da história da filosofia, seu arrogante desprezo à todas realizações do passado na doutrina das categorias. Passam descuidadamente ao largo da dialética da imediaticidade e mediação, e por isso não compreendem que o singular, embora tão existente em si quanto o geral, não é menos mediado do que este; que por isso, para se conhecer o singular, é necessária uma atividade pensante do sujeito tal como quando do geral. Isso já é visível nas percepções mais simples. Pense-se na renomada anedota,

517 {Nota da tradução} Scarponi (p.40) traduziu essa frase com um sentido negativo: »infatti l'universale nella realtà essente in sé non compare mai in maniera immediata o isolata, indipendente da i singoli oggetti o relazioni«, no que foi seguido também por Duayer (p.60): »de fato, o universal não aparece na realidade existente em si de maneira imediata ou isolada«. No manuscrito (p.42), a frase não é negativa. Há, todavia, uma anotação em tinta vermelha, ilegível ao menos para nós, na margem esquerda do manuscrito (p.42).

wie Leibniz von seinen Gesprächspartnern genaues Beobachten, genaues Denken forderte, um sie zur Erkenntnis zu leiten, jedes Blatt einer Pflanze sei ein einzelnes. Wie erst in einem Fall, wo es sich um so kompliziertes Einzelnes handelt, wie Hamburg oder Paris. Wir haben dabei aus diesem vielfältigen Erkenntnisprozeß nur einige vernachlässigte Kategorien hervorgehoben; dieses recht abgekürzte Verfahren zeigt jedoch bereits deutlich, daß es eine neopositivistische Illusion ist, zu glauben, die empirische Gegebenheit einzelner Objekte werfe keine ontologischen Fragen auf. Es ist »denkökonomisch« sicher sehr bequem, den Kampf gegen Ontologie auf einige sehr komplizierte, oft heute noch ungelöste Fragen zu beschränken, insbesondere dann, wenn der Anspruch auf ontologische Erklärung im offenbaren Widerspruch zu der wissenschaftlichen Erkenntnis steht, wie z. B. beim Vitalismus in der Biologie. Aber auch wenn ontologische Kausalität durch Manipulation mit funktioneller Abhängigkeit ersetzt, wenn die psychophysische Parallelität zur Grundlage der Manipulation eines großen Gegenstandskomplexes gemacht wird, zeigt sich, wie der Neopositivismus an allen echten Fragen der Erkenntnis achtlos vorbeigeht, um eine unmittelbar praktische Manipulation der Probleme plausibel zu machen.

Von solchen unvermeidlichen kleinen Schönheitsfehlern abgesehen, muß man dem Neopositivismus zugestehen, daß er die Einseitigkeit der ausschließlich erkenntnis-theoretischen und logischen Einstellung zur Wirklichkeit konsequenter durchgeführt hat, als jede ihm vorangegangene Richtung. Das hat jedoch die außerordentlich wichtige Folge, daß der Neopositivismus energischer, als es jemals vor ihm geschah, jeden Unterschied zwischen der Wirklichkeit selbst und ihrem Abbild in den verschiedenen Formen der Widerspiegelung zu vertilgen bestrebt ist. Die alleinherrschende, konsequent durchgeführte Erkenntnistheorie verwischt nämlich prinzipiell diese Unterschiede; die von ihr gebildeten Kategorien der Gegenständlichkeit, der Objektivität etc. scheinen ohne Differenzierung auf beide Gebiete gleich anwendbar zu sein. Es ist klar, daß, insbesondere wenn beide einen mathematischen Ausdruck finden, für die bloße Manipulation diese Unterschiede völlig zu verschwinden scheinen; sie tauchen erst auf, wenn ein physikalisches oder biologisches Problem nicht nur mathematisch, sondern physikalisch oder biologisch interpretiert werden soll. Der auch in rein wissenschaftlichem Sinn reaktionäre Charakter des Neopositivismus äußert sich am stärksten darin, daß er den heute sowieso vorhandenen Tendenzen zur formalistischen Manipulation Vorschub leistet, für sie eine angeblich philosophische Begründung liefert. Die dadurch verursachte Verwirrung ist um so gefährlicher, als ziemlich häufig bedeutende Forscher von diesen Anschauungen angesteckt und zu Stellungnahmen verleitet werden, deren Widersprüchlichkeit, ja zuweilen

de como Leibniz demandava a seus interlocutores uma observação precisa, um pensamento preciso, de modo a conduzi-los ao conhecimento de que cada folha de planta é um singular. Tanto mais quando se trata de um caso singular em si tão complexo quanto Hamburgo ou Paris. Com isso, apenas enfatizamos algumas categorias negligenciadas nesse multifacético processo de conhecimento; todavia esse procedimento muito condensado já mostra nitidamente que é uma ilusão neopositivista crer que a dadidade empírica de um objeto singular não levante nenhuma questão ontológica. Da perspectiva da »economia de pensamento« é certamente muito confortável limitar a luta contra a ontologia a algumas questões muito complicadas, com frequência ainda hoje não solucionadas, em especial se a demanda por um esclarecimento ontológico está em aberta contradição com o conhecimento científico como, p. ex., o vitalismo na biologia. Mas, também quando a dependência funcional, pela manipulação, substitui a causalidade ontológica, quando o paralelismo psicofísico é convertido em base da manipulação de um grande complexo de objeto, mostra-se como o neopositivismo descuidadamente passa ao largo de todas as autênticas questões do conhecimento para tornar plausível uma manipulação prática imediata do problema.

Deixando de lado tais inevitáveis pequenas imperfeições, deve-se conceder ao neopositivismo que ele implementou, mais consistentemente do que todas as suas tendências precedentes, a unilateralidade da postura exclusivamente gnosiológica e lógica da realidade. Isto tem a consequência extraordinariamente importante de que o neopositivismo se esforçou mais energicamente do que jamais antes para demolir toda diferença entre a própria realidade e sua imagem nas diferentes formas de reflexo. A gnosiologia que impera sozinha, levada avante consistentemente, obscurece por princípio essa diferença; as categorias por ela criadas da objetividade (*Gegenständlichkeit*), da objetividade (*Objektivität*)[518], etc., parecem sem diferenciação ser aplicáveis igualmente para ambas as esferas. É claro que, em especial quando ambas encontram uma expressão matemática, para a mera manipulação essas diferenças parecem desaparecer completamente; elas apenas emergem quando um problema físico ou biológico deve ser interpretado não apenas matematicamente, mas física ou biologicamente. Mesmo em sentido puramente científico, o caráter reacionário do neopositivismo se expressa mais intensamente porquanto de algum modo permite as tendências hoje existentes à manipulação formalista ao fornecer-lhes uma pretensa fundamentação filosófica. A confusão assim causada é tanto mais séria já que pesquisadores significativos se contaminam com essas concepções e são seduzidos a tomadas de posições cuja contraditoriedade, por vezes mesmo

518 {Nota da tradução} Como já mencionado em nota de rodapé, »Gegenständlichkeit« e »Objektivität« se diferem pelo primeiro expressar a objetividade precisamente-assim-existente, enquanto o segundo a objetividade em sua relação com um sujeito cognoscente. Não há como expressar esta diferenciação em português. A opção de Duayer (p.61), »coisidade« para tradurzir »Gegenständlichkeit«, nos parece imprópria, pois se aproxima em excesso de »Sach«, »Sachlichkeit«. Scarponi (p.41) preferiu »oggetualità, obiettività«.

Sinnlosigkeit von der wissenschaftlichen Autorität des mit Recht berühmten Verfassers gedeckt wird, so daß niemand den Mut des Andersenschen Straßenjungen besitzt, auszurufen, der Kaiser hat keine Kleider an.

Es sei mir gestattet als Beispiel ein sehr bekanntes Gedankenexperiment Einsteins anzuführen, das für unsere Betrachtung den Vorteil bietet, unmittelbar aus dem Alltagsleben, nicht aus der wissenschaftlichen Praxis entnommen zu sein, so, daß seinen Verteidigern der naheliegende Einwand genommen wird, der Kritiker verstünde nichts von Physik. Einstein will die Verknüpfung der Geometrie mit der allgemeinen Relativitätstheorie populär, allgemein verständlich machen. Sein erläuterndes Gedankenexperiment setzt so ein: »Beginnen wir mit der Schilderung einer Welt, in der nur zweidimensionale — und nicht, wie in der unsrigen, dreidimensionale — Wesen leben. Das Kino hat uns an den Anblick zweidimensionaler Wesen gewöhnt, die auf einer zweidimensionalen Leinwand agieren. Jetzt stellen wir uns vor, daß diese Schattengestalten, also die Schauspieler auf der Leinwand, wirklich existieren, daß sie denken und eine eigene Wissenschaft ausbilden können, und daß die zweidimensionale Leinwand für sie ein geometrischer Raum ist. Diese Wesen sind nicht in der Lage, sich einen dreidimensionalen Raum plastisch vorzustellen, wie wir uns ja auch kein Bild von einer vierdimensionalen Welt machen können. Sie sind imstande, eine Gerade zu biegen, sie wissen, was ein Kreis ist, aber sie können keine Kugel konstruieren, weil sie dazu aus ihrer zweidimensionalen Leinwand heraustreten müßten.«[519] Einstein will, wie wir gesehen haben, dieses Gedankenexperiment zur Illustration des Verhältnisses von Geometrie und Physik, zum Verständlichmachen der Tatsache, daß der Raum der Physik nicht euklidisch ist, benutzen. Er fährt deshalb in seinen Ausführungen so fort: »Wir sind in einer ähnlichen Lage. Wir können Linien und Flächen biegen und krümmen, aber einen gebogenen und gekrümmten dreidimensionalen Raum können wir uns kaum ausmalen.«[520]

Es muß gleich energisch betont werden: nicht die Einsteinsche Theorie steht hier zur Diskussion; der Verfasser dieser Zeilen fühlt sich auch gar nicht kompetent in dieser Frage eine Meinung zu äußern. Das Gedankenexperiment selbst behandelt aber gar keine konkreten Probleme der Physik, sondern will bloß an »zweidimensionalen Wesen« verständlich machen, warum für uns als dreidimensionale Wesen die Vorstellung einer nicht euklidischen Welt so schwer fällt. Jedem Leser des Einsteinschen Gedankenexperiments, falls er etwas von seinem normalen Menschenverstand bewahrt hat und sich nicht den modischen Anschauungen einer mit

519 {11} A. Einstein und L. Infeld: Die Evolution der Physik, Hamburg, 1956, S. 149-150.
520 {12} Ebd., S. 150.

absurdidade, é acobertada pela autoridade científica do autor que, com justiça, é renomado, de tal modo que ninguém tem a coragem, que possuía o menino de rua de Andersen, de anunciar que o rei está sem roupa.

Que me seja permitido citar como exemplo uma experiência intelectual muito conhecida de Einstein que, para nossa reflexão, oferece a vantagem de ser tirada imediatamente da vida cotidiana, não da práxis científica, de maneira que a seus defensores seja negada a óbvia objeção de que o crítico nada entenderia sobre física. Einstein queria tornar popular, compreensível em geral, o enlace da geometria com a teoria geral da relatividade. Sua explicativa experiência intelectual é assim posta: »Comecemos pela descrição de um mundo no qual vivem apenas criaturas bidimensionais, e não tridimensionais como no nosso. O cinema nos acostumou com criaturas bidimensionais, representadas em uma tela bidimensional. Imaginemos agora que essa figuras-sombras, isto é, os atores na tela, realmente existem, que têm o poder do pensamento, que podem criar sua própria ciência, e que, para elas, uma tela bidimensional representa o espaço geométrico. Essas criaturas não estão em situação de se imaginarem plasticamente um mundo de três dimensões, tal como já nós não podemos fazer uma imagem de um mundo quadridimensional. Podem curvar uma linha reta, sabem o que é um círculo, mas são incapazes de construir uma esfera, pois teriam de abandonar sua tela bidimensional.«[521] Como vimos, Einstein quer usar essa experiência intelectual como ilustração da relação entre a geometria e a física, para tornar compreensível o fato de que o espaço da física não é euclidiano. Por isso prossegue em seu comentário: »Estamos em situação semelhante. Estamos capacitados a desviar e curvar linha e superfícies, mas dificilmente podemos visualizar um espaço tridimensional desviado e curvo.«[522]

Deve ser igual e energicamente enfatizado: não está aqui em discussão a teoria de Einstein; o autor dessas linhas absolutamente não se sente competente nessa questão para expressar uma opinião. Contudo, a própria experiência intelectual não trata de nenhum problema concreto da física, deseja simplesmente tornar compreensível a um »ser bidimensional«, porque para nós, como seres tridimensionais, a ideação (*Vorstellung*) de um mundo não euclidiano é tão difícil. Todo leitor da experiência intelectual einsteiniana, caso preserve algo da sua compreensão humana normal e não se submeta cegamente às concepções de uma

521 {11} Einstein e Infeld: A evolução da Física. Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1966, p.183. (Com alterações)
522 {12} Einstein e Infeld: A evolução da Física. Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1966, p.183. {Nota da tradução} Duayer introduziu aqui um novo parágrafo, não encontrado nos manuscritos (p.45), nem em Benseler, nem em Scarponi (p.42).

Recht anerkannten wissenschaftlichen Autorität blind unterwirft, muß sofort auffallen, daß Einsteins zweidimensionale Wesen weder Wesen noch zweidimensional sind, sondern zweidimensionale Widerspiegelungen normaler dreidimensionaler Wesen, die dementsprechend sich nicht in einer zweidimensionalen Welt bewegen, in einer solchen handeln, sondern deren Handlung, Umgebung, gegenständliche Welt etc. ebenfalls nichts anderes ist, als eine zweidimensionale Widerspiegelung eines Stückes unserer normalen dreidimensionalen Wirklichkeit. Daß diese zweidimensional widerspiegelt werden kann und daß die Menschen sie doch als Widerspiegelung unserer dreidimensionalen Wirklichkeit apperzipieren, ist seit der Erfindung von Zeichnung und Malerei längst bekannt, am Film ist bloß neu, daß auch die Bewegtheit eine derartige Widerspiegelung erfahren kann, was aber an der Grundfrage von Drei- oder Zweidimensionalität der Wirklichkeit und Formen in der Widerspiegelung nichts ändert. Einsteins zweidimensionale Wesen leben also nicht in einer zweidimensionalen Welt und denken über sie nach. Gedanken und Gefühle etc. werden zwar im Film dargestellt, diese sind aber die Gedanken und Gefühle von dreidimensionalen Menschen in einer dreidimensionalen Wirklichkeit. (Als zweidimensional wird der Film nur rein technisch manipuliert, z. B. die zweidimensionale Leinwand ersetzt hier die dreidimensionale Bühne, die Filmstreifen sind zweidimensional, werden dementsprechend verpackt etc.) Sein Wesen, das was ihn zum Film macht, besteht darin, mit Hilfe einer zweidimensionalen Projektion das Erlebnis einer dreidimensionalen Welt, das Schicksal von dreidimensionalen Menschen in ihr hervorzurufen. Dementsprechend können Widerspiegelungen überhaupt keine eigenen Vorstellungen haben, sie widerspiegeln nur jene, die ihre Modelle in der Wirklichkeit gehabt haben. Sonst könnte man mit der Logik dieses Gedankenexperiments sagen, die Mona Lisa könne sich keine dreidimensionale Welt vorstellen, wohl aber die Venus von Milo. Verneinung oder Bejahung wäre gleich sinnlos; der Kaiser dieses Gedankenexperiments hatte wirklich keine Kleider am Leibe.

Man könnte sagen: Auch wenn alles, was wir gegen Einsteins Gedankenexperiment angeführt haben, stimmt, berührt das nicht das Wesen seines Gedankengangs, nämlich, daß die Geometrie einen Teil der Physik bildet. Jene ist somit nicht eine glänzend abstrahierte und darum wissenschaftlich unendlich fruchtbare Widerspiegelung der Wirklichkeit, deren kritische Anwendung auf die Physik diese außerordentlich gefördert hat und heute noch fördert, sondern ihre Gegenstände sind ebenso real körperlich, wie die der Physik selbst. Bekanntlich bildet diese Annahme ein Moment der allgemeinen Relativitätstheorie. Wenn wir jetzt auch die diesbezüglichen Anschauungen Einsteins philosophisch ein wenig aus der Nähe zu betrachten bestrebt sind, so wollen wir nochmals betonen, daß

merecidamente reconhecida autoridade científica, tem de imediatamente notar que os seres bidimensionais de Einstein nem seres nem bidimensionais são, mas reflexos bidimensionais de seres tridimensionais normais que, correspondentemente, não se movimentam em um mundo bidimensional nem agem de tal modo, mas sua ação, seu entorno, mundo objetivo, etc., igualmente não é outro senão um reflexo bidimensional de uma porção da nossa realidade tridimensional real. Que esta possa ser refletida bidimensionalmente e que os seres humanos apercebem-na há muito como um reflexo da nossa realidade tridimensional desde a invenção do desenho e da pintura, é algo há muito conhecido; no filme é simplesmente novo que também a mobilidade pode ser experimentada em tal tipo de reflexo, o que, todavia, nada altera na questão fundamental da tri ou bidimensionabilidade da realidade e das formas no reflexo. Os seres bidimensionais de Einstein, portanto, não vivem e tampouco pensam sobre um mundo bidimensional. Pensamentos e sentimentos, etc., são representados em filme, mas são pensamentos e sentimentos de seres humanos tridimensionais em uma realidade tridimensional. (O filme é apenas puramente, tecnicamente, manipulado como bidimensional, p. ex., a tela bidimensional substitui o palco tridimensional, as películas são bidimensionais e embaladas correspondentemente, etc.). Sua essência, o que faz dele um filme, consiste em provocar com a ajuda de uma projeção bidimensional, a vivência de um mundo tridimensional, o destino de seres humanos tridimensionais. Correspondentemente, os reflexos absolutamente não podem ter quaisquer ideações próprias, eles refletem apenas aquilo que seus modelos têm tido na realidade. Além disso, pode-se dizer com a lógica dessa experiência intelectual que a Mona Lisa não pode representar nenhum mundo tridimensional, enquanto que a Vênus de Milo sim. A afirmação ou a negação seria igualmente absurda; o rei dessa experiência intelectual realmente não tinha nenhuma roupa em seu corpo.

Pode-se dizer: mesmo que tudo o que dissemos contra a experiência intelectual de Einstein esteja correto, não toca a essência de sua linha de pensamento, a saber, que a geometria constitui uma parte da física. Aquela não é, por conseguinte, um reflexo da realidade, brilhantemente abstraído e por isso infinitamente frutífero cientificamente, cuja aplicação crítica pela física a tem promovido e ainda a promove extraordinariamente, mas seus objetos são igualmente reais, corpóreos, como os da própria física. Como sabemos, essa suposição constitui um momento da teoria da Relatividade Geral. Como agora nos esforçamos mesmo a considerar filosoficamente mais de perto as concepções de Einstein a esse respeito, uma vez mais

unsere Bemerkungen die physikalische Richtigkeit oder Unrichtigkeit der allgemeinen Relativitätstheorie überhaupt nicht zu berühren beabsichtigen, schon wegen der Inkompetenz des Verfassers auf diesem Gebiet. Hier ist ausschließlich — anhand einiger Bemerkungen Einsteins — von der rein philosophischen Frage die Rede: Ist die Geometrie eine Widerspiegelung der Wirklichkeit oder sind ihre Gegenstände und deren Zusammenhänge ebenso reale Bestandteile der physikalischen Wirklichkeit, wie Härte, Schwere etc. Einstein spricht im nahen Anschluß an seine früher zitierten Betrachtungen so über diese Frage: »Was heißt es, wenn wir sagen, unser dreidimensionaler Raum sei ein euklidischer? Nun, nichts weiter, als daß alle logisch einwandfrei bewiesenen Sätze der euklidischen Geometrie sich durch das praktische Experiment erhärten lassen müssen. Aus starren Körpern oder Lichtstrahlen können wir Objekte konstruieren, die den idealisierten Figuren der euklidischen Geometrie gleichen. So entspricht die Kante eines Lineals, entspricht ein Lichtstrahl der Geraden, beträgt die Winkelsumme eines aus dünnen, festen Stäben gebauten Dreiecks 180° und ist das Verhältnis der Radien zweier aus dünnem, nicht biegsamem Draht hergestellter Kreise mit gemeinsamen Mittelpunkt gleich dem Verhältnis ihrer Umfänge. So gesehen wird die euklidische Geometrie zu einem, allerdings sehr simplen, Sachgebiet der Physik. Wir können uns aber auch vorstellen, daß sich in dieser Beziehung Diskrepanzen zeigen, z. B., daß die Winkelsumme in einem großen Dreieck aus Stäben, die bisher aus verschiedenen Gründen für starr gehalten wurden, nicht mehr 180° beträgt.«[523]

Wenn klare Ausdrücke einen Sinn haben, so betrachtet Einstein die euklidische Geometrie als eine Hypothese, als ein Modell zur Erkenntnis physikalischer Phänomene. Ihre Sätze seien logisch einwandfrei bewiesen, sie müssen sich durch das praktische Experiment erhärten lassen. Erstens sind die Behauptungen der Geometrie keineswegs logisch bewiesen. Aus keiner Logik der Welt könnte man den Satz gewinnen, daß der Umfang des Kreises gleich $2\pi r$ ist. Andererseits bedürfen solche Sätze keiner Erhärtung in der physikalischen Wirklichkeit. Die Geometrie widerspiegelt im Gegenteil eine auf reine Räumlichkeit reduzierte und als solche homogenisierte Wirklichkeit, in welchem homogenen Medium sie nun die gesetzmäßigen Zusammenhänge rein räumlicher Konfigurationen untersucht. Diese Homogenisierung entsteht schon dadurch, daß die Dimensionen des Raums ein derartig reines Fürsichsein erhalten, das sie in der physikalischen Wirklichkeit der Dinge prinzipiell unmöglich haben können. Eine Linie hat z. B. nur eine Dimension, eine Fläche zwei etc. So etwas kann in der physikalisch gegenständli-

523 {13} Ebd., S. 151.

queremos sublinhar que nossas observações não se propõem absolutamente a tocar em se a teoria da Relatividade Geral é fisicamente correta ou incorreta, já devido à incompetência do autor nessa esfera. Aqui é exclusivamente falado — com base em alguns comentários de Einstein — da questão puramente filosófica: é a geometria um reflexo da realidade ou são seus objetos e as conexões entre eles componentes reais da realidade física tal como a dureza, o peso, etc. Em conexão estreita com suas observações há pouco citadas, Einstein assim fala sobre essa questão: »Que se quer dizer com a declaração de que o nosso espaço tridimensional é euclidiano? O significado é que todas as declarações lógicas provadas da Geometria euclidiana têm de deixar-se comprovar através da experiência prática. Podemos, com a ajuda de corpos rígidos ou de raios de luz, construir objetos correspondentes aos objetos idealizados da geometria euclidiana. A aresta de uma régua ou um raio de luz corresponde a uma linha; a soma dos ângulos internos de um triângulo construído com hastes delgadas é 180 graus; a razão dos raios de dois círculos com um centro comum, construídos de arames flexíveis, é igual à de suas circunferências. Assim interpretada, a geometria euclidiana se torna um campo da física, embora muito simples. Mas podemos imaginar que foram descobertas discrepâncias como, por exemplo, a de que a soma dos ângulos internos de um triângulo grande, construído de hastes, que por muitas razões tinham de ser consideradas rígidas, não é de 180 graus.«[524]

Se as expressões claras têm um sentido, Einstein considera a geometria euclidiana como uma hipótese, um modelo para o conhecimento de fenômenos físicos. Seus teoremas seriam impecavelmente comprovados, eles têm também de se deixar comprovar pela experiência prática. Primeiro, as asserções da geometria de maneira alguma foram comprovadas logicamente. De nenhuma lógica do mundo se poderia obter o teorema de que a circunferência do círculo é igual a $2r\pi$. Por outro lado, tais teoremas não necessitam de nenhuma corroboração na realidade física. Ao contrário, a geometria reflete uma realidade reduzida à pura espacialidade e, enquanto tal, homogeneizada; investiga, nesse *medium* homogêneo, apenas as conexões legais de configurações puramente espaciais. Essa homogeneização já emerge em que as dimensões do espaço recebem um tal puro ser-para-si que, na realidade física das coisas, por princípio seria impossível terem. Uma linha, p. ex., possui apenas uma dimensão, um plano, duas, etc. Portanto, algo que absolutamente não pode ocorrer na realidade

524 Einstein e Infeld: A evolução da Física. Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1966, p. 183. Ibidem, p.184-5. (com alterações)

chen Wirklichkeit überhaupt nicht vorkommen; in der Widerspiegelung wird aber eine vernünftige Abstraktion vollzogen, und ihre Vernünftigkeit erweist sich gerade im völligen Vernachlässigen der real gegenständlichen Eigenschaften und Beziehungen der wirklichen Dinge. Mag der Einsteinsche Kreis aus noch so dünnem Draht gemacht sein, auch der feinste Draht wird drei Dimensionen haben, nicht eine, wie die geometrische Linie.

Diese vernünftige Homogenisierung in der geometrischen Widerspiegelung gestattet nun eine hochgradige Mathematisierung der so aufgedeckten Raumverhältnisse, eine mathematisch ausgedrückte Rationalisierung der rein räumlichen Zusammenhänge, die auf dem Wege der bloßen Beobachtung etc. der Dinge selbst nie hätte erreicht werden können. Und wenn wir hier vom Mathematisieren sprechen, müssen wir sogleich hinzufügen, daß selbstredend auch die Mathematik auf der richtigen Widerspiegelung der quantitativen Beschaffenheit der Dinge und Relationen in der Wirklichkeit beruht. Wenn wir um uns auf das aller Elementarste zu beschränken von 40 Menschen oder von 50 Bäumen sprechen, so widerspiegeln unsere Gedanken das rein quantitative an den Gegenständen, die Zahl der jeweilig vorhandenen Stücke einer solchen Gegenstandsgruppe, abgesehen von jeder sonstigen qualitativen Beschaffenheit. Diese ist in unserem Beispiel noch in einem abstrakten Überrest vorhanden, indem wir von Menschen und Bäumen sprechen. Wenn wir von hier zur einfachsten mathematischen Operation, zur Addition fortschreiten wollen, müssen wir auch diesen qualitativen Überrest tilgen oder ihn mit einer Abstraktion, die noch mehr Qualitatives aufhebt, ersetzen. Wir können dann sagen, 40 Lebewesen addiert mit 5o Lebewesen machen 90 Lebewesen aus. Die Entwicklung der Mathematik hat die Richtigkeit und Fruchtbarkeit dieser homogenisierten Abstraktion glänzend bestätigt und half höchst komplizierte quantitative Zusammenhänge der Wirklichkeit zu ergründen, was auf direkten Wegen ebenfalls unmöglich gewesen wäre. So war, wir wiederholen, auf Grundlage der homogenisierend abstraktiven Widerspiegelung auch eine Mathematisierung der geometrisch widerspiegelten reinen Raumverhältnisse möglich.

Alle diese Triumphe der vernünftigen Abstraktion ändern aber nichts an der fundamentalen ontologischen Tatsache, daß sowohl Geometrie wie Mathematik Widerspiegelungen und nicht Teile, »Elemente« etc. der physikalischen Wirklichkeit sind. Weil sie deren grundlegend wichtige Momente, reine Raumverhältnisse bzw. rein quantitative Beziehungen widerspiegeln, sind sie großartige Instrumente für die Erkenntnis einer jeden Wirklichkeit, soweit deren Wesen Raumverhältnisse bzw. quantitative Beziehungen ausmachen. Es darf aber bei allen diesen glänzenden Resultaten die schlichte Wahrheit nie vergessen werden, daß diese

física dos objetos; no reflexo é realizada, contudo, uma abstração razoável e sua razoabilidade comprova-se precisamente em que desconsidera completamente as reais propriedades e relações objetivas das coisas reais. Por mais possivelmente fino que seja feito o arame do círculo de Einstein, ainda assim o arame mais fino possui três dimensões, não uma, como a linha geométrica.

Essa homogeneização razoável no reflexo geométrico permite um elevado grau de matematização das relações espaciais assim desveladas, uma racionalização expressa matematicamente de conexões puramente espaciais que jamais poderiam ter sido alcançadas pela via da mera observação, etc., das coisas enquanto tais. Se falamos aqui de matematizar, temos de, de imediato, acrescentar que, naturalmente, também a matemática se baseia no reflexo correto das qualidades quantitativas das coisas e relações da realidade. Para nos limitar ao mais elementar, ao falarmos de 40 seres humanos ou de 50 árvores, nossos pensamentos refletem, dos objetos, o puramente quantitativo, o número de uma porção então existente em tal grupo de objeto, deixando de lado toda outra qualidade qualitativa. Esta, em nosso exemplo, ainda existe em um resíduo abstrato, na medida em que falamos de seres humanos e de árvores. Querendo avançar daqui até a operação matemática mais simples, até a adição, devemos também apagar esse resíduo abstrato ou substituí-lo com uma abstração que supera ainda mais o qualitativo. Podemos, então, dizer que 40 seres vivos adicionados a 50 seres vivos perfazem 90 seres vivos. O desenvolvimento da matemática confirmou brilhantemente a correção e fecundidade dessa abstração homogeneizadora, e auxiliou a determinar conexões quantitativas altamente complexas da realidade, o que, por vias diretas, seria igualmente impossível. Portanto, repetimos, da base do reflexo abstrativo homogeneizador também foi possível uma matematização das puras relações espaciais geometricamente refletidas.

Todos esses triunfos da abstração razoável não alteram em nada, contudo, o fato ontológico fundamental de que tanto a geometria quanto a matemática são reflexos e não partes, »elementos«, etc., da realidade física. Porque refletem momentos importantes, fundamentais, puras relações espaciais ou puras relações quantitativas, são tremendos instrumentos para o conhecimento de cada realidade na medida em que sua essência constitua relações espaciais ou relações quantitativas. Em que pesem todos esses brilhantes resultados, não se pode esquecer a simples verdade de que esses

Widerspiegelungsarten immer nur bestimmte Momente der Wirklichkeit widerspiegeln können, daß aber die an sich seiende Wirklichkeit noch aus unendlich anderen Komponenten besteht.

Selbst Carnap muß hier, wie wir gesehen haben, das Zugeständnis machen, daß mathematische Formeln für ein physikalisches Wirklichkeitsstück eine Vielfalt von physikalischen Interpretationsmöglichkeiten zulassen. Was also an einem wirklichen Phänomen wirklich ist, kann erst Widerspiegelung und Analyse der Totalität der Momente ergründen. Und bei einer solchen Analyse — soweit von der Beschaffenheit der Wirklichkeit und nicht von ihrer bloßen Manipulation die Rede ist, kann die Philosophie von der Wissenschaft mit Recht verlangen, daß sie zwischen der Wirklichkeit selbst und ihren zu Erkenntniszwecken gebrauchten Widerspiegelungen unterscheidet. Diese Betrachtungen erheben also keinen Anspruch darauf, irgend etwas über die physikalischen Theorien Einsteins auszusagen. Sie stellen nur fest, daß sein Gedankenexperiment keinen philosophischen Beweis für die These, die Geometrie sei ein »Sachgebiet der Physik« bringt. Es scheint uns vielmehr, daß an dieser Stelle der bedeutende Physiker eine philosophische Konzession an die Manipulationstheorie des Neopositivismus gemacht hat, und ihre Haupttendenz, die Wirklichkeit aus der Wissenschaft verschwinden zu lassen, mit seiner Autorität gefördert hat. Und von diesem Gesichtspunkt erscheinen Betrachtungen über die zweidimensionalen Menschen des Films nicht bloß als ein Zufälliger falscher Zungenschlag, sondern als Symptom dafür, wie verwirrend die allgemeine Manipulationsmethode des Neopositivismus das ganze gegenwärtige Denken beeinflußt.

Ähnliche Verwirrungen philosophisch wichtiger Tatbestände, Verdunkelungen philosophischer Grundfragen könnte man bei fast allen Stellungnahmen des Neopositivismus beobachten. Gehört es doch zum Grundzug der Manipulation als universeller Methode des Neopositivismus, gerade solche Fragen aus der Wissenschaft — sub titulo »Metaphysik« — gänzlich auszuschalten, damit kein Nachdenken über reale Probleme der Wirklichkeit das schrankenlose Funktionieren des Manipulationsapparates störe oder gar hindere. Es genügt auf die bereits gestreifte Behandlung des sogenannten psychophysischen Parallelismus zurück zuverweisen. Hier wird die reale Beantwortung einer der wichtigsten Fragen des höher organisierten Lebens als unwissenschaftlich beiseite geschoben, jedes Suchen nach realer Priorität, realer Wechselwirkung etc. als »metaphysisch« diffamiert, um die handliche und bequeme Manipulierung isolierter Einzelergebnisse zur Würde einer wissenschaftlich allein zulässigen Einheit zu erheben. Und was für die Details geschieht, beherrscht die Prinzipien des Ganzen.

tipos de reflexo apenas podem refletir determinados momentos da realidade, enquanto que, todavia, na realidade em si existente, existe ainda uma infinidade de outros componentes.

O próprio Carnap tem de, aqui, conceder, como vimos, que as fórmulas matemáticas para um setor da realidade permitem uma variedade de interpretações físicas possíveis. Portanto, o que é real em um fenômeno real pode ser sondado apenas pelo reflexo e análise da totalidade dos momentos. E, em uma tal análise — tanto quanto é falado da qualidade da realidade e não da sua mera manipulação, a filosofia pode com razão demandar da ciência que distinga entre a realidade enquanto tal e seus reflexos necessários para os propósitos do conhecimento. Essas observações, portanto, não levantam, de maneira alguma, qualquer reivindicação de afirmar algo sobre as teorias físicas de Einstein. Apenas constatam que sua experiência intelectual não traz qualquer evidência filosófica para a tese de que a geometria seria um »campo da física«. Antes, parece-nos que nesse aspecto o significativo físico fez uma concessão filosófica à teoria da manipulação do neopositivismo e reforçou, com sua autoridade, sua tendência principal de deixar a realidade desaparecer da ciência. E, desse ponto de vista, as observações sobre os seres humanos bidimensionais nos filmes não parecem uma falsa escorregadela casual, mas um sintoma do quão confusamente o método da manipulação geral do neopositivismo influencia em todo o pensamento do presente.

Confusões similares de estados de fato filosoficamente importantes, obscurecimento de questões filosóficas básicas, podem-se observar em quase todas as tomadas de posição do neopositivismo. Pertence a um dos traços fundamentais da manipulação, como método universal do neopositivismo, justamente excluir por completo — *sub titulo* »metafísica« — tais questões da ciência, para que nenhuma reflexão sobre os problemas da realidade atrapalhe ou bloqueie completamente o funcionamento sem limites do aparato de manipulação. É suficiente remeter ao tratamento, já tocado, do assim denominado paralelismo psicofísico. Aqui, a resposta real a uma das mais importantes questões da vida mais elevadamente organizada é posta de lado como não-científica, toda busca pela prioridade real, interação real é difamada como »metafísica«, para elevar a conveniente e confortável manipulação de resultados isolados à dignidade de única unidade científica permitida. E o que ocorre para o detalhe rege os princípios do todo.

Das Problem einer einheitlichen Wissenschaft wird heute, interessanter- und bezeichnenderweise am energischsten vom Neopositivismus aufgeworfen. Nun, es unterliegt keinem Zweifel, daß etwas an der Forderung berechtigt ist. Die Differenzierung der Einzelforschungen wächst ins Maßlose und geht so weit, daß zuweilen selbst tüchtige Gelehrte die »Sprache« ihres Nachbargebiets nicht mehr verstehen. Und diese Lage erscheint als um so grotesker und untragbarer, als gerade die gegenwärtige wissenschaftliche Erforschung der Wirklichkeit, simultan mit der Spezialisierung, immer häufiger die schulmäßige Abgrenzung der Disziplinen sprengt, immer reichere Querverbindungen, Wechselbeziehungen etc. zwischen ihnen ans Tageslicht bringt. Die reale Forderung des Tages scheint daher, jedesmal auf die an sich seiende Wirklichkeit zurückzugreifen, unbekümmert darum, wo und wie ihre einzelnen Phänomengruppen akademisch eingeordnet sind. Es könnte und müßte dadurch ein neuer Typus der Universalität in der Wissenschaft entstehen: der der intensiven und konkreten Vielseitigkeit im Erfassen der einzelnen konkreten Tatbestände. Dazu kann man schon heute manche Anläufe sehen, deren Voraussetzung ist jedoch: das Ausgehen von der Realität, vom wahren Ansichsein des betreffenden konkreten Tatbestandes. Wird diese Realität richtig erfaßt, so können die in arbeitsteiliger Widerspiegelung künstlich errichteten Grenzen keinen hindernden Widerstand für den Fortschritt der Erkenntnis bilden. Solche Tendenzen sind in der Gegenwart bereits vorhanden; sie entstehen jedoch zumeist spontan, ohne darüber zum Bewußtsein zu gelangen, daß die ontologische Klarsicht in bezug auf den betreffenden Komplex den sichersten Kompaß für die Orientierung darüber ergeben würde, welche Wechselwirkungen, Querverbindungen etc. für einen konkreten Problemkomplex die real ausschlaggebenden sein müssen.

Auch in dieser Frage treten die Neopositivsten mit einem Programm auf, das — je einflußreicher es wird, desto mehr — geeignet ist, in dieser Frage schwer entwirrbare Konfusionen hervorzubringen und zu fixieren. In den Programmartikeln einer in den USA herausgegebenen Enzyklopädie treten sie mit der Forderung einer einheitlichen Wissenschaft auf. Sie berufen sich dabei auf Leibniz, auf die französische Enzyklopädie des 18. Jahrhunderts, ohne freilich ernsthaft zur Kenntnis nehmen zu wollen, daß der Ausgangspunkt dieser frühen und darum verfrühten Versuche zur Vereinheitlichung der wissenschaftlichen Forschung und zur Synthese ihrer Ergebnisse den diametralen Gegensatz zu ihrem Programm vorstellt: nämlich die Überzeugung von der Einheit der an sich seienden Welt, von der Einheitlichkeit ihrer Gesetzlichkeiten, welche Einheit dann in einer einheitlichen Wissenschaft ihr bewußtseinsmäßiges Spiegelbild erhalten kann und soll. Der Vorschlag zu einer einheitlichen Wissenschaft und — gewissermaßen als

O problema de uma ciência unitária, de maneira interessante e significativa, hoje é energicamente levantado pelo neopositivismo. Agora, não está sujeita a qualquer dúvida que algo na demanda é legítimo. A diferenciação das pesquisas singulares cresce desmesuradamente e se amplia tanto que por vezes mesmo competentes eruditos não mais entendem a »linguagem« de disciplinas relacionadas às suas. E essa situação aparece como assim grotesca e intolerável precisamente porque a contemporânea pesquisa científica da realidade, simultaneamente à especialização, sempre frequentemente rompe a demarcação acadêmica das disciplinas, trazendo sempre à luz do dia as ricas intercombinações, inter-relações, etc., delas. A demanda real do dia parece ser, aqui, que todos retornem à realidade em si existente, desconsiderando onde e como os grupos de fenômenos isolados são academicamente classificados. Poderia e teria de, com isso, emergir um novo tipo de universalidade na ciência: a de uma intensiva e concreta multilateralidade na apreensão dos concretos estados de fato singulares. Já se pode hoje ver algumas abordagens nessa direção, cujo pressuposto, contudo, é: partir da realidade, do verdadeiro ser-em-si dos estados de fato concretos, concernentes. Fosse essa realidade apreendida corretamente, os limites artificiosamente erigidos pelo reflexo que vem da divisão do trabalho não poderiam constituir nenhuma resistência ao progresso do conhecimento. Tais tendências são já existentes no presente; contudo, surgem na maior parte das vezes espontaneamente, sem por isso alcançar a consciência de que, no que se refere ao complexo em questão, a clara visão ontológica resultaria na bússola mais segura para a orientação de quais inter-relações, intercombinações devem ser realmente decisivas para um concreto complexo de problema.

Também nessa questão os neopositivistas aparecem com um programa que — quanto mais influente se torna, tanto mais — é adequado a produzir e fixar, nessa questão, confusões dificilmente solucionáveis. Nos artigos programáticos de uma enciclopédia organizada nos EUA, aparece a demanda por uma ciência unitária. Eles citam, a esse respeito, Leibniz e os enciclopedistas franceses do século 18, sem, contudo, querer levar em conta seriamente o conhecimento de que o ponto de partida dessas primeiras e, portanto, prematuras tentativas de unificação da pesquisa científica e da síntese dos seus resultados representa o diametralmente oposto ao programa deles: a saber, a convicção da unidade do mundo em si existente, da unitariedade de suas legalidades, unidade esta que pode e deve receber seu reflexo consciente em uma ciência unitária. A proposta de uma ciência unitária e — por assim dizer,

Abschlagszahlung dafür — zu einer einheitlichen Enzyklopädie geht bei den Neopositivisten von direkt entgegengesetzten Voraussetzungen aus. Carnap sagt: »Die Frage der Einheit der Wissenschaft ist als ein Problem der Logik der Wissenschaft gemeint, nicht als eine der Ontologie. Wir fragen nicht: ›Ist die Welt eine Einheit? Sind alle Ereignisse darin Teile einer Art‹. ... es scheint zweifelhaft, ob wir in solchen philosophischen Fragen, die wie Monismus, Dualismus und Pluralismus diskutiert werden, überhaupt einen theoretischen Inhalt finden können. Jedenfalls, wenn wir fragen, ob es eine Einheit in der Wissenschaft gibt, meinen wir dies als Frage der Logik, betreffend die logische Verwandtschaft zwischen der Terminologie und den Gesetzen der verschiedenen Zweige der Wissenschaft.«[525] Die Forderung der einheitlichen Wissenschaft bedeutet also eine einheitliche Manipulierbarkeit des gesamten Wissenstoffes, unabhängig davon, wie die Wirklichkeit selbst beschaffen ist, ob es nicht in ihr Seinsgebiete mit eigenartiger Struktur und Dynamik und demzufolge mit eigenartigen Gesetzlich keiten gibt.

Die Ablehnung dieser wirklichkeitsfeindlichen — angeblich bloß neutralen — Einheitlichkeit der Manipulierbarkeit jener Sätze, in denen unser Wissen aufgespeichert und konzentriert ist, bedeutet natürlich keine Stellungnahme gegen jeden einheitlichen Aufbau der wissenschaftlichen Erkenntnis. Im Gegenteil. Jede echte Philosophie hat wenigstens das allgemeine Erfassen der Prinzipien einer solchen Einheit angestrebt. Aber seit Hegel soll man weder von einer absoluten, letzthin Differenziationen ausschließenden Einheit noch von absoluten Gegensätzen, bedingungslosen und übergangslosen Heterogenitäten sprechen. Einheit im philosophischen Sinn ist in Wahrheit eine Einheit von Einheit und Verschiedenheit. Diese dialektische Einheit kann jedoch nur in der Wirklichkeit selbst aufgefunden werden. Erst wenn es uns gelingt, in der Wirklichkeit selbst die Prinzipien der Struktur und Dynamik einer solchen Einheit der Einheit und der Verschiedenheit aufzudecken und ins Bewußtsein zu erheben, wird eine Einheit der wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt entstehen können; die Einheit bleibt bestehen, auch wenn sie die Verschiedenheit von Struktur und Dynamik nirgends vergewaltigt. Denn erst—um unsere Gedanken etwas zu konkretisieren —, wenn es möglich geworden ist, das unorganische Sein als Fundament eines jeden Seins festzustellen, ohne damit die spezifische Beschaffenheit des Seins in Leben und Gesellschaft gedanklich zu zerstören, wenn die Verschiedenheit der Seinsweisen in ihrer unzertrennbaren Verbundenheit und qualitativen Differenzen zugleich begriffen wurde, kann eine innerlich einheitliche Wissenschaft entstehen. Der

525 {14} Carnap: Logical foundations of the Unity science. In International Encyclopedia 1, a. a. O., S. 49.

como adiantamento[526] — de uma enciclopédia unitária, nos neopositivistas, parte de um pressuposto diretamente contraposto. Diz Carnap: »A questão da unidade da ciência é pensada como um problema da lógica da ciência, não como um problema da ontologia. Nós não perguntamos: ›o mundo é uma unidade? Todos os eventos nele são partes de uma mesma espécie?‹ (...) parece duvidoso que em tais questões filosóficas, que são discutidas como monismo, dualismo e pluralismo, possamos encontrar em geral um conteúdo teórico. Em todo caso, quando perguntamos se há uma unidade na ciência, pensamos isso como uma questão da lógica relativa à afinidade lógica entre as terminologias e as leis dos diversos ramos da ciência.«[527] A demanda por uma ciência unitária significa, portanto, uma simples manipulabilidade do material cognitivo como um todo, independentemente de como a própria realidade é feita, como se não houvesse em sua esfera ontológica nada com estrutura e dinâmica peculiares e, consequentemente, com legalidades peculiares.

A recusa dessa unitariedade antirrealidade — alegadamente apenas neutra — da manipulabilidade daquelas proposições em que nosso saber é acumulado e concentrado não significa, naturalmente, nenhuma tomada de posição contrária a toda estrutura unitária do conhecimento científico. Ao contrário. Toda autêntica filosofia se esforçou ao menos para apreender em geral os princípios de uma tal unidade. Desde Hegel, todavia, não se deve mais falar de uma unidade absoluta, por último, excludente de diferenciações, nem de oposições absolutas, de heterogeneidades incondicionadas e sem transições. Unidade, em sentido filosófico, é na verdade uma unidade de unidade e diferença. Essa unidade dialética, todavia, apenas pode ser encontrada na própria realidade. Apenas quando tivermos sucesso em desvelar, na própria realidade, os princípios da estrutura e dinâmica de uma tal unidade da unidade e da diversidade e a elevemos à consciência, pode emergir uma unidade do conhecimento científico do mundo; portanto, a unidade permanece subsistindo se não violentar em nenhum lugar a diversidade de estrutura e dinâmica. Pois, apenas quando — para concretizar um pouco nosso pensamento — tornar-se possível estabelecer o ser inorgânico como fundamento de todo ser sem, com isso, demolir no pensamento a qualidade específica do ser na vida e na sociedade, quando a diversidade entre os modos de ser em sua inseparável combinabilidade e diferenças qualitativas for simultaneamente compreendida, pode surgir uma ciência internamente unitária. A

526 {Nota da tradução} »Abschlagszahlung« literalmente é a entrada, ou primeira parcela, de uma compra à prestação.

527 {14} Carnap: Foundations of Logic and Mathematics. In International Encyclopedia of Unified Science, Vol. I, Chicago University Press, Chicago, 1955, p.49. {Nota da tradução} Duayer introduziu aqui um novo parágrafo, não encontrado nos manuscritos (p.52), nem em Benseler, nem em Scarponi (p.48).

Versuch der alten Materialisten mit, ihrem mechanistischen Monismus mußte scheitern, aber noch mehr jene Theorien, die die verschiedenen Seinsweisen in ihrer Verschiedenheit verabsolutierten, wie Vitalismus, Geisteswissenschaft etc.

Der Neopositivismus will diese Frage, wie wir gesehen haben, durch Ausschaltung einer jeden Ontologie, durch die bloße Einheit der wissenschaftlichen »Sprache«, durch seine Art der logistischen Manipulation lösen. Damit müssen alle spezifischen Formen des Seins ihre innere Eigenart verlieren und nach dem Modell der — neopositivistisch interpretierten — modernen Physik behandelt werden. Auf der unmittelbaren Oberfläche kann der Eindruck entstehen, als ob es sich um eine zeitgemäße Erneuerung des alten — mechanisch materialistischen — Gedanken handeln würde, alle Erscheinungen des wissenschaftlich erfaßbaren Universums einheitlich auf die Gesetzmäßigkeit der Mechanik in der physikalischen Welt zurückzuführen. Die Evidenz des ersten Anblicks steigert sich noch dadurch, daß in der Zwischenzeit die mathematische Methode im Erfassen der Gesetzmäßigkeit in der Welt außerordentliche Fortschritte gemacht hat. Es genügt an die Ergebnisse der Biophysik und der Biochemie zu erinnern, an die oft erfolgreiche Anwendung mathematischer Methoden im Gebiet der Ökonomie etc. Damit scheint die vereinheitlichende Methode, die beim mechanischen Materialismus an den an sich seienden qualitativen Differenzen der verschiedenen Seinsarten gescheitert ist, durch die allgemeine Mathematisierung, durch die semantisch vereinheitlichte wissenschaftliche »Sprache« auf höherem Niveau verwirklichbar geworden zu sein. Das ist aber doch nur ein Schein. Die ontologische Verschiedenheit der Seinsarten läßt sich aus der wissenschaftlichen Begriffsbildung nur durch eine homogenisierende, die wirkliche Eigenart vergewaltigende Gleichschaltung eliminieren. »Naturam expellas furca, tamen usque recurret.« Die beiden Einheitsversuche mögen noch so entgegengesetzt sein — der erste auf Grundlage einer primitiv vereinfachenden Ontologie, der zweite auf der eines raffinierten Versuchs, jede Ontologie zu ignorieren — sie scheitern an demselben Widerstand, an dem der an sich seienden Wirklichkeit, deren echte Beschaffenheit der groben Vergewaltigung ebenso Widerstand leistet, wie der verfeinerten. Dieser drückt sich unmittelbar darin aus, daß aus den programmatisch dirigierten vereinheitlichenden Aussagen immer wieder unlösbare Widersprüche herausspießen, und zwar solche, die gerade das Zentrum des Programms treffen, gerade das Praktisch-Realpolitische, das Antiontologische daran ins Reich der Utopie verweisen.

Eine Kritik des mechanischen Materialismus von diesem Standpunkt erübrigt sich heute. Beim Neopositivismus, der das Erbe des Pragmatismus ebenfalls angetre-

tentativa dos velhos materialistas, com seu monismo mecanicista, tinham de fracassar, ainda mais aquelas teorias que absolutizam os diferentes modos de ser em sua diversidade como o vitalismo, a ciência do espírito, etc.

O neopositivismo, como vimos, deseja resolver essa questão pela exclusão de toda ontologia, pela mera unidade da »linguagem« científica, pelo seu tipo de manipulação lógica. Com isso, todas as formas específicas de ser têm de perder sua especificidade e são tratadas após o modelo — interpretado neopositivisticamente — da física moderna. Na imediata superfície, pode emergir a impressão de que se trataria de uma renovação *up to date* do antigo pensamento — materialista mecânico — de reconduzir unitariamente todos os fenômenos cientificamente apreensíveis do universo à legalidade da mecânica no mundo físico. A obviedade da primeira vista se intensifica ainda mais pelo extraordinário progresso realizado, nesse meio-tempo, do método matemático em apreender a legalidade no mundo. É suficiente relembrar os resultados da biofísica e da bioquímica, o emprego de métodos matemáticos com sucesso na esfera da economia, etc. Com isso, parece que o método unificante, que no materialismo mecânico fracassou ante as diferenças qualitativas em si existentes dos diferentes modo de ser, torna-se realizável em um nível mais elevado através da matematização geral, através da unificação semântica da »linguagem« matemática. Isso, todavia, é apenas uma aparência. A diversidade ontológica dos tipos de ser apenas se deixa eliminar da formação dos conceitos científicos através de uma igualização homogeneizadora e violentadora da especificidade real. »*Naturam expellas furca, tamen usque recurret.*« Por mais opostas que possam ser ambas as tentativas de unidade — a primeira, sobre a base de uma ontologia primitivamente simplificada, a segunda, por uma tentativa refinada de ignorar toda ontologia —, elas fracassaram ante a mesma resistência, a da realidade em si existente, cuja autêntica qualidade oferece, contra a violação grosseira ou muito refinada, a mesma resistência. Esta se expressa imediatamente em que, das programaticamente dirigidas proposições unificadoras, saltam seguidamente insolúveis contradições, as quais tanto atingem precisamente o centro do programa quanto expulsam precisamente a *Realpolik*-prática, o antiontológico, ao reino da utopia.

Uma crítica do materialismo mecânico, desse ponto de vista, é hoje dispensável. Com o neopositivismo, que se apresenta como herdeiro do pragmatismo, igualmente

ten hat, zeigt sich der Widerstand der Wirklichkeit in der praktischen Undurchführbarkeit des Programms, in der — pragmatischen — Notwendigkeit seines Scheiterns. Freilich wird dieses Versagen nie offen zugegeben. Carnap wäre zwar über einen Vergleich mit dem metaphysischen Fichte höchst beleidigt, seine Auslegungen erinnern aber in schlagender Weise an Fichtes »um so schlimmer für die Tatsachen«. Wieder darf der Gegensatz nicht übersehen werden: Fichte spricht diese Worte offen aus, mit einem Pathos beflügelt von der französischen Revolution, von einer erhofften revolutionären Erneuerung des Denkens, Carnap mit der repräsentativen Zuversicht eines durch Erfolge sicher gewordenen Managers, der darauf beharrt, den gegenwärtig nur teilweise manipulierten Markt in der Zukunft völlig zu beherrschen. Das Zaubermittel dazu ist die Einheit der wissenschaftlichen »Sprache«, konkreter ausgedrückt, die Möglichkeit, Aussagen eines Gebiets in die Terminologie des andern zu übersetzen, wobei als Vorbild für jede Wissenschaft die mathematische Physik dienen soll. (Daher der Ausdruck »Physikalismus«.) Nun behauptet Carnap, daß alle Aussagen der Biologie ohne weiteres in die »Sprache« der Physik »übersetzt« werden können — und damit ist auf diesem Punkt das Vorhandensein der einheitlichen Wissenschaft bewiesen. »Entsprechend unseren früheren Betrachtungen enthält ein biologisches Gesetz nur Termini, die auf physikalische Termini reduzierbar sind.«[528] Freilich muß Carnap sogleich zugeben, daß das Problem damit doch noch immer nicht zufriedenstellend gelöst ist. Er weist auf die wachsende Zahl biologischer Gesetze hin, die aus physikalischen abgeleitet werden können, und wenn er daraus die Folgerung zieht, daß die Hilfe der Physik und Chemie eine fruchtbare Tendenz der biologischen Forschung sein muß, hat er vollständig recht.

Damit ist aber das Problem der Biologie nicht einmal gestellt, geschweige denn gelöst. Da Carnap und alle Neopositivisten, wie wir gesehen haben, sich auch um die realphysikalische Interpretation der mathematisch-physikalischen Aussagen wenig kümmern und die Entscheidung darüber der wissenschaftlichen Konvention zuschieben, ist es nur selbstverständlich, daß die biologische Interpretation biologischer Phänomene, die mit einer mathematisch-physikalischen Formel (Chemie hier mit inbegriffen) ausgedrückt werden können, ihn überhaupt nicht interessiert. Ja, ein anderer Mitarbeiter derselben Enzyklopädie, Felix Mainx, erklärt geradezu jede allgemeine Biologie für wissenschaftlich überflüssig; sie habe nur eine pädagogische Bedeutung, sei aber kein eigenes Forschungsgebiet.[529] Die Neopositivisten beziehen dabei eine bequeme Position, indem sie den Problem-

528 {15} Ebd., S. 60.

529 {16} Felix Mainx: Foundations of Biology II, ebd., S. 626.

mostra-se a resistência da realidade na inexequibilidade prática do programa, na necessidade — pragmática — do seu fracasso. Claro, esse fracasso jamais é abertamente admitido. Carnap certamente ficaria de fato altamente ofendido com uma sua comparação ao metafísico Fichte; sua interpretação recorda, contudo, em modo irrefutável o »tanto pior para os fatos« de Fichte. Novamente, a oposição não pode ser ignorada: Fichte pronunciou abertamente essas palavras, com um *páthos* inspirado pela Revolução Francesa, por uma esperançosa renovação revolucionária do pensamento; Carnap, com a confiança representativa do *manager*, assegurado pelos resultados, que insiste em dominar plenamente no futuro o mercado hoje apenas em parte manipulado. A poção mágica para isso é a unidade da »linguagem« científica, expresso mais concretamente, a possibilidade de traduzir as proposições de uma esfera na terminologia da outra, para o que a física matemática deve servir como modelo a toda ciência. (Daí a expressão »fisicalismo«.) Agora, Carnap argui que todas as proposições da biologia poderiam, sem mais, ser »traduzidas« à »linguagem« da física — e com isso, a partir desse ponto, é comprovada a existência de uma ciência unitária. »Correspondendo às nossas considerações anteriores, uma lei biológica contém apenas termos que são redutíveis a termos físicos.«[530] Todavia, Carnap é forçado a confessar de imediato que o problema, com isso, nem sempre está satisfatoriamente resolvido. Ele aponta o número crescente de leis biológicas que podem ser deduzidas das físicas e, quando disto tira a conclusão de que a ajuda da física e da química tem de ser uma tendência fecunda da pesquisa biológica, tem ele completa razão.

Com isso, contudo, o problema da biologia nem mesmo é posto, quanto mais resolvido. Carnap e todos os neopositivistas, como vimos, pouco se preocupam com a interpretação físico-real das proposições físico-matemáticas e imputam a decisão sobre isso à convenção científica — com o que é apenas óbvio que não lhes interessa, em absoluto, a interpretação biológica de fenômenos biológicos que possam ser expressos com uma fórmula físico-matemática (química incluso). Mais, um outro colaborador da mesma enciclopédia, Felix Mainx, esclarece justamente que toda biologia é cientificamente supérflua; teria apenas um significado pedagógico e não seria nenhuma esfera de pesquisa própria.[531] Os neopositivistas, aqui, assumem uma posição confortável, pois simplesmente identificam o círculo de problemas

530 {15} Carnap: Foundations of Logic and Mathematics. In International Encyclopedia of Unified Science, Vol. I, Chicago University Press, Chicago, 1955, p.60.

531 {16} Felix Mainx: Foundations of Biology. In International Encyclopedia of Unified Science, Vol. II, Chicago University Press, Chicago, 1955, p.626.

kreis der allgemeinen Biologie mit wissenschaftlich kompromittierten und erledigten Theorien, wie Vitalismus, einfach identifizieren. Durch eine so wohlfeile Polemik kann jedoch dieses Problem nicht aus der Wissenschaft herausgedrängt werden oder höchstens bloß vorübergehend und auch dann zum Schaden der Biologie als Wissenschaft vom Leben. Denn mögen, bei noch so reichen Ergebnissen der Einzelforschung, die zentralen Fragen des Lebens, als qualitativ eigenartiger Art des Seins, noch keineswegs genau aufgehellt sein — ich verweise nur auf die wissenschaftliche, nicht ontologische Problematik der ontogenetischen und phylogenetischen Reproduktion — daß sie aber Tatsachen sind, wird niemand leugnen können. Alle Einzelergebnisse, die sehr oft in sehr fruchtbarer Weise auf biophysischen und biochemischen Wegen gewonnen werden müssen, letzten Endes, der Erkenntnis dienen, was Leben an sich sei, was es mit anderen Arten des Seins gemeinsam hat und was das spezifisch Unterscheidende seines Seins ausmacht. Daß Theorien, wie der Vitalismus, solche Fragen völlig falsch beantwortet haben, ist ein Gemeinplatz: Daß sie bis heute noch keine angemessene Lösung gefunden haben, gibt aber dem Neopositivismus kein Recht, sie aus der Wissenschaft zu eliminieren.

Die Entwicklung des Denkens zeigt — und wir werden in diesen Betrachtungen noch oft darauf zurückkommen —, daß ontologische Fragen häufig viel früher auftauchen, als sie wissenschaftlich beantwortbar wären, daß diese Entwicklung von Stufe zu Stufe falsche Anschauungen ausmerzt, um an ihre Stelle richtigere zu setzen, daß dabei eine ununterbrochene Wechselwirkung mit der Wissenschaft entsteht. Es ist aber eine Spezialität unserer Zeit, wie radikal man die Wissenschaft zielbewußt von der Wirklichkeit zu trennen versucht. So sehr das im Namen der »Reinheit« der Wissenschaft zu geschehen pflegt, so sehr schadet es dieser. Denn unser Wissen muß mit diesen realen Tatbeständen konfrontiert werden, und es steht nirgends geschrieben, daß eine ontologische Voraussetzung oder Antwort unbedingt verworren und reaktionär sein muß wie die vitalistische. Ein so bedeutender Physiker, wie Schrödinger, versuchte z. B. die ontologische Grundfrage der Biologie, das Wesen des Lebens so zu beantworten, daß er eine Umkehrung der Entropie als Grundlage des Lebens als Hypothese aufstellte.[532] Natürlich steht es uns fern, für oder gegen die Schrödingersche Annahme Stellung zu nehmen. Wir erwähnen sie bloß, weil aus ihr sichtbar wird: Man kann, ohne den Boden der kontrollierbaren Wissenschaftlichkeit zu verlassen, ja eventuell sogar mit Hilfe physikalischer (oder chemischer) Kategorien eine solche Lösung für das spezifische Wesen des Lebens finden, die sowohl dessen kontinuierlichen

532 {17} E. Schrödinger: Was ist Leben? Bern, 1946, S. 112. ff.

da biologia a teorias cientificamente comprometidas e liquidadas, como o vitalismo. Através de uma polêmica assim tão barata, contudo, esse problema não pode ser empurrado para fora da ciência ou, no máximo, temporariamente e, ainda assim, com danos à biologia enquanto ciência da vida. Já que, por todos os ricos resultados da pesquisa singular, as questões centrais da vida, enquanto tipo de ser qualitativamente peculiar, de maneira alguma são esclarecidas com precisão — refiro-me apenas à problemática científica, não ontológica, da reprodução onto e filogenética —, contudo, que elas são fatos, ninguém pode negar. Todos os resultados singulares, que com muita frequência têm de ser obtidos, de modo muito fértil, pela via da biofísica e da bioquímica, por último servem ao conhecimento do que a vida seja em si, do que tem em comum com outros tipos de ser e o que perfaz a diferença específica de seu ser. Que teorias, como vitalismo, responderam completamente errado a tais questões, é um lugar-comum: que até hoje nenhuma solução adequada tenha sido encontrada, não dá, contudo, ao neopositivismo o direito de as eliminar da ciência.

O desenvolvimento do pensamento mostra — e ainda retornaremos com frequência a isto nestas considerações — que as questões ontológicas emergem com frequência muito antes que sejam cientificamente respondíveis, que este desenvolvimento de patamar a patamar elimina concepções falsas e coloca concepções mais corretas em seu lugar, que com isso surge uma ininterrupta interação com a ciência. Contudo, é uma especialidade de nossa época quão resolutamente, com finalidade consciente, tenta-se separar a ciência da realidade. Quanto mais se o costuma fazer em nome da »pureza« da ciência, mais se a danifica. Pois nosso saber tem de ser confrontado com esses fatos reais, e não está escrito em nenhum lugar que um pressuposto ou resposta ontológicos têm de ser incondicionalmente confusos e reacionários como o vitalístico. Um físico tão significativo quanto Schrödinger tenta, p. ex., responder à questão ontológica fundamental da biologia, a essência da vida, formulando a hipótese da inversão da entropia como base da vida.[533] Naturalmente estamos distantes de tomar uma posição pró ou contra a suposição de Schrödinger. Nós a mencionamos apenas porque torna visível que: sem abandonar o terreno da cientificidade controlável, pode-se encontrar uma tal solução para a essência específica da vida, eventualmente mesmo com a ajuda das categorias físicas (ou químicas), que eleve a conceito tanto em sua conexão de continuidade

533 {17} Schrödinger: O que é vida: o aspecto físico da célula viva. Ed. Unesp, São Paulo, 1997, p.79 e s.

Zusammenhang mit der anorganischen Wirklichkeit wie seine Eigenart ihr gegenüber auf den Begriff bringt. Die Ausschaltung solcher Probleme mit dem Schlagwort »Metaphysik« führt also zur Verengung und Verzerrung der Biologie als Wissenschaft.

Von einer ausführlichen Behandlung solcher Fragen kann hier natürlich keine Rede sein. Wir möchten bloß eine, in anderen Zusammenhängen bereits berührte Kategorie der Wirklichkeit nochmals erwähnen, nämlich die Einzelheit. Daß schon infolge des ontogenetischen Reproduktionsprozesses die Einzelheit im Bereich des Lebens eine weitaus hervorstechendere Rolle spielt als in der anorganischen Wirklichkeit, ist derart offenkundig, daß selbst die Sprachregelung des Neopositivismus daran nicht einfach vorbeigehen konnte. Der von uns bereits angeführte Felix Mainx spricht von der diskontinuierlichen Vielheit der Tiere und Pflanzen, erwähnt, daß sie deshalb nicht in einer derart rein quantitativen Weise geordnet werden könne, wie etwa die chemischen Elemente durch Mendelejew und daß darum die Voraussage bisher unbekannter Formen nicht wie dort möglich ist. Abgesehen von der — nur rein manipulationsmäßig zulässigen — Gleichsetzung von einfachen Elementen mit oft äußerst komplizierten Organismen, ist hier wenigstens eine Seite des Komplexes anerkannt worden, es fällt aber den Neopositivisten nicht ein, aus einem solchen notgedrungen zugegebenen Tatbestand methodologische Folgerungen für die Verschiedenheit der Seinsart, die diese Verschiedenheit hervorbringt zu ziehen. Dabei äußert sich diese gewichtigere Bedeutung der Kategorie der Einzelheit auch in der theoretischen Fassung eminent praktischer biologischer Fragen. Man denke nur an die Wissenschaft der Medizin. Ihr Objekt ist in unaufhebbarer Weise immer je ein einzelner Patient. Mögen sämtliche Symptome seines Gesundheitszustandes aufgrund quantitativer Messungen untersucht und festgestellt werden, was natürlich noch lange nicht erreicht ist, entscheidend für die Richtigkeit der Diagnose und der Behandlung ist doch letzten Endes stets die einzigartige Beschaffenheit eines einzelnen. Das in der Gegenwart immer wieder geäußerte neopositivistische Ideal, bei wachsender Zahl und Exaktheit der quantifizierten Detailuntersuchungen die persönliche Diagnose des Arztes, der diese selbstredend aufmerksam zu studieren und zu bewerten hat, durch eine kybernetische Maschine zu ersetzen, zeigt in karikaturistischer Schärfe die methodologische Eigenart des Neopositivismus. Einerseits wird an der Einzelheit des Patienten seine Einzelheit methodologisch bewußt vernachlässigt, andererseits wird, wovon auch schon die Rede war, die biologische Interpretation der quantitativ fixierten Einzelzusammenhänge zugunsten der im Quantitativen beharrenden gemeinsamen »Sprache« verächtlich beiseite geschoben. Man braucht kein Arzt zu sein, um zu wissen, daß alle

com a realidade inorgânica, quanto sua especificidade ante esta. A eliminação de tais problemas sob a palavra de ordem »metafísica« conduz, portanto, ao estreitamento e à distorção da biologia como ciência.

Naturalmente, não pode aqui ser falado de um tratamento detalhado de tais questões. Desejamos apenas mencionar, uma vez mais, uma categoria da realidade, já tocada em outras conexões, a saber, a singularidade. Que, já como consequência do processo de reprodução ontogenético, a singularidade na esfera da vida desempenha um papel muito mais proeminente que na realidade inorgânica, é tão evidente que mesmo a própria regulamentação da linguagem do neopositivismo não pôde simplesmente disto passar ao largo. Felix Mainx, por nós já citado, fala da multiplicidade descontínua de animais e plantas, menciona que, por isso, não podem ser ordenados em um modo tão puramente quantitativo, como, por exemplo, os elementos químicos por Mendeleiev e que, por isso, a predição de formas até hoje desconhecidas não é possível. Deixada de lado a equiparação — apenas admissível à pura manipulação — de elementos simples com organismos frequentemente muito complexos, ao menos aqui um aspecto do complexo foi reconhecido, mas não ocorre aos neopositivistas, que são forçados a admitir tais fatos, conclusões metodológicas acerca da diversidade dos tipos ontológicos que impulsionam esta diversidade. Além disso, o significado de maior peso da categoria da singularidade mostra-se também na formulação teórica de questões biológicas eminentemente práticas. Pense-se apenas na ciência da medicina. De modo inexorável, seu objeto é sempre um paciente singular. Pudessem todos os sintomas de sua condição de saúde ser investigados e constatados por mensurações quantitativas, o que, naturalmente, está muito longe de ser alcançado, decisiva para a correção do diagnóstico e do tratamento é, por último, a qualidade única de um singular. O, no presente repetidamente expresso ideal neopositivista de que, pelo crescente número e precisão de investigações detalhadas quantitativas, o diagnóstico pessoal pelo médico, que tem de estudá-los e avaliá-los, naturalmente, com atenção, seja substituído por uma máquina cibernética, mostra com nitidez caricatural a peculiaridade metodológica do neopositivismo. Por um lado, o da singularidade do paciente, sua singularidade é consciente e metodologicamente, negligenciada; por outro lado, do que já foi falado, a interpretação biológica das conexões singulares quantitativamente fixadas são desdenhosamente postas de lado em favor de uma »linguagem« comum que insiste no quantitativo. Não é preciso ser nenhum médico para saber que todos

quantitativen Untersuchungen, seien es Kardiogramme, Blutkörperzählungen, Blutdruckmessungen etc. biologisch, d. h. individuell nach Persönlichkeit, Krankheitsgeschichte etc. des einzelnen Patienten interpretiert werden müssen, um eine richtige Diagnose stellen zu können. (Daß es typische Abläufe etc. gibt, ändert nichts an dieser ausschlaggebenden Bedeutung der Kategorie der Einzelheit.)

Noch grotesker wirkt die neopositivistische Einheit der wissenschaftlichen Manipulation, wenn der Mensch, die menschlichen Beziehungen zum Gegenstand der Forschung werden. Hier geht — bei Vernachlässigung der wirklichen Ergebnisse der Gesellschaftswissenschaften, vor allem der Ökonomie — der Weg nicht mehr in die Richtung des Umdeutens, des — unzulässigen — Vereinfachens wirklicher wissenschaftlicher Methoden und Ergebnisse, er schließt sich vielmehr direkt an moderne Manipulationsphilosophien an. Carnap unterscheidet in seinem von uns zitierten Aufsatz bloß zwischen individueller und sozialer Behavioristik. Während er bei der Psychologie noch einige Schwierigkeiten der Einordnung durchspricht, scheint ihm die Lage in den Gesellschaftswissenschaften nicht einmal einer ausführlichen Analyse bedürftig: »Jeder Terminus dieses Feldes ist auf die Termini anderer Felder reduzierbar. Das Ergebnis einer jeden Untersuchung einer Gruppe von Menschen oder anderer Organismen kann beschrieben werden in den Termini ihrer Mitglieder, ihrer Beziehungen zueinan der und in ihrer Umgebung. Dann können die Bedingungen für die Anwendung eines jeden Terminus in den Termini der Psychologie, der Biologie und der Physik, die Dingsprache mitinbegriffen, formuliert werden. Viele Termini können auf dieser Basis definiert und der Rest kann gewiß auf sie reduziert werden.«[534] Carnap gibt zwar zu, »daß heute Psychologie und Gesellschaftswissenschaft nicht aus Biologie und Physik abgeleitet werden können. Andererseits ist kein wissenschaftlicher Grund für die Annahme vorhanden, daß eine solche Ableitung prinzipiell und für immer unmöglich wäre«.[535]

Ein solcher Dogmatismus der universellen Manipulation ist geradezu entwaffnend. Wir lassen uns darum auch in keine weitere Polemik mit diesen Behauptungen Carnaps ein. Für viele erledigen sie sich sogar heute von selbst. Andere Leser müssen wir auf die Gesamtheit der kommenden Betrachtungen hinweisen, in denen, ohne ausdrückliche Kritik an der neopositivistischen Stellungnahme, ihre Widerlegung implizite enthalten sein wird.

534 {18} Carnap: 1, a. a. O., S. 59.
535 {19} Ebd., S. 61.

os exames quantitativos, sejam cardiogramas, quantidade de glóbulos no sangue, pressão sanguínea, etc. têm de ser interpretados biologicamente, *i.e.*, individualizados segundo a personalidade, o histórico da doença dos pacientes singulares, para se poder fornecer um diagnóstico correto. (Que há um decurso típico, em nada altera essa significação decisiva da categoria da singularidade.)

Ainda opera mais grotescamente a unidade neopositivista da manipulação científica quando o objeto da pesquisa tornam-se o ser humano, as relações humanas. Aqui, — pela negligência dos resultados reais das ciências sociais, antes de tudo da economia — a via segue não mais na direção de uma reinterpretação do — inadmissível — simplificar dos métodos e resultados científicos reais, ao contrário ela se encadeia muito diretamente às modernas filosofias da manipulação. Carnap distingue, em seu ensaio por nós citado, apenas entre o behaviorístico individual e o social. Enquanto na psicologia ele fala acerca de algumas dificuldades de ordenação, parece-lhe que a situação nas ciências sociais nem sequer necessita de uma análise detalhada: »Cada termo desse campo é redutível aos termos de outros campos. O resultado de toda pesquisa sobre um grupo de seres humanos ou outros organismos pode ser descrito nos termos de seus membros, de suas relações recíprocas e em seu entorno. Então podem-se formular as condições para o emprego de qualquer termo nos termos da psicologia, da biologia e da física, incluída a linguagem-objeto. Muitos termos podem ser definidos sobre essa base, podendo o resto certamente ser reduzido à ela.«[536] Carnap, de fato, concede »que a psicologia e a ciência social de hoje não podem ser derivadas da biologia e da física. Por outro lado, não há qualquer fundamento científico para supor que tal derivação seja por princípio e para sempre impossível.«[537]

Tal dogmatismo da manipulação universal desarma-se diretamente a si própria. Não entraremos, por isso, em nenhuma outra polêmica com as afirmações de Carnap. Para muitos, elas, mesmo hoje, liquidam-se a si próprias. Aos outros leitores devemos indicar a totalidade (*Gesamtheit*) das observações que se seguem, nas quais, sem a crítica expressa das tomadas de posições neopositivistas, sua refutação está implicitamente contida.

536 {18} Carnap: Foundations of Logic and Mathematics. In International Encyclopedia of Unified Science, Vol. I, Chicago University Press, Chicago, 1955, p.59. {Nota da tradução} Duayer introduziu aqui um novo parágrafo, não encontrado nos manuscritos (p58.), nem em Benseler, nem em Scarponi (p.53).
537 {19} Carnap: Foundations of Logic and Mathematics. In International Encyclopedia of Unified Science, Vol. I, Chicago University Press, Chicago, 1955, p.61.

2.

Exkurs über Wittgenstein

Unsere bisherigen Betrachtungen haben das Problem der Ontologie bewußt auf den inneren Aufbau der Wissenschaft, auf ihre erkenntnistheoretisch ausgedrückte Beziehung zur Wirklichkeit, auf die erkenntnismäßige Bedeutung der ontologischen Probleme im Erfassen konkreter Tatbestände etc. beschränkt. Es ist klar, daß damit die Rolle ontologischer Fragestellungen und Antworten im menschlichen Leben noch lange nicht hinreichend umrissen ist. Ist ja, wie wir im zweiten Teil bei Behandlung der Arbeit sehen werden, die richtige Beziehung des Menchen zur bewußtseinsjenseitigen, an sich seienden Wirklichkeit geradezu das zentrale Problem des Alltagslebens, der Alltagspraxis. Man kann sogar mit Recht sagen, daß die wissenschaftliche Einstellung der Menschheit genetisch aus diesem elementarischen Bedürfnis herausgewachsen ist. Aber auch mit dieser Genesis ist die Frage noch bei weitem nicht erschöpft. Der ganze Tätigkeitsbereich des Menchen ist seinem innersten Wesen nach von der an sich seienden Wirklichkeit bzw. von ihrem jederzeit vorherrschenden Spiegelbild im Bewußtsein bestimmt: diese Anschauungen wirken auf die verschiedenen Inhalte und Formen der menschlichen Praxis. Eine eingehende und adäquate Behandlung kann dieser Komplex nur in den konkreten Gesellschaftswissenschaften, in den konkreten Analysen der menschlichen Praxis, die Ethik mit inbegriffen, erhalten. Hier ist deshalb nur eine andeutende, kursorische Skizze der fundamentalsten Tatbestände möglich. Diese ist jedoch trotzdem unerläßlich, weil die allmählich entstandene Weltherrschaft des Neopositivismus, gerade infolge seines neutral-ablehnenden Verhaltens zu jeder Ontologie, ein entscheidender Faktor in der Formierung der modernen Weltanschauungen sowohl im Sinne der reinen Theorie wie in dem der mit ihr eng verbundenen Praxis, in der weitesten Bedeutung des Wortes, geworden ist. Das allgemein dominierende Verhalten der Neopositivisten ist uns bereits bekannt: es ist die wohlwollende Verachtung des völlig erwachsenen und reif gewordenen Managers für die kindlich-romantischen Illusionen jener, die im reibungslosen Funktionieren einer restlos manipulierten Welt keine Erfüllung, keine Zufriedenheit finden, und Träumen nachjagen, die aus längst überholten, primitiven Zuständen der Menschheitsentwicklung stammen.

Jeder Kenner der modernen philosophischen Entwicklung weiß aber, daß damit die Totalität des gesellschaftlich belangvoll gewordenen bürgerlichen Denkens keineswegs umschrieben ist. Parallel mit dem Triumphzug des Positivismus treten immer wieder Philosophien auf, die zwar erkenntnistheoretisch ganz oder weitgehend auf einem ähnlichen Boden stehen, die aber trotzdem meinen: man müsse sich auch mit den »historischen«, mit den »traditionellen« Problemen der

2.

Excurso sobre Wittgenstein

Nossas considerações até aqui conscientemente limitaram o problema da ontologia à estrutura interna da ciência, à sua expressa relação gnosiológica com a realidade, ao significado gnosiológico do problema ontológico em apreender de estados de fato concretos, etc. É claro que, com isso, o papel das colocações de questão e das respostas ontológicas na vida humana está longe de suficientemente esboçado. Como veremos na segunda parte, no tratamento do trabalho, a correta relação do ser humano com a realidade em si existente, para-além-da-consciência é, justamente, o problema central da vida cotidiana, da práxis cotidiana. Pode-se mesmo dizer com razão que a atitude científica da humanidade brota geneticamente dessa necessidade a mais elementar. Contudo, mesmo com essa gênese, a questão não está nem de longe exaurida. Toda a esfera de atividade do ser humano é, na sua essência mais interna, determinada pela realidade em si existente, *i.e.*, pelo seu reflexo na consciência dominante em cada momento: essas concepções atuam sobre os diferentes conteúdos e formas da práxis humana. Esse complexo apenas pode receber um tratamento detalhado e adequado nas ciências sociais concretas, em análises concretas da práxis humana, a ética inclusa. É por isso que aqui apenas é possível um esboço indicativo, superficial, dos estados de fato os mais fundamentais. Este, apesar disso, é, contudo, imperativo, porque o domínio mundial do neopositivismo, que emerge gradualmente, tornou-se, justamente como consequência de seu comportamento rechaçante-neutro para com toda ontologia, um fator decisivo na formação das modernas concepções de mundo, tanto no sentido da pura teoria, quanto no da práxis, no significado mais amplo da palavra, a ela estreitamente ligada. O comportamento dominante em geral dos neopositivistas já é por nós conhecido: é o desdém benevolente do *manager* plenamente adulto e maduro para com as ilusões romântico-pueris daqueles que não encontram nenhuma realização, nenhum contentamento, no funcionamento azeitado de um mundo inteiramente manipulado, e que perseguem o sonho que vem das condições mais primitivas, há muito ultrapassadas, do desenvolvimento da humanidade.

Contudo, todo conhecedor do desenvolvimento filosófico moderno sabe que, com isso, de maneira alguma está circunscrita a totalidade do pensamento burguês que se tornou socialmente significativo. Paralelo à marcha triunfal do neopositivismo, aparecem continuamente filosofias que se colocam em terreno totalmente gnosiológico ou bastante similar que, apesar disso, pensam que: deve-se enfrentar os problemas »históricos«, »tradicionais«,

Philosophie auseinandersetzen und für, diese eine zeitgemäße Lösung finden. Der sozialen Einstellung nach bedeutet dies soviel, daß solche Denker zwar das unaufhaltsame Vordringen der Manipulation im heutigen Kapitalismus als unabänderliche Tatsache, als »Schicksal« anerkennen, aber ihren spontanen, unmittelbaren ideologischen Folgen gegenüber einen geistigen Widerstand zu entfalten versuchen. Ihre große Wirkung zeigt, daß sie damit ein wirklich vorhandenes gesellschaftliches Bedürfnis zum Ausdruck brachten und bringen. Auch hier kann es nicht unsere Absicht sein, diese Protestbewegung ausführlich, in extenso zu behandeln. Wir verweisen nur aus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts auf Nietzsche, aus der Jahrhundertwende auf Bergson. Daß Nietzsches Erkenntnistheorie dem Positivismus sehr nahe stand, hat bereits Vaihinger erkannt, sicher ein kompetenter Zeuge, da er — zur Zeit der Niederschrift der »Philosophie des Als Ob« — einer der ersten war, der Kant im Sinne eines konsequenten Positivismus umzuinterpretieren unternahm. In diesem Zusammenhang betrachtet er, neben Forberg und Lange, gerade Nietzsche als einen Weggefährten, wobei es ihn, mit Recht, gar nicht störte, daß Nietzsche auf seine positivistische Erkenntnistheorie eine romantisch abenteuerliche Metaphysik (ohne Anführungszeichen) aufbaute, die etwa in der »Wiederkehr des Gleichen« ein Kernstück besaß. Die intime Beziehung der Erkenntnistheorie Bergsons zum Pragmatismus ist zu bekannt, als daß es notwendig wäre, sie näher zu analysieren. Die Liste solcher Übergangsgestalten könnte beliebig fortgesetzt werden.

Uns interessiert aber hier weniger die Vorgeschichte der Gegenwart als diese Selbst. Auf den zeitgemäßen »rebellischen« Gegenpol zur neopositivistischen Selbstzufriedenheit, zum neopositivistischen Konformismus mit der gerade jetzt zur vollen Blüte gelangten Allgemeinheit der Manipulation, auf den Existenzialismus kommen wir alsbald zu sprechen. Es scheint uns jedoch lehrreich, daß etwa Carnap und Heidegger nicht nur als entgegengesetzte Extreme das Denken der Gegenwart tief beeinflussen, sondern daß sie Extreme von Strömungen sind, die gesellschaftlich aus derselben Quelle stammen, weshalb sie auch in ihren theoretischen Fundamenten viel Gemeinsames haben und einander gerade in einer solchen Polarität ergänzen. Darum scheint es uns notwendig, bevor wir auf eine Untersuchung des Existenzialismus eingehen, kurz auf einen Neopositivisten hinzuweisen, der zwar in allen wesentlichen Fragen der Erkenntnistheorie mit ihnen einverstanden war, ja der zur Begründung und zum Ausbau ihrer Bestrebungen sehr viel beitrug, die Entwicklung der Lehre wesentlich beeinflußte, der aber doch so weit Philosoph blieb, und nicht bloß Manager des Gedankenlebens, daß er die traditionellen Probleme der Philosophie als Probleme erlebte, und wenn er sie auch — gut orthodox neopositivistisch — aus dem Reich der wissenschaftlichen

da filosofia e encontrar para eles soluções *up-to-date*. A atitude social significa que tais pensadores tanto reconhecem o inexorável avanço da manipulação no capitalismo de hoje como um fato irrevogável, como »destino«, quanto, contudo, tentam desdobrar uma resistência espiritual às suas espontâneas, imediatas, consequências ideológicas. Seu grande efeito mostra que eles, com isso, trouxeram e trazem à expressão uma necessidade social realmente existente. Aqui, também, não pode ser nossa intenção a de tratar detalhadamente, *in extenso*, esse movimento de protesto. Referimo-nos, na segunda metade do século passado, a Nietzsche, na virada do século, a Bergson. Que a gnosiologia de Nietzsche é muito próxima ao positivismo, já o reconheceu Vaihinger, seguramente uma competente testemunha já que ele, — à época da redação da »Filosofia do como se« — foi um dos primeiros que buscou reinterpretar Kant no sentido de um positivismo consistente. Nessa conexão, considerava ele, ao lado de Forberg e Lange, justamente a Nietzsche como um companheiro de viagem enquanto, legitimamente, em nada o perturbava que Nietzsche construísse, da sua gnosiologia positivista, uma metafísica (sem aspas) romanticamente aventureira, a qual possuía algo do seu âmago no »eterno retorno«. A íntima relação da gnosiologia de Bergson com o pragmatismo é reconhecida, de tal modo que não é necessário analisá-la mais de perto. A lista de tais figuras de transição poderia continuar tanto quanto se queira.

Mas aqui nos interessa menos a pré-história do presente do que este próprio. Logo falaremos sobre o »rebelde« existencialismo moderno, o polo oposto ao conformismo neopositivista com o pleno florescimento, justamente há pouco, alcançado da generalidade da manipulação. Parece-nos informativo, todavia, que, por exemplo, Carnap e Heidegger, como extremos opostos, não apenas influenciam profundamente o pensamento do presente, mas que, enquanto extremos de correntes que vêm da mesma fonte, possuem muito em comum nos seus fundamentos teóricos e se completam mutuamente precisamente em uma tal polaridade. Por isso, parece-nos necessário, antes de adentrar uma investigação do existencialismo, brevemente referir a um neopositivista, que em todas as questões essenciais da gnosiologia estava de acordo com eles, que muito contribuiu para a fundamentação e melhoria de suas iniciativas, que influenciou essencialmente o desenvolvimento da doutrina, o qual, contudo, permaneceu amplamente como filósofo, e não apenas como *manager* da vida intelectual, que vivenciou os tradicionais problemas da filosofia como problemas e, mesmo se, ele também — bom positivista ortodoxo — os tenha expulsado do reino

Philosophie ausstieß, dies als ein echtes Problem, als einen inneren Konflikt empfand: wir meinen Wittgenstein.

Es muß nicht ausführlich nachgewiesen werden, wie nahe die Anschauungen seines »Tractatus« (wir gehen hier nur auf diese und einflußreichste Schrift Wittgensteins ein) zu denen der neopositivistischen Schule stehen. Auch er lehnt jede ontologische Fragestellung als metaphysisch, als sinnlos ab. Er sagt: »Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig. Wir können daher Fragen dieser Art überhaupt nicht beantworten, sondern nur ihre Unsinnigkeit feststellen. Die meisten Fragen und Sätze der Philosophen beruhen darauf, daß wir unsere Sprachlogik nicht verstehen... Und es ist nicht verwunderlich, daß die tiefsten Probleme eigentlich *keine* Probleme sind.«[538] Das steht inhaltlich in vollem Einklang mit den allgemeinen Lehren des Neopositivismus, es hat bloß einen etwas anderen Tonfall. Nicht nur das Gefühl klingt an, daß die aus der wissenschaftlichen Philosophie ausgewiesenen Probleme auch nach solchen Dekreten für die Menschen echte Probleme bleiben, sondern auch eine merkwürdige Zwiespältigkeit in der inneren Stellung zur ontologielosen, wirklichkeitslosen Welt der neopositivistischen Betrachtungsweise. Wittgenstein lehnt auch den Kausalnexus als Aberglauben ab.[539] Dementsprechend betrachtet er konsequenter weise auch eine moderne naturwissenschaftliche Weltanschauung, wenn sie Weltanschauung sein will, als Mythos, ganz im Sinne der alten Mythen. »Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, daß die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien. — So bleiben sie bei den Naturgesetzen als bei etwas Unantastbarem stehen, wie die älteren bei Gott und dem Schicksal. — Und sie haben ja beide recht und unrecht. Die Alten sind allerdings insofern klarer, als sie einen klaren Abschluß anerkennen, während es bei dem neuen System scheinen soll, als sei *alles* erklärt.«[540]

Es ist aber merkwürdig und interessant, daß bei Wittgenstein der streng durchgeführte Logizismus bisweilen einer irrationalistischen Ontologie zuneigt. So bestreitet er — noch ganz im Sinne der strengen neopositivistischen Semantik —, daß das Anzeichen der logischen Sätze die Allgemeinheit wäre, und erläutert seine These damit, daß ein nicht verallgemeinerter Satz ebenso tautologisch, d. h. Satz der Logik sein kann wie ein verallgemeinerter. Dazwischen ist aber der merkwürdige Ausspruch eingefügt: »Allgemein sein, heißt ja nur: Zufälligerweise für alle

538 {1}L. Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus, London 1955, S. 62.
539 {2} Ebd., S. 108.
540 {3} Ebd., S. 180.

da filosofia científica, sentiu-os como autênticos problemas, como um conflito interno: pensamos em Wittgenstein.

Não tem de ser demonstrado em detalhes quão próximo as concepções de seu »Tractatus« (trataremos aqui apenas desde mais renomado e influente escrito de Wittgenstein) estão daquelas da escola neopositivista. Também ele rejeita toda colocação de questões ontológicas como metafísica, como sem sentido. Diz ele: »As proposições e questões que têm sido escritas acerca de temas filosóficos não são, na sua maior parte, falsas mas sem sentido. Não podemos por isso responder a questões deste gênero mas apenas estabelecer a sua falta de sentido. As proposições e questões dos filósofos fundamentam-se na sua maior parte, no facto de não compreendermos a lógica da nossa linguagem. (...) E não é surpreendente, que os mais profundos problemas *não* são de todo problemas.«[541] Isto está conteudisticamente em plena consonância com a doutrina geral do neopositivismo; tem meramente uma entonação algo outra. Não apenas evoca a sensação de que os problemas excluídos da filosofia científica, mesmo após tal decreto, permanecem problemas autênticos para os seres humanos, como também uma estranha ambiguidade na posição interior com o modo de consideração neopositivista de um mundo sem ontologia, sem realidade. Wittgenstein até mesmo rejeita o nexo causal como superstição.[542] Correspondentemente, de modo consistente, considera também uma concepção de mundo natural-científica moderna, quando deseja ser uma concepção de mundo, como mito, de todo no sentido dos mitos antigos. A »concepção moderna do mundo fundamenta-se na ilusão de que as chamadas leis da natureza são a explicação dos fenômenos da natureza. — Hoje fica-se pelas leis da natureza como algo de intocável, como os antigos ficavam diante de Deus e do Destino. — Ambos têm e não têm razão. A ideia dos antigos era mais clara uma vez que reconheciam um limite claro, enquanto que no novo sistema se tem que dar a aparência de estar *tudo* esclarecido.«[543]

É, todavia, estranho e interessante que, em Wittgenstein, o estrito logicismo se incline, por vezes, em direção a uma ontologia irracionalista. Assim ele contesta — ainda de todo no sentido estrito da semântica neopositivista — que a indicação das proposições lógicas seria a generalidade e esclarece sua tese com que uma proposição não generalizada pode ser igualmente tautológica, *i.e.*, pode ser uma proposição da lógica tal como uma generalizada. Em meio a isto, é inserido, contudo, o estranho comentário: »Ser universal significa apenas ser válida de modo casual

541 {1}Wittgenstein: Tratado lógico-filosófico. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995, § 4.003, p.53. {Nota da tradução} Duayer introduziu aqui um novo parágrafo, não encontrado nos manuscritos (p.62), nem em Benseler, nem em Scarponi (p.57).
542 {2} Wittgenstein: Tratado lógico-filosófico. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995, § 5.1361, p.85.
543 {3} Wittgenstein: Tratado lógico-filosófico. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995, §§ 6.371-2, p.136-7.

Dinge gelten.«[544] Was heißt hier »Zufälligerweise«? Auch wenn man den Ausdruck rein semantisch interpretieren würde, müßte man zu irrationalistischen Konsequenzen gelangen, denn der mathematische Logizismus ist ja auch bei Wittgenstein dazu da, zwischen den einzelnen Sätzen homogene Folgen der Reduzierbarkeit des einen auf den anderen herzustellen, also — wenigstens auf der Ebene der Manipulierung der Sätze — logisch zusammenhängende Folgerungsreihen anzulegen, die jede Zufälligkeit ausschließen. Das Zufällige Gelten der Allgemeinheit für die Gegenstände, deren Verallgemeinerung sie ist, würde alle diese Zusammenhänge in Unsinn verwandeln, denn das rein Zufällige ist weder reduzierbar noch übersetzbar. Da man dem logisch hochbegabten Wittgenstein eine derartige methodologische Inkonsequenz schwerlich zumuten darf, scheint es uns, daß man diesen Satz doch so auffassen müsse, daß er ein ungewolltes Ausrutschen Wittgensteins ins Ontologische sei, indem ihm überraschenderweise eine tiefe Seinsdiskrepanz zwischen der eigenen Logistik und der plötzlich bewußt werdenden Wirklichkeit aufleuchtet.

Natürlich bleibt dies eine isolierte Episode, merkwürdigerweise aber nicht die einzige. Denn der freimütig offene Ausspruch über Solipsismus hat auch einen ähnlichen Charakter. Wittgenstein sagt: »Was der Solipsismus nämlich *meint*, ist ganz richtig, nur läßt es sich nicht *sagen*, sondern es zeigt sich. — Daß die Welt meine Welt ist, das zeigt sich darin, daß die Grenzen *der* Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen *meiner* Welt bedeuten. — Die Welt und das Leben sind Eins. — Ich bin meine Welt. (Der Mikrokosmos)... Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt.«[545] Das ist doch mehr als ein bloß Heinesches Ausplaudern der Schulgeheimnisse. Es ist wieder ein plötzliches Innewerden der Wirklichkeit, der Abgrund der Wirklichkeit gähnt plötzlich dem Neopositivisten entgegen, und er verleugnet wieder irrationalistisch das heilige Dogma von der Neutralität der Manipulationssphäre Subjektivität und Objektivität gegenüber. Dabei verrät der Gegensatz zwischen dem Nichtssagenkönnen — der Neopositivist kann alles sagen, was logistisch richtig ist — und dem wesentlich irrationalistischen bloßen Zeigenkönnen letzten Endes eine ähnliche Attitüde zur Wirklichkeit, wie unser früheres Beispiel aufwies.

Der Schluß der Abhandlung bringt eine Art Zusammenfassung dieses Lebensgefühls. Wittgenstein führt dort mit bestrickender Aufrichtigkeit aus: »Wir fühlen, daß selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine

544 {4}Ebd., S. 162.
545 {5} Ebd., S. 150.

para todas as coisas«[546]. O que aqui significa »de modo casual«? Mesmo que se interpretasse puramente semanticamente a expressão, ter-se-ia de chegar a consequências irracionalistas, pois o logicismo matemático também em Wittgenstein é tal que produz entre as proposições singulares sequências homogêneas da redutibilidade de uma à outra — pelo menos no plano da manipulação das proposições — que apontam a séries de conclusões conexas logicamente que excluem toda casualidade. A validade casual da universalidade para os objetos dos quais é generalização transformaria em absurdo todas essas conexões, já que a pura casualidade nem é redutível nem traduzível. Como dificilmente deve-se esperar de um lógico tão talentoso como Wittgenstein uma tal inconsistência metodológica, parece-nos que tem-se de interpretar tal proposição como uma não intencionada escorregadela de Wittgenstein no ontológico, na medida em que, surpreendentemente, ilumina uma profunda discrepância ontológica entre a própria logística e a realidade repentinamente tornada consciente.

Naturalmente, este permanece um episódio isolado; de modo peculiar, contudo, não o único. Pois o candidamente sincero comentário sobre o solipsismo tem também um caráter similar. Wittgenstein diz: »O que o Solipsismo *quer dizer* é correto mas não se pode *dizer*, revela-se a si próprio. Que o mundo é o meu mundo revela-se no facto de que os limites *da* linguagem (da linguagem que apenas eu compreendo) significarem os limites do *meu* mundo. — O mundo e a vida são um — Eu sou o meu mundo. (O microcosmos). (...) O sujeito não pertence ao mundo mas é um limite do mundo.«[547] Isto de fato é mais do que um mero tagarelar heineschiano de segredos acadêmicos. Novamente, um repentino dar-se conta da realidade, o abismo da realidade de todo subitamente confronta o neopositivista e ele, uma vez mais, nega irracionalisticamente o sagrado dogma da neutralidade da esfera da manipulação frente à subjetividade e à objetividade. Com isso trai a oposição entre o não-poder-dizer — o neopositivista pode dizer tudo, desde que seja logicamente correto — e o, essencialmente irracionalista, mero poder-mostrar, por último uma atitude similar para com a realidade que exibiu nosso exemplo anterior.

A conclusão do tratado traz uma espécie de síntese dessa percepção da vida. Wittgenstein argui ali com encantadora franqueza: »Sentimos que, mesmo quando todas as *possíveis* questões da ciência fossem resolvidas, os problemas da vida ficariam ainda por tocar. É claro que não haveria mais questões;

546 {4} Wittgenstein: Tratado lógico-filosófico. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995, § 5.1361.
547 {5} Wittgenstein: Tratado lógico-filosófico. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995, §§ 5.62, 5.621, 5.63 e 5.632, p.115-6. {Nota da tradução} Duayer introduziu aqui um novo parágrafo, não encontrado nos manuscritos (p.63), nem em Benseler, nem em Scarponi (p.59).

Frage mehr; und eben dies ist die Antwort. — Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. — (Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand.) — Es gibt allerdings Unaussprechliches, dies zeigt sich, es ist das Mystische.« Und es ist wichtig, daß diesem Gedankengang der Ausspruch: »Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist«[548] voranging. Von diesem Aspekt aus, nicht vom Standpunkt eines folgerichtigen Positivismus schließt der »Tractatus« höchst konsequent: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.«[549] Was bedeutet aber, wenn die Antwort eines Philosophen darauf, was die Lebensprobleme sind, nur das Gebot des Schweigens ist, anderes als das Eingeständnis des Bankrotts dieser Philosophie selbst? Freilich nicht vom Standpunkt des reinen Neopositivismus, der blüht und gedeiht, konformistisch fröhlich in diesem Zustand ist; wohl aber vom Standpunkt der Philosophie, wie sie von der Menschheit seit ihrem Erwachen zur Bewußtheit und Selbstbewußtheit immer verstanden wurde. Wittgenstein flüchtet hier vor den Konsequenzen seiner eigenen Philosophie in den Irrationalismus, nur daß er viel zu klug und philosophisch zu klardenkend ist, um aus dieser ontologischen Erschütterung eine eigene irrationalistische Philosophie machen zu wollen. Er bleibt bei seiner Sache, bei dem Neopositivismus und hüllt sich vor dem Abgrund, vor der Sackgasse seines eigenen Denkens in ein schamhaft-stolzes Schweigen. In diesem Schweigen wird aber ein tiefer Nonkonformismus laut: die Allgemeinheit der Manipulation wird von der Warte des Lebens, der echten Lebensprobleme für nichtig, für menschenfeindlich, für das echt menschliche Denken entwürdigend erklärt. Das Verhalten Wittgensteins ist— natürlich rein denkerisch betrachtet —, bis zur Unhaltbarkeit widersprüchlich. Gerade darum drückt es aber — gewissermaßen durch eine philosophische Geste— etwas für den gegenwärtigen Gesellschaftszustand höchst Wichtiges und Widerspruchsvolles aus: das Denken (und vor allem das Fühlen) jener, die keinen Ausweg aus der allgemeinen Manipulation des Lebens durch den gegenwärtigen Kapitalismus erblicken, die aber dagegen nur einen von vornherein ohnmächtigen Protest — das Schweigen Wittgensteins — zu erheben imstande sind.

548 {6} Ebd., S. 186.
549 {7} Ebd., S. 188.

e esta é a resposta. — A solução do problema da vida nota-se no evanescimento do problema. (Não é este o motivo pelo qual aqueles, para quem após longa dúvida o sentido da vida se torna claro, não são capazes de dizer em que é que este sentido consiste?) — Existe no entanto o inexprimível. É o que se *revela*, é o místico.«[550] E é importante que essa linha de raciocínio venha precedida por este comentário: »O que é místico é *que* o mundo exista, não *como* o mundo é«[551]. Partindo desse aspecto, e não do ponto de vista de um positivismo consequente o »Tractus« encerra com elevada consistência: »Acerca daquilo que não se pode falar, tem que se ficar em silêncio.«[552] O que significa, todavia, quando a resposta de um filósofo ao que são os problemas da vida é apenas o mandamento do silêncio, além da admissão da bancarrota dessa mesma filosofia? Claro, não do ponto de vista do neopositivismo puro, que floresce e prospera e que está conformisticamente exultante nessa situação; mas do ponto de vista da filosofia tal como sempre foi compreendida pela humanidade desde seu despertar para a conscienciosidade e autoconscienciosidade. Wittgenstein aqui se refugia das consequências de sua própria filosofia no irracionalismo, apenas é demasiado inteligente e filosoficamente lúcido para querer fazer desse choque ontológico uma filosofia irracionalista própria. Ele permanece com sua causa, com o neopositivismo e, ante o abismo do beco sem saída de seu próprio pensamento, envolve-se em um orgulhoso-pudico silêncio. Neste silêncio, contudo, ressoa um profundo não conformismo: a generalidade da manipulação, do ponto de vista da vida, dos autênticos problemas da vida, é, para o autêntico pensamento humano, desgraçadamente professada nula, inimiga-dos-humanos[553]. O comportamento de Wittgenstein é — claro, puramente considerado intelectualmente — contraditório à insustentabilidade. Contudo, justamente por isso expressa — por um gesto filosófico, digamos — para a situação presente da sociedade algo altamente importante e pleno de contradição: que o pensamento (e antes de tudo, o sentimento) daqueles que não enxergam nenhuma saída para além da manipulação geral da vida através do capitalismo do presente, os quais, contudo, são apenas capaz de elevar contra ela um protesto — o silêncio de Wittgenstein — desde o início impotente.

550 Duayer introduziu aqui um novo parágrafo, não encontrado nos manuscritos (p.63), nem em Benseler, nem em Scarponi (p.59).
551 {6} Wittgenstein: Tratado lógico-filosófico. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995, §§ 6.52, 6.521, 6.522, 6.4321, p.140-142.
552 {7} Wittgenstein: Tratado lógico-filosófico. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995, § 6.54, p.142.
553 {Nota tradução} »inimiga-dos-seres-humanos« é uma tradução aproximada de »menschenfeindlich«. No segundo parágrafo do capítulo 14 do Volume I da 4ª. edição alemã de »O Capital«, Marx caracteriza a oposição entre o trabalho intelectual e manual no capitalismo como »feindlichen Gegensatz« que Engels, na primeira edição em língua inglesa do Livro I, traduziu por »deadly foes«, inimigos mortais. (Das Kapital, Dietz Verlag, 1975, p.531; Capital, International Publishers, 1979, p.508) Talvez uma melhor tradução fosse »inimiga mortal dos humanos«.

3.

Existentialismus

Hier ist die enge Verbindung zwischen Wittgenstein und dem Existentialismus klar sichtbar. Es ist ganz gleichgültig, ob die führenden Existentialisten ihn gelesen und wie sie auf ihn reagiert haben. Dieselben gesellschaftlichen Lagen und Tendenzen können sehr wohl ähnliche Gedankenreihen hervorbringen, auch wenn ihre Verfasser nichts neinander wissen oder wissen wollen. Freilich scheint es uns, beiläufig bemerkt, daß es gar nicht so schwierig wäre, gemeinsame Einstellungen zwischen der Phänomenologie, dem Ausgangspunkt des Existentialismus, den auch Heidegger als solchen festhält, und zwischen Positivismus und Neopositivismus zu finden. Ganz sicher steht Husserl selbst, zur Zeit der Begründung der Phänomenologie dem Positivismus gar nicht fern. Wenn er z. B. ausführt: »Die Frage nach der Existenz und Natur der »Außenwelt« ist eine metaphysische Frage. Die Erkenntnistheorie, als allgemeine Aufklärung über das ideale Wesen und über den gültigen Sinn des erkennenden Denkens, umfaßt zwar die allgemeine Frage, ob und inwiefern ein Wissen oder vernünftiges Vermuten von dinglich »realen« Gegenständen möglich ist, die den sie erkennenden Erlebnis sen prinzipiell transzendent sind, und welchen Normen der wahre Sinn solchen Wissens gemäß sein müßte; nicht aber die empirisch gewendete Frage, ob wir Menschen auf Grund der uns faktisch gegebenen Daten ein solches Wissen wirklich gewinnen können oder gar die Aufgabe, dieses Wissen zu realisieren.«[554] So bewegt sich dieser Gedankengang sehr nahe zum Positivismus oder zu einem positivistisch gefärbten Neukantianismus.

Das entscheidende philosophische Motiv in der Gemeinsamkeit der Grundtendenzen besteht im Bestreben, einen Standort, einen Standpunkt zu finden, dessen nie abreißende Basis zwar die Subjektivität bildet (Empfindungen bei Mach, Erlebnisse bei Dilthey etc.), der aber, ohne auf die an sich seiende Wirklichkeit zurückzugreifen, je die Erkenntnis einer solchen verneinend, doch eine Objektivität sui generis zu finden und zu garantieren geeignet sein soll. Das ist in der Phänomenologie selbst, so lange sie als neue logische Methode bei Husserl in Erscheinung tritt, vielleicht noch offenkundiger als im eigentlichen zeitgenössischen Positivismus. Das uns hier interessierende Problem tritt erst plastisch hervor, als Husserls Schüler und Nachfolger, vor allem Scheler und Heidegger anfangen, die phänomenologische Methode in eine Grundlage der Ontologie umzubilden. Wir wollen hier nicht ausführlich darauf eingehen, daß schon die Phänomenologie selbst durch ihre »Reduktionen«, durch das »In Klammer-

554 {1} E. Husserl: Logische Untersuchungen II/I. Halle 1913, S. 20.

3.

Existencialismo

Aqui a estreita ligação entre Wittgenstein e o Existencialismo é claramente visível. É de todo indiferente se os existencialistas mais proeminentes o leram e como reagiram. As mesmas situações e tendências sociais podem muito bem produzir linhas de pensamento similares, mesmo se seus autores não saibam, ou não queiram saber, uns dos outros. Sem dúvida parece-nos, comentando de passagem, que não seria tão difícil encontrar procedimentos comuns entre a fenomenologia, o ponto de vista do Existencialismo, que também Heidegger enquanto tal mantém, e entre o positivismo e o neopositivismo. O próprio Husserl, seguramente, à época da fundação da fenomenologia, não estava de todo distante do positivismo. Quando ele, p. ex., argui: »A questão acerca da existência e da natureza do ›mundo externo‹ é uma questão metafísica. A Teoria do Conhecimento, como esclarecimento geral sobre a essência ideal e sobre o sentido válido do pensamento cognoscente, abarca certamente a pergunta geral sobre se e em que medida é possível um saber ou um supor racional de objetos coisas ›reais‹ que sejam principalmente transcendentes às vivências que os conhecem, e a que normas se deve conformar o sentido verdadeiro de um tal saber; mas ela não abarca a pergunta orientada empiricamente sobre se nós, homens, com base nos fatos que nos são faticamente fornecidos, podemos efetivamente adquirir um tal saber ou mesmo se temos a tarefa de realizar esse saber.«[555] Move-se, portanto, essa linha de pensamento, muito próximo ao positivismo ou a um neokantismo tingido positivisticamente.

O motivo filosófico decisivo no comum das tendências fundamentais consiste no esforço de encontrar uma posição, um ponto de vista, em que a subjetividade tanto constitua a base inquebrantável (sensações em Mach, vivências em Dilthey, etc.), quanto deve ser apropriada para encontrar e garantir uma objetividade *sui generis*, mas sem recorrer à realidade em si existente, até mesmo negando o conhecimento desta. Na própria fenomenologia, tanto quanto ela aparece como o novo método lógico de Husserl, isto talvez seja mais evidente que no positivismo especificamente contemporâneo. O problema que aqui nos interessa apenas se salienta plasticamente nos discípulos e sucessores de Husserl, antes de tudo Scheler e Heidegger, que remodelam o método fenomenológico em uma base da ontologia. Não desejamos, aqui, tratar em detalhes de que já a própria fenomenologia, pelas suas »reduções«, pelo »colocar entre parên-

555 {1} E. Husserl: Investigações Lógicas; Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Forense Universitária. Rio de Janeiro, 2015, p.19. {Nota da tradução} Schneider (p.80) introduziu aqui um novo parágrafo, não encontrado nos manuscritos (p.63), nem em Benseler, nem em Scarponi (p.61).

Setzen« der Wirklichkeit sich sehr bedenklich einer Willkürlichkeit in der Methode zuneigt. Denn es ist ein idealistisch undialektisches Vorurteil, daß das Wesen wirklich unabhängig von der Wirklichkeit sein könnte, daß es also erst dann adäquat erfaßbar wäre, wenn die intentionalen Erlebnisse von dem, was wirklich ist, methodologisch sorgfältig fern gehalten werden. Es soll hier dieses Problem nicht in bezug auf reine Logik behandelt werden, es ist aber ohne viel Nachdenken einleuchtend, daß überall, wo von irgendwie seienden Objekten die Rede ist, das Wesen so tief mit der Wirklichkeit verstrickt ist, daß ein methodisches Absehen von ihr (ihr »In Klammer-Setzen«) nur zu einer äußersten Willkür führen kann. Wie immer man auch das Wesen ontologisch bestimmen möge, es kann sich real nur in den dynamischen Wechselbeziehungen der Wirklichkeit offenbaren, eine Unterscheidung vom Wesen, Erscheinung und Schein muß bei ausgeschalteter Wirklichkeit immer ein vergebliches Bemühen bleiben. Dabei darf nicht vergessen werden, daß das phänomenologische »Reinigen« der intentionalen Akte dieselbe Fehlerquelle in bezug auf Erfassen der Wirklichkeit als solcher hervorbringt, die wir bereits beim Neopositivismus als Folge der einseitig erkenntnistheoretischen Einstellung festgestellt haben: die Unfähigkeit, zwischen dem Sein selbst und seinen Widerspiegelungen die objektiv deutlich vorhandene Grenze wahrzunehmen und anzuerkennen. Wenn dies schon auf rein wissenschaftlichem Gebiet große Verwirrungen verursachen kann, so um so mehr dort, wo der Mensch seine Beziehungen zur Welt, seine Praxis Gegenstände der Untersuchung werden. Zeigte sich schon in der Betrachtung der Geometrie als Teil der physikalischen Wirklichkeit eine große ontologische Verwirrung, so noch mehr hier, wo es durchaus möglich ist, die »Objektivität« theologischer Aussagen mit Hilfe des »In-Klammer-Setzens« phänomenologisch auf gleichem Niveau mit der objektiven Wirklichkeit zu behandeln.

Die Nachfolger Husserls gründen die Ontologie gerade auf die phänomenologische Methode.[556] Um sogleich in die Mitte der Problematik einzuführen, sei es mir gestattet, nochmals ein Gespräch, das ich mit Scheler hatte, zu zitieren: »Als mich zur Zeit des ersten Weltkriegs Scheler in Heidelberg besuchte, hatten wir hierüber ein interessantes und charakteristisches Gespräch. Scheler vertrat den Standpunkt, die Phänomenologie sei eine universale Methode, die alles zum intentionalen Gegenstand haben könne. »Man kann zum Beispiel«, führte Scheler aus, »über den Teufel phänomenologische Untersuchungen machen, man muß nur zunächst die Frage der Existenz des Teufels in Klammer setzen.« — »Freilich«, antwortete ich, »und wenn Sie dann mit dem phänomenologischen Bild über den Teufel fertig

556 {2} M. Heidegger: Sein und Zeit, Halle 1941, S. 27.

teses« a realidade, muito suspeitamente se inclina em direção a uma arbitrariedade no método. Pois se trata de um preconceito idealista não-dialético que a essência poderia ser realmente independente da realidade, que, portanto, ela só poderia ser compreensível se as vivências intencionais daquilo que realmente é fossem mantidas cuidadosamente afastadas. Aqui esse problema não deverá ser tratado em relação à pura lógica, mas é óbvio sem muita reflexão que, sobretudo onde se fala de objetos de algum modo existentes, a essência está tão profundamente enredada com a realidade que um seu abandono metodológico (seu »colocar entre parênteses«) apenas pode conduzir a uma arbitrariedade a mais extremada. Como quer que se queira ontologicamente determinar a essência, ela apenas pode realmente se revelar nas dinâmicas das inter-relações da realidade; uma diferenciação entre essência, fenômeno e aparência deve, excluída a realidade, permanecer sempre um esforço vão. Ao mesmo tempo, não se pode esquecer que a »purificação« fenomenológica dos atos intencionais produz a mesma fonte de erro em relação à apreensão da realidade enquanto tal que já constatamos no neopositivismo como consequência da aplicação unilateral da gnosiologia: a inabilidade de discernir e reconhecer a fronteira objetiva nitidamente existente entre o próprio ser e seus reflexos. Se isso pode causar grandes confusões já na esfera puramente científica, o pode ainda mais ali onde o ser humano, suas relações com o mundo, sua práxis, tornam-se objetos da investigação. Já se mostra uma grande confusão ontológica na consideração da geometria como parte da realidade física, ainda mais aqui onde é absolutamente possível, com a ajuda do »colocar entre parênteses«, fenomenologicamente tratar a »objetividade« das afirmações teológicas com o mesmo nível da realidade objetiva.

Os seguidores de Husserl fundam a ontologia precisamente no método fenomenológico.[557] Para introduzir imediatamente o centro da problemática, seja-me permitido uma vez mais citar uma conversa que tive com Scheler: »Ao Scheler me visitar à época da Primeira Guerra Mundial em Heidelberg, tivemos sobre isso uma conversa interessante e característica. Scheler sustentou o ponto de vista de que a fenomenologia seria um método universal que poderia ter tudo como objeto intencional. ›Pode-se, por exemplo‹, explicou Scheler, ›fazer investigações fenomenológicas sobre o diabo, deve-se primeiro apenas colocar entre parênteses a questão da existência do diabo‹. — ›Claro‹, respondi, ›e quando estiver pronta a imagem fenomenológica do diabo,

557 {2} Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p.99-100.

geworden sind, dann öffnen Sie die Klammern — und der Teufel steht leibhaftig vor uns.‹ Scheler lachte, zuckte mit den Achseln und antwortete nichts.«[558] Freilich ist Scheler damals an diese Fragen noch relativ naiv, mit der methodologischen Orthodoxie eines Husserl-Schülers herangetreten. Gerade deshalb kommt aber hier in einer geradezu grotesken Weise der unzulässige Sprung zwischen wirklicher (hier angeblicher) Objektivität und Wirklichkeit im ontologischen Sinn zum Ausdruck. Mein damaliger, scherzhaft gemeinter Einspruch im Gespräch ließe sich aber auf viele Stellen der Ethik Schelers ernsthaft anwenden, auf die, bei denen er von phänomenologisch beschriebenen ethischen Tatbeständen eine Brücke zur Bewahrheitung theologischer Positionen zu schlagen bemüht ist.

Heidegger geht aber bereits in der Auslegung von Gegenstand und Methode der Phänomenologie als Grundlegung der Ontologie sehr viel weiter als Scheler. Schon die Tatsache, daß er den Gegenstandsbereich der Ontologie von vorne herein auf den Menschen und auf dessen »Welt« konzentriert, bedeutet eine wichtige methodologische Wendung, die für die Eigenart und für die eigenartige Wirkung der existenzialistischen Ontologie entscheidend und — sachlich betrachtet — verhängnisvoll wird. Heidegger spricht nämlich offen aus, daß er den Menschen (das Dasein) und nur den Menschen als Ausgangspunkt der Ontologie betrachtet. Wir können hier unmöglich seinen ganzen Gedankengang, der zu diesem Ergebnis führt, analysieren; für unsere Betrachtung ist sowieso bloß der — wie immer begründete — Ausgangspunkt seiner Ontologie von Interesse. Heidegger sagt: »Die Ontologien, die Seiendes von nicht daseinsmäßigem Seinscharakter zum Thema haben, sind demnach in der ontischen Struktur des Daseins selbst fundiert und motiviert, die die Bestimmtheit eines vorontologischen Seinsverständnisses in sich begreift. — Daher muß die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden.«[559] In schlichter Prosa, die Heidegger stets fernlag, bedeutet dies so viel, daß seine Ontologie nur den Menschen und dessen gesellschaftlichen Beziehungen in Betracht zieht. Er entwirft also eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins, in der alle selbständigen ontologischen Probleme der Natur als irrelevante verschwinden. Heidegger polemisiert auch nachdrücklich gegen jede Philosophie, die in der Natur etwas primär Ontologisches erblickt und führt dementsprechend seinen Standpunkt so aus: »Statt dessen versucht man die Welt aus dem Sein des Seienden zu interpretieren, das innerweltlich vorhanden, überdies aber zunächst gar nicht entdeckt ist, aus der Natur. Natur ist — ontologisch-kategorial verstan-

558 {3} G. Lukács: Existentialismus oder Marxismus? Berlin 1951, S. 36-37.
559 {4} Heidegger: Sein und Zeit, a. a. O., S. 13.

abre-se então o parêntese — e o diabo em carne e osso estará diante de nós.‹ Scheler riu, deu de ombros e nada respondeu.«[560] Admissivelmente, Scheler aproximava-se então a essa questão ainda relativamente ingênuo, com a ortodoxia metodológica de um discípulo de Husserl. Precisamente por isso aqui se expressa em um modo absolutamente grotesco o inadmissível salto entre objetividade real (aqui, suposta) e a realidade em sentido ontológico. A minha jocosa objeção na conversa, naquele momento, poderia, contudo, ser seriamente aplicada em muitas passagens da Ética de Scheler em que ele se esforça por estender uma ponte entre os estados de fato descritos fenomenologicamente e a confirmação de posições teológicas.

Contudo, já na interpretação do objeto e método da fenomenologia como fundamento da ontologia, Heidegger vai muito além de Scheler. Já o fato de concentrar, desde o início, a esfera de objeto da ontologia nos seres humanos e no seu »mundo«, significa uma importante virada metodológica e que — objetivamente considerada — provaria-se decisiva e fatal para a especificidade e para o efeito específico da ontologia existencialista. De fato, Heidegger enuncia abertamente que considera o ser humano (o *Dasein*) e apenas os seres humanos como ponto de partida da ontologia. Seria impossível aqui analisar toda sua linha de pensamento que conduz a esse resultado; para nossa consideração, de qualquer modo, apenas é de interesse o ponto de partida de sua ontologia — como quer que seja fundado. Heidegger diz: »As ontologias cujo tema é o ente que não possui o caráter-de-ser conforme-ao-*Dasein* estão fundadas e portanto motivadas na estrutura ôntica do *Dasein* ele mesmo, estrutura que contém em si a determinabilidade de um entendimento-de-ser pré-ontológico. — É assim que se deve buscar na *analítica existenciária do Dasein* a *ontologia-fundamental*, da qual somente todas as outras podem surgir.«[561] Em prosa simples, da qual Heidegger sempre esteve distante, isso significa apenas que sua ontologia considera somente os seres humanos e suas relações sociais. Ele esboça, portanto, uma ontologia do ser social em que todos os problemas ontológicos autônomos da natureza desaparecem como irrelevantes. Heidegger insistentemente polemiza também contra toda filosofia que divisa na natureza algo primariamente ontológico e correspondentemente avança assim seu ponto de partida: »Em lugar disso, procura-se interpretar o mundo a partir do ser do ente subsistente no interior do mundo, o qual, além disso, de modo algum é descoberto de imediato, a saber, a partir da natureza. A natureza — entendida ontológico-categorialmente — é

560 {3} G. Lukács, Existentialismus oder Marxismus? (Berlim, 1951), p.36-7 [ed. bras.: Existencialismo ou marxismo?, São Paulo, Lech, 1979]. {Nota da tradução} Schneider (p.82) introduziu aqui um novo parágrafo, não encontrado nos manuscritos (p.68), nem em Benseler, nem em Scarponi (p.63).
561 {4} Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p.63. {Nota da tradução} Schneider (p.83) introduziu aqui um novo parágrafo, não encontrado nos manuscritos (p.68), nem em Benseler, nem em Scarponi (p.64).

den — ein Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlichem Seienden. Das Seiende als Natur kann das Dasein nur in einem bestimmten Modus seines In-der- Welt-Seins entdecken. Dieses Erkennen hat den Charakter einer bestimmten Entweltlichung der Welt. »Natur« als der kategoriale Inbegriff von Seinsstrukturen eines bestimmten innerweltlich begegnenden Seienden vermag nie *Weltlichkeit* verständlich zu machen.«[562] Natur wird damit zu einem bloßen Bestandteil des gesellschaftlichen Seins. Darin ist eine gewisse — höchst relative — Wahrheit enthalten, denn der »Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur« ist tatsächlich, wie wir später sehen werden, ein wichtiges Moment des gesellschaftlichen Seins. Die Natur ist aber immer, unabhängig von dieser ihrer gesellschaftlichen Rolle, etwas Ansichseiendes und darum notwendig Gegenstand selbständiger ontologischer Untersuchungen. Dieser Selbständigkeit beraubt ist sie nur ein Objekt der sozialen Manipulation.

Das ist scheinbar der größtmöglichste Gegensatz zum Neopositivismus. Wird doch von diesem gerade die einheitliche Manipulation als Ziel gesetzt; wobei das Ideal der Beherrschung der gesellschaftlichen Gegenstände, ihre totale Unterordnung unter die semantischen Regulierungen der mathematischen Physik wäre. Carnap fordert also eine gedankliche Manipulation alles Gesellschaftlichen nach dem Modell der Physik, Heidegger die Behandlung der Natur als bloßes Teilmoment des gesellschaftlichen Seins des Menchen. er Gegensatz ist aber nur ein scheinbarer, es handelt sich vielmehr um eine wechselseitige Ergänzung. Das wirkliche Erfüllen der Carnapschen Forderung wäre nichts weiter als die Theorie der vollendeten Manipulation aller gesellschaftlichen Erscheinungen, und hier taucht, wie wir gesehen haben, der Wittgensteinsche Kreis jener Fragen auf, die wirkliche Lebensprobleme sind, auf die jedoch die Philosophie nur mit einem Schweigen zu antworten imstande ist. Heideggers Ontologie erscheint so in doppelter Hinsicht als eine organische Ergänzung des Neopositivismus. Einerseits ist, wie wir sogleich sehen werden, seine ausschließlich auf den Menschen in der Gesellschaft orientierte Ontologie keineswegs eine wirkliche, umfassende und allseitige Ontologie des gesellschaftlichen Seins, sondern ein Ins-Ontologische Erheben des allgemein manipulierten Gesellschaftszustands im Zeitalter des hochentwickelten Kapitalismus. Heideggers ontologisch gesetztes Erkenntnisziel entspricht also genau dem Ideal, dem Carnap mit der Einordnung des Gesellschaftlichen in eine einheitliche neopositivistische Wissenschaft zustrebt, worüber Wittgenstein, in der hier angeführten Stelle als über den Zustand, in dem »alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind« spricht. Andererseits

562 {5} Ebd., S. 65.

um caso-limite do ser de um possível ente do-interior-do-mundo. O *Dasein* só pode descobrir o ente como natureza nesse sentido, em um *modus* determinado do ser ser-no-mundo. Esse conhecer tem o caráter de uma determinada desmundificação do mundo. ›Natureza‹, como o conjunto categorial de estruturas-de-ser de um ente determinado que venha-de-encontro no interior-do-mundo, nunca pode fazer que a *mundanidade* seja entendida.«[563] Com isso a natureza se torna um mero componente do ser social. Nisso está contida uma certa verdade — altamente relativa — pois o »metabolismo da sociedade com a natureza« de fato é, como veremos mais tarde, um importante momento do ser social. Todavia, a natureza é sempre, independentemente desse seu papel social, algo existente-em-si e por isso necessariamente objeto de investigações ontológicas independentes. Despojada dessa independência, é apenas um objeto da manipulação social.

Esta é, visivelmente[564], a maior oposição possível para com o neopositivismo. Este coloca precisamente a manipulação unitária como sua finalidade; com o que o ideal da dominação dos objetos sociais seria sua total subordinação sob as regulações semânticas da física matemática. Carnap demanda, portanto, uma manipulação intelectual de todo o social segundo o modelo da física; Heidegger, o tratamento da natureza como mero momento parcial do ser social do ser humano. A oposição é, todavia, apenas aparente, trata-se, muito mais, de uma complementação recíproca. A real satisfação da demanda de Carnap seria nada mais que a teoria da completa manipulação de todos os fenômenos sociais, e aqui emerge, como vimos, o círculo wittgensteiniano daquelas questões que são os reais problemas da vida, aos quais, porém, a filosofia apenas é capaz de responder com um silêncio. A ontologia de Heidegger aparece, assim, como uma complementação orgânica do neopositivismo em dois aspectos. Por um lado, como veremos imediatamente, sua ontologia orientada exclusivamente aos seres humanos em sociedade de maneira alguma é uma ontologia real, abrangente e multifacetada do ser social, mas um elevar ao-ontológico da situação geral da sociedade manipulada na era do capitalismo altamente desenvolvido. A finalidade do conhecimento ontologicamente posto de Heidegger corresponde precisamente, portanto, ao ideal que almeja Carnap de ordenação do social numa ciência neopositivista unitária, da qual fala Wittgenstein, na passagem aqui citada, acerca da condição em que »todas as possíveis questões científicas tenham sido respondidas«. Por outro lado,

563 {5} Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p. 113. {Nota da tradução} Schneider (p.83) introduziu aqui um novo parágrafo, não encontrado nos manuscritos (p.69), nem em Benseler, nem em Scarponi (p.64).

564 {Nota da tradução} O advérbio »scheinbar« recebeu traduções distintas. Scarponi (p.64) preferiu »apparenza« e Schneider (p.83) traduziu por »pelo visto«.

unternimmt Heidegger den Versuch, jenes »Schweigen« Wittgensteins, worin die neopositivistische Ablehnung (oder Lösungsunfähigkeit) unserer Lebensproble me zum Ausdruck kommt, inhaltlich zu beantworten, philosophisch, ontologisch zu artikulieren. Seine Philosophie bildet deshalb keinen exakten Gegensatz zum Neopositivismus, sondern ist bloß dessen Ergänzung: er steht auf demselben Boden wie dieser, betrachtet die Probleme der Zeit ebenso, sieht in ihnen ebensowenig echte gesellschaftlich-geschichtliche Fragen, sondern unabänderliche Fundamente eines wissenschaftlichen, bzw. phänomenologischen Denkens; nur daß dort, wo Carnap selbstzufrieden stehenbleibt, Heidegger ein Wittgensteinsches Unbehagen laut werden läßt. Man könnte also in weiter Verallgemeinerung sagen: Carnap drückt mit der Beschreibung der allgemeinen Manipuliertheit des Denkens und des Lebens sein in Neutralität gekleidetes Einverständnis mit diesem Zustand aus. Heidegger sieht dieselbe gesellschaftliche Wirklichkeit des entfremdeten Lebens ebenso als ontologisch absolut und unabänderlich gegebene »condition humaine« an, betrachtet aber diesen ontologisch unabänderlichen Zustand mit einem irrationalistisch-pessimistischen Blick und versucht die Perspektive eines die Fundamente nicht antastenden, religiösen (religiös-atheistischen) Auswegs für die einzelnen Individuen ontologisch sichtbar zu machen.

Um diesen Weg frei zu legen, muß schon der erste Ausgangspunkt, das erste Objekt der intentionalen Akte, das Phänomen selbst neu definiert werden. Für Heidegger ist bei der Begründung das wichtigste: den Gegenstand der »Wesensschau« so zu bestimmen, daß aus seinem Gegebensein alles, was er ontologisch für wichtig hält, nämlich das unaufhebbar manipulierte Leben des Alltags zwangslos und mit dem Anschein einer selbstverständlichen Evidenz ablesbar sei. Darum entsteht die folgende erste Bestimmung: »Als Bedeutung des Ausdrucks »*Phänomen*« ist daher *festzuhalten*: das *Sich-an-ihm-selbst-Zeigende*, das Offenbare.«[565] Damit ist der oben angedeuteten vollständigen Willkür in der ontologischen Interpretation Tür und Tor geöffnet. Es ist für die nachhegelsche Auffassung der Beziehung von Wesen und Erscheinung selbstverständlich, daß in der Erscheinung das Wesen, wenn auch nicht in einer derartigen Unmittelbarkeit und Absolutheit wie sie Heidegger hier ausspricht, sich doch in bestimmter Weise offenbart. Dazu kommt, wie wir sogleich sehen werden, daß die Bestimmung des Phänomens von vornherein auf die phänomenologische Begründung der vollständigen manipulierten Welt des kapitalistischen Alltags angelegt ist, wie dies Günther Anders scharfsinnig bemerkt hat: »Als Heidegger, gleich ob zu recht oder zu unrecht, das blutleer gewordene Wort »Phänomen« durch seine Deutung

565 {6} Ebd., S. 28.

empreendeu Heidegger a tentativa de responder conteudisticamente, articular filosófica, ontologicamente, aquele »silêncio« de Wittgenstein em que ganha expressão a recusa (ou a incapacidade em solucionar) neopositivista dos nossos problemas de vida. Sua filosofia, por isso, não constitui nenhuma oposição exata ao neopositivismo, antes apenas é uma sua complementação: está no mesmo terreno que ele, considera da mesma maneira os problemas da época, tampouco vê neles autênticas questões histórico-sociais, senão fundamentos inalteráveis de um pensamento científico, quer dizer, fenomenológico; apenas que, onde Carnap permanece satisfeito, Heidegger deixa soar um desconforto wittgensteiniano. Portanto, pode-se dizer em uma generalização mais ampla: Carnap expressa, com a descrição da manipulabilidade geral do pensamento e da vida, sua concordância, travestida em neutralidade, com essa condição. Heidegger enxerga a mesma realidade social da vida alienada igualmente como uma »*condition humaine*« ontologicamente absoluta e irrevogável; considera, todavia, essa situação ontologicamente irrevogável com um olhar pessimista-irracionalista e tenta ontologicamente tornar visível a perspectiva, que não toca nos fundamentos, de uma saída religiosa (ateísta-religiosa) para os indivíduos isolados.

Para livrar esse caminho, o primeiro ponto de partida, o primeiro objeto do ato intencional, o próprio fenômeno, tem de já ser definido de forma nova. Para Heidegger, o mais importante na fundação é: determinar o objeto da »intuição de essências« de modo que seu ser-dado, tudo o que ele mantém de importante, a saber, a vida cotidiana inexoravelmente manipulada, seja detectável sem esforço e com a aparência de uma evidência óbvia. Por isso emerge a primeira determinação subsequente: »Como significação da expressão ›*fenômeno*‹ deve-se portanto *reter firmemente*: *o-que-se-mostra-em-si-mesmo*, o manifesto.«[566]. Com isso abriu-se as comportas[567] para o completo arbítrio, acima indicado, na interpretação ontológica. Para a visão pós-hegeliana da relação de essência e fenômeno é óbvio que, no fenômeno, a essência, ainda que não em uma imediaticidade e absolutidade como enunciada aqui por Heidegger, revela-se em modo determinado. Disto decorre, como veremos imediatamente, que a determinação do fenômeno, desde o início, tem em vista a fundação fenomenológica do inteiro mundo manipulado do cotidiano capitalista, como Günther Anders notou sagazmente: »Quando Heidegger, não importa se com razão ou sem razão, reavivou a palavra ›fenômeno‹, que tornara-se anêmica, com sua interpretação

566 {6} Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p. 67.

567 {Nota da tradução} A expressão é »ist... Tür und Tor geöffnet«, literalmente »abriu porta e portão«. Schneider (p.85) preferiu »se escancaram as portas«; Scarponi (p.66) »spalancata la porta«.

»das sich Zeigende« neu belebte, da hatte er zwar nichts weniger im Sinn, als die Phänomenalität der werbenden Waren; aber auf diese trifft seine Deutung zu. Und da deren Klasse zum Vorbild aller anderen Gegenstandsklassen geworden ist, gilt seine Deutung sogar universell: was »in Betracht kommen will«, das muß sich zeigen.«[568] Die Formulierungen von Anders mögen stilistisch vielleicht etwas zugespitzt sein, dem Wesen nach treffen sie den Kern der von Heidegger hier begründeten ontologischen Aufstellungen über Mensch und Welt.

Allerdings ist in den einleitenden fundamentierenden Bemerkungen noch eine andere Tendenz sichtbar, die dazu dienen soll, die Schlußthese Heideggers von der Sinnverlorenheit, Sinnverlassenheit des Daseins methodologisch zu unterbauen. Diese entgegengesetzte Tendenz formuliert Heidegger so: »Seiendes kann sich nun in verschiedener Weise, je nach der Zugangsart zu ihm, von ihm selbst herzeigen. Die Möglichkeit besteht sogar, daß Seiendes sich als das zeigt, was es an ihm selbst *nicht* ist... Erscheinen ist ein *Sich-nicht-Zeigen*.«[569] Der Widerspruch ist ein formell unaufhebbarer; damit gibt er eine neue Basis für die Willkür in der Wesensschau. Er ist aber insofern mit den grundlegenden Tendenzen von Heideggers Philosophieren aufs engste verknüpft, als in ihm seine beiden entgegengesetzten Tendenzen: die Allgemeinheit des manipulierten Lebens und der rein innerlich verbleibende Protest dagegen zum Ausdruck kommen. Über beide werden wir sogleich sprechen. Die erste Tendenz drückt sich im Wortlaut des ersten Zitates klar aus, die Bedeutung des zweiten liegt darin, daß mit seiner Hilfe die für Heidegger entscheidende Diskrepanz von Sein und Seienden phänomenologisch fundiert werden kann. Abgesehen davon, was gesellschaftlich-inhaltlich hinter jeder der beiden Tendenzen steht, wodurch bei entsprechender sozialen Konkretisierung beide sogar in ein dialektisches Verhältnis zueinander gebracht werden könnten, versperrt sich Heidegger diesen einzig möglichen Weg zur Herstellung eines rational begründeten Zusammenhangs in der doppelten widerspruchsvollen Rolle der Erscheinung (Enthüllung, bzw. Verhüllung des Wesens) gerade durch die überspannte Abstraktion seiner Methode, die nicht aus den konkreten Vermittlungen und Besonderungen eines Tatsachenkomplexes zur verallgemeinerten Konkretion strebt, sondern aus der formellen und darum abstrakt-allgemeinen Unmittelbarkeit der ersten Gegebenheit, der ersten Unmittelbarkeit ohne jede Vermittlung zum letzten Zusammenhang überspringt. Diese abstrahierende, konkrete Vermittlungen ausschaltende Methode verwandelt bei ihm die echte Dialektik von Erscheinung und Wesen in eine durch nichts begründete, unaufhebbare, abstraktive Widersprüchlichkeit. Die Grundlage dazu bildet, daß bei Heidegger das Sein nicht den (als

568 {7} G. Anders: Der sanfte Terror, »Merkur« 1964, S. 335.

569 {8} Heidegger: Sein und Zeit, a. a. O., S. 28-29.

›o que se mostra‹, ele não tinha em mente nada além da fenomenalidade das mercadorias propagandeadas; mas, a estas, sua interpretação atinge. E, como a classe delas se tornou modelo para todas as demais classes de objetos, a sua interpretação tem inclusive validade universal: o que ›quer ser levado em consideração‹ tem de mostrar-se.«[570]As formulações de Anders, que estilisticamente talvez possam ser algo exageradas, capturam a essência do âmago das proposições ontológicas aqui fundadas de Heidegger acerca do ser humano e do mundo.

Certamente, é visível nas considerações introdutórias fundamentadoras ainda uma outra tendência que deve servir para apoiar metodologicamente a tese conclusiva de Heidegger sobre a perda de sentido, o abandono de sentido do ser-aí. Essa tendência contraditória é assim formulada por Heidegger: »Ora, o ente pode se mostrar, a partir de si mesmo, de diversos modos, cada vez segundo o modo-de-acesso a ele. Há mesmo a possibilidade de que o ente se mostre como o que ele *não* é em si mesmo. (...) Aparecer é um *não mostrar-se*.«[571]. Formalmente, a contradição é insuperável; com isso ele fornece uma nova base para o arbítrio na intuição de essências. Ele está, contudo, intimamente associado às tendências fundamentais do filosofar de Heidegger, tal como, nele, expressam-se suas duas tendências contraditórias: a generalidade da vida manipulada e o protesto, que se mantém puramente interior, contra ela. Falaremos, agora, sobre ambas. A primeira tendência se expressa *verbatim* com clareza na primeira citação; o significado da segunda repousa em que, com sua ajuda, pode ser fundada fenomenologicamente a, para Heidegger decisiva, discrepância entre ser e entes[572]. Exceto o que, conteudisticamente-socialmente, está por trás de ambas as tendências, poderiam ser, ambas, pela correspondente concretização social, até mesmo trazidas a uma relação dialética entre si, não obstruísse Heidegger essa única via possível pelo estabelecimento de uma conexão racionalmente fundada no papel duplamente pleno de contradição do fenômeno (desvelamento ou velamento da essência), precisamente pela hipostasiada abstração de seu método, que não busca a concretização generalizada a partir das mediações e particularidades concretas de um complexo de fatos, mas a partir da imediaticidade formal e, portanto, abstrato-geral da primeira dadidade, sem qualquer mediação com a conexão última. Nele, esse método abstrativante, excluidor de mediações concretas, transforma a autêntica dialética de fenômeno e essência em uma não fundada, inexorável, abstrativa contraditoriedade. Isso constitui a base para que, em Heidegger, o ser (enquanto

570 {7} G. Anders: Der sanfte Terror, in Merkur Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken, XVIII., n. 193, março 1964, Kiepenheuer & Witsch, Colônia, p. 335. {Nota da tradução} Schneider (p.85) introduziu aqui um novo parágrafo, não encontrado nos manuscritos (p.71), nem em Benseler, nem em Scarponi (p.66).

571 {8} Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p. 104-5.

572 {Nota da tradução} Scarponi (p.67) traduziu »Seiendes« na expressão »Sein und Seiendes« por »ente o essente«. Schneider (p.86): »ser e entes«. A edição de Benseler reproduz fielmente nesta passagem o manuscrito (p.72).

abstrakt gewußten) Ausgangspunkt der Ontologie bildet, wie bei Hegel, sondern ihren Gipfel, ihre Erfüllung. Ist, wie wir im Hegel-Kapitel sehen werden, auch dieser Ausgangspunkt höchst problematisch, so steigert sich durch die systematische Umkehrung dieser Charakter noch stärker ins Problematische. Schon bei Hegel entsteht infolge der Abstraktheit die unhaltbare Identität von Sein und Nichts, die bei Hegel, freilich höchst problematisch, aber doch eine dialektische Überwindung erfährt. Das Sein als existentialistischer Gipfelbegriff macht aber aus dieser falschen Identität mit dem Nichts eine zentrale Thematik.

Wir werden später sehen, daß diese Tendenz zur überspannten Abstraktheit aus dem Gehalt der Heideggerschen Position notwendig herauswächst, zur Klarstellung dessen müssen wir uns mit beiden Tendenzen gesondert befassen. Um gleich auf die erste einzugehen, können wir feststellen, daß alle Kategorien, die Heidegger bei der phänomenologisch-ontologischen Untersuchung des Daseins (des Menchen) aufzufinden und rein philosophisch zu begründen meint, nichts weiter sind, als sachlich höchst abstrakte — freilich von Heidegger sprachlich originell und pittoresk ausgedrückte — unmittelbare Erscheinungsweisen des modernen, kapitalistisch entfremdeten und manipulierten Lebens. Dieser Tendenz sind wir schon darin begegnet, daß Heidegger eine selbständige Ontologie der Natur, wenigstens in diesem Zusammenhang ablehnt und die Natur nur so weit ontologisch in Betracht zieht, als dies zu einem Bestandteil des unmittelbaren Alltagslebens geworden ist. Das ist freilich unmittelbar — aber bloß unmittelbar — tatsächlich so. Die Menschen besitzen und benützen z. B. Werkzeuge, ohne sich viel darum zu kümmern, welche — objektive, an sich seiende — Naturzusammenhänge die Grundlage ihrer Existenz und ihres Gebrauchs bilden. Das ist tatsächlich ein Wesenszug des Alltagslebens, der dort notwendig unmittelbaren Beziehung von Theorie und Praxis. So erscheint es jedoch bloß für die unmittelbare Art der Widerspiegelung der Wirklichkeit im Alltagsleben, ist aber keineswegs die an sich seiende Wirklichkeit selbst, auch nicht die des Alltagslebens. Das Alltagsleben entwikkelt aus sich, wie ich im angeführten Werk dargestellt habe, gerade darum notwendig die desanthropomorphisierende Widerspiegelung der Wirklichkeit in der Wissenschaft, um in jedem einzelnen Fall, wenigstens annähernd, das Ansich der Natur richtig zu erfassen und dadurch, um bei unserem Beispiel zu bleiben, richtig funktionierende Werkzeuge hervorzubringen. Nicht einmal eine bloß beschreibend bleibende Soziologie dürfte von diesem Tatbestand absehn, soweit sie ein richtiges Bild der Alltagswirklichkeit des Menchen entwerfen will. Soll aber, wie bei Heidegger, eine ontologische Untersuchung des Alltagslebens stattfinden, so erscheinen alle seine Objekte und Subjekte, alle Objekt- und Subjektbeziehungen ausschließlich in dem Licht, wie sie sich wechselseitig

abstratamente conhecido) não forme o ponto de partida da ontologia, como em Hegel, mas seu ápice, sua realização. Como veremos no capítulo de Hegel, também esse ponto de partida é altamente problemático, de tal modo que através da inversão sistemática se intensifica ainda mais fortemente esse caráter em problemático. Já em Hegel, como consequência da abstratidade, emerge a insustentável identidade de ser e nada, a qual em Hegel, ainda que, claro, altamente problemática, experimenta uma ultrapassagem dialética. O ser, como conceito existencialista culminante, faz dessa falsa identidade com o nada uma temática central.

Veremos a seguir que essa tendência à abstratividade hipostasiada brota necessariamente do teor da posição heideggeriana; para o esclarecimento desta, devemos tratar separadamente de ambas as tendências. Para se dirigir de imediato à primeira, podemos constatar que todas as categorias que Heidegger pensa encontrar e fundamentar puramente filosoficamente em sua investigação ontológico-fenomenológica do ser-aí (do ser humano) não são outros que, — expressos, claro, na linguagem original e pitoresca de Heidegger — modos fenomênicos imediatos, de fato altamente abstratos, da vida moderna, capitalisticamente alienada e manipulada. Já cruzamos com essa tendência ao Heidegger recusar uma ontologia independente da natureza ao menos nessa conexão, e a natureza apenas é tomada ontologicamente em consideração ao se tornar componente da vida cotidiana imediata. Isso, claro, de fato assim é no imediato — mas apenas no imediato. Os seres humanos, p. ex., possuem e utilizam ferramentas sem se importar muito com quais — objetivas, existentes em si — conexões naturais constituem a base de sua existência e de seu uso. Um traço essencial da vida cotidiana é que, de fato, nela é necessária uma relação imediata de teoria e práxis. Assim, isso aparece desse modo apenas para o tipo imediato de reflexo da realidade na vida cotidiana; não é, de maneira alguma, a própria realidade em si existente, também não a da vida cotidiana. Como descrevi na obra citada, a vida cotidiana desenvolve por si, justamente porque para ela é necessário o reflexo desantropomorfizante da realidade na ciência para, em cada caso singular, ao menos aproximadamente, apreender o em-si da natureza e, com isso, e para permanecer com nosso exemplo, produzir ferramentas que funcionem corretamente. Nem mesmo uma sociologia que permaneça meramente descritiva pode desconsiderar esse estado de fato, se deseja esboçar uma imagem correta da realidade cotidiana do ser humano. Mas se, supostamente, como em Heidegger, deve ter lugar uma investigação ontológica da vida cotidiana, então todos os seus objetos e sujeitos, todas as relações dos objetos e dos sujeitos, aparecem exclusivamente à luz de como se

manipulieren, wie sie wechselseitig voneinander manipuliert werden. Und dieses, wir wiederholen, auch als beschreibende Soziologie einseitige und verzerrte Bild wird nun in der phänomenologischen Ontologie Heideggers zu dem zeitlosen Wesen der menschlichen Existenz — wenigstens in negativem Sinn — heraufgeschraubt. Heidegger beschäftigt sich in seinem Hauptwerk viel mit Zeit und Geschichte. Aber gerade hier, wo das wirkliche Wesen eines jeden Gegenstandes nach zeitlicher, nach gesellschaftlich-geschichtlicher Begründung geradezu schreit, befinden wir uns in der zeitlosen Atmosphäre der reinen Phänomenologie; bei allen sonstigen Abweichungen von Husserls Methode behandelt Heidegger diese Gegenstände so, wie jener rein logische Objekte behandelt hat.

Darin drückt sich die tiefgreifende Verwandtschaft dieser Seite der Philosophie Heideggers mit dem Neopositivismus aus; das sprachlich Pittoreske des einen und die semantische Trockenheit des anderen darf diese methodische Nähe nicht verdunkeln. Denkt man an die einzelnen Kategorien dieses Teils von »Sein und Zeit«, wie etwa an »Zeug«, an »Zuhandensein« etc. so sieht man hinter der Farbigkeit des Ausdrucks die Reduktion eines jeden Gegenstandes, einer jeden Beziehung auf die bloße, abstrakte Manipulierbarkeit überhaupt. Heidegger verwandelt den griechischen Begriff »Ding«, worin für ihn viel zu viel Ansichseiendes zum Ausdruck kommt, in die für ihn sehr wichtige Kategorie des Alltags, in das »Zeug«. Er sagt darüber: »Ein *Zeug* ›ist‹ streng genommen nie... Der je auf das Zeug zugeschnittene Umgang, darin es sich einzig genuin in seinem Sein zeigen kann, z. B. das Hämmern mit dem Hammer, *erfaßt* weder dieses Seiende thematisch als vorkommendes Ding, noch weiß etwa gar das Gebrauchen um die. Zeugstruktur als solche.«[573] Es ist evident, daß Heidegger hier sowohl das reale Sein der Werkzeuge, wie den realen Prozeß ihres Funktionierens phänomenologisch zumindest »in Klammern setzt«, um aus ihren »Wesen« unverfälschte Bestandteile einer rein manipulierten Welt zu machen. Daß damit die ganze Wirklichkeit des Alltagslebens abstrahierend ausgelöscht wird, ist klar. Heidegger sagt z. B. im selben Zusammenhang: »Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische »Handlichkeit« des Hammers. Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die »*Zuhandenheit*«.«[574] Und so weiter durch alle von Heidegger als erwähnenswert gedachten Kategorien des Alltagslebens, wozu verständlicherweise die Arbeit selbst nicht gehört. Aus solchen Elementen setzt sich die »Welt«, die ausschließliche Welt des Menchen bei Heidegger zusammen.

573 {9} Ebd., S. 68-69.
574 {10} Ebd., S. 69.

manipulam reciprocamente, como reciprocamente se tornam manipulados um pelo outro. E essa imagem, repetimos, unilateral e distorcida mesmo como sociologia descritiva, é agora distorcida[575] na ontologia fenomenológica de Heidegger à essência atemporal da existência humana — ao menos em sentido negativo. Em sua obra principal, Heidegger se ocupa de tempo e história. Todavia, precisamente aqui, onde a essência real de cada objeto clama por fundação temporal, histórico-social, encontramo-nos na atmosfera atemporal da pura fenomenologia; apesar de todas as divergências com o método de Husserl, trata Heidegger esses objetos tal como aquele tratou os objetos puramente lógicos.

Nisso se expressa a profunda afinidade desse aspecto da filosofia de Heidegger com o neopositivismo; a linguagem pitoresca de um e a aridez semântica do outro não deve obscurecer essa proximidade metodológica. Pense-se nas categorias singulares dessa parte de »Ser e Tempo«, como, por exemplo, um »instrumento«, um »estar-à-mão«, etc., enxerga-se, então, por trás do colorido da expressão a redução de cada objeto, de toda relação, absolutamente à mera, abstrata manipulabilidade. Heidegger transformou o conceito grego de »coisa« que, para ele, expressa em demasia o em-si-existente, em uma categoria para ele muito importante da vida cotidiana, o de »instrumento«. Diz acerca disso: »Em termos rigorosos, *um* instrumento nunca ›é‹ (...) O trato afeito cada vez ao instrumento é onde ele pode unicamente se mostrar genuinamente em seu ser, por exemplo, o martelar com o martelo, não *apreende* tematicamente esse ente como uma coisa ocorrente, nem o empregar sabe algo assim como a estrutura-de-instrumento enquanto tal.«[576] É evidente que, no mínimo, aqui Heidegger fenomenologicamente »coloca entre parênteses« tanto o ser real da ferramenta quanto o processo real de seu funcionamento, para fazer de suas »essências« componentes não defraudados em um mundo puramente manipulado. Que com isso toda a realidade da vida cotidiana é abstraidamente extinta, é evidente. Heidegger diz, p. ex., na mesma conexão: »O martelar ele mesmo descobre a específica ›maneabilidade‹ do martelo. O modo-de-ser de instrumento, em que ele se manifesta em si a partir de si mesmo, nós o denominamos de *utilizabilidade*.«[577] E assim por diante, através de todas as categorias da vida cotidiana que Heidegger pensou dignas de referência, às quais o trabalho não pertence, compreensivelmente. A partir de tais elementos, articula-se (*setzt zusammen*) o »mundo«, o mundo exclusivo do ser humano em Heidegger.

575 {Nota da tradução} O particípio passado »heraufgeschraubt«, foi traduzido »elevato« por Scarponi (p. 68) e »elevada« por Schneider (p.87), uma tradução também possível.
576 {9} Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p. 211-3. {Nota da tradução} Schneider (p.88) introduziu aqui um parágrafo inexistente em Benseler, em Scarponi (p.69) e no manuscrito (p.75).
577 {10 Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p. 213.

Sie kann deshalb so charakterisiert werden: »‹Welt› ist ontologisch keine Bestimmung *des* Seienden das wesenhaft das Dasein nicht ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst.««[578]

Alle diese Einzelkategorien dienen dem Zweck, das Alltagsleben der Menschen in der Gesellschaft, ihr »In-der-Welt-Sein«, ihr »Mitsein« zu einem einheitlich ontologischen Bild abzurunden. Wir können uns hier nicht bei den einzelnen Momenten dieses Ensembles aufhalten, um so weniger als ja Heidegger das ontologisch wesentlichste daran in der Gestalt des »das Man« zusammenfaßt. Dieser ist das um fassende Symbol der allgemeinen Entfremdung, das realste Subjekt der Alltäglichkeit. Es kann diese Rolle nur spielen, weil es die Synthese dessen repräsentiert, was vom Alltagsleben bei jedem Menschen in jeder Situation ununterbrochen produziert wird, nämlich die Entfremdung, das Manipuliertsein, die absolute Botmäßigkeit jedes Einzelnen vom Anderen. Heidegger führt dies aus: »Nicht es selbst ist, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins. Diese Anderen sind dabei nicht *bestimmte* Andere. Im Gegenteil, jeder Andere kann sie vertreten. Entscheidend ist nur die unauffällige, vom Dasein als Mitsein unversehens schon übernommene Herrschaft der Anderen. Man gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht. ›Die Anderen‹, die man so nennt, um die eigene wesenhafte Zugehörigkeit zu ihnen zu verdecken, sind die, die im alltäglichen Miteinandersein zunächst und zumeist ›da sind‹. Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das ›Wer‹ ist das Neutrum, *das Man*.«[579] Das ist aber nur eine abstrakt allgemeine Beschreibung. Heidegger geht weiter und weist auch beredt auf die menschlichen Folgen dieser Herrschaft: »Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als ›die Öffentlichkeit‹ kennen. Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. Und das nicht auf Grund eines ausgezeichneten und primären Seinsverhält nisses zu den ›Dingen‹, nicht weil sie über eine ausdrücklich zugeeignete Durchsichtigkeit des Daseins verfügt, sondern auf Grund des Nichteingehens ›auf die Sachen‹, weil sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.« Wozu auch die Zusammenfassung gehört, daß »das Man« — »dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit« abnimmt.[580]

578 {11} Ebd., S. 264.
579 {12} Ebd., S. 126.
580 {13} Ebd., S. 127.

Que pode por isso ser assim caracterizado: »‹Mundo› não é ontologicamente uma determinação *do* ente que em sua essência o *Dasein não* é, mas um caráter do *Dasein* ele mesmo.«[581]

Todas essas categorias singulares servem ao propósito de harmonizar a vida cotidiana dos seres humanos em sociedade, seu »ser-no-mundo«, seu »ser-com«, em uma imagem ontológica unitária. Não podemos aqui nos deter nesses momentos singulares desse *ensemble*, tanto menos porque Heidegger sumariza o mais essencial dele na figura de »a-gente«. Esse é para o símbolo abrangente da alienação geral, o sujeito mais real da cotidianidade. Ele pode desempenhar esse papel apenas porque representa a síntese do que é produzido ininterruptamente na vida cotidiana de todo ser humano em cada situação, a saber, a alienação, o ser manipulado, a submissibilidade absoluta de todo singular para com o outro. Heidegger o explica: »Ele não *é* si-mesmo, os outros lhe retiraram o ser. Os outros dispõem a seu bel-prazer sobre as cotidianas possibilidades de ser do *Dasein*. Nisso esses outros não são outros *determinados*. Ao contrário, cada outro pode representá-los. Decisivo é somente o domínio dos outros, não surpreendente, despercebido e já assumido, que o *Dasein* sofre como ser-com. A-gente mesmo pertence aos outros e consolida o seu poder. ›Os outros‹, como a-gente os chama, para encobrir nossa própria essencial pertinência a eles, são aqueles que no cotidiano ser-um-com-o-outro de pronto e no mais das vezes ›são-aí‹. O quem não é este nem aquele, nem a-gente mesma, nem alguns, nem a soma de todos. O ›quem‹ é o neutro: *a-gente*.«[582] Essa é, todavia, apenas uma descrição abstrata geral. Heidegger prossegue e aponta, mesmo eloquentemente, as consequências humanas desse domínio: »Distanciamento, media e nivelamento, como modos-de-ser de a-gente, constituem o que conhecemos como a ›publicidade‹. Ela regula de pronto toda interpretação-do-mundo e toda interpretação-do-*Dasein* e tem razão em tudo. Não porque isto tenha fundamento numa assinalada e primária relação-de-ser com as ›coisas‹, nem por dispor de uma expressa apropriada transparência do *Dasein*, mas por se fundar no não-penetrar ›nos assuntos‹ e por ser insensível a toda diferença de nível e autenticidade. A publicidade tudo obscurece e dá o que é assim encoberto como o notório e acessível a qualquer um.« Ao que pertence também a síntese de que »a-gente›« — retira »cada vez a responsabilidade de cada *Dasein*«.[583]

581 {11} Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p. 199.
582 {12} Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p. 363-5. {Nota da tradução} Aqui Schneider (p.89) inseriu um parágrafo inexistente no manuscrito (p.76), bem como não encontrado em Benseler nem em Scarponi (p.70).
583 {13} Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p. 367.

Damit sind wir bei der Heideggerschen Konkretisierung von Wittgensteins »Schweigen« angelangt. Der erste Eindruck ist, daß Heidegger hier das von diesem angeschlagene Motiv mit den verschiedensten Variationen weit über seinen ursprünglichen Sinn hinausführt. Die Lebensprobleme werden nicht mehr als bloße Grenzerscheinungen der wissenschaftlichen Philosophie, gleichsam als das Kantsche — prinzipiell unerkennbare — Ding an sich, als abstraktes Überhaupt am Rande erwähnt, sondern innerlich untersucht, ausgesprochen, konkretisiert. Und mehr als das: das Heideggersche Aussprechen ist zugleich eine entschiedene Negation. Man mag bei Wittgenstein fühlen, daß sein »Schweigen« dem innersten Kern nach auch eine Negation ist, sie ist dies aber bloß latent, während die Heideggers deutliche Inhalte zu haben scheint. Dieser Gegensatz soll hier keineswegs abgeschwächt werden, seine nähere Betrachtung zeigt dennoch, daß er einer innerhalb derselben Stellungnahme zur zeitgenössischen Wirklichkeit ist. Das zutiefst Gemeinsame äußert sich darin, daß die unwiderstehlichen Kräfte des heutigen Lebens als überzeitliche, überhistorische aufgefaßt werden. Wittgenstein kontrastiert sie aber bloß mit dem erkennenden Bewußtsein, das ihnen gegenüber zum Schweigen verurteilt ist, während Heidegger die Wechselbeziehung auf die Gesamtheit des Alltagslebens ausdehnt und damit zum — ebenfalls absoluten — Ausgeliefertsein des Menchen an die Allmacht des »das Man« gelangt. Daß ein solches Zusammentreffen innerhalb dieser Gegensätzlichkeit (oder diese Gegensätzlichkeit innerhalb einer sehr ähnlichen Weltbetrachtung) nicht zufällig ist, wird um so einleuchtender, je mehr wir über die Erkenntniswege klar werden, die zu solchen Ergebnissen führen. Das konsequente Ausschalten einer jeden gesellschaftlich-geschichtlichen Genesis bei eminent sozialen Phänomenen, was ihre zeitbedingten Merkmale notwendig ins Zeitlose hinaufschraubt, ist ja nur eine methodologische Konsequenz der fundamentalen Betrachtungsweise, der prinzipiellen Ausschaltung eines jeden Ansichseienden aus dem Bereich beider Philosophien. Wir verweisen an dieser Stelle bloß darauf, daß Wittgenstein und Heidegger einmütig, fast mit denselben Worten eine jede Betrachtung des Was der Gegenstände, wohinter immer ontologische Motive verborgen sind, ablehnen und an der Erkenntnis des Wie als der allein möglichen festhalten.[584] Es versteht sich von selbst, daß bei jedem bloß praktizistischen Gebrauch der Gegenstände, also bei jeder Manipulation notwendig das Wie sich in den Vordergrund drängt. Ebenso klar ist es aber, daß jede gesellschaftlich-geschichtliche, kritische, real genetische Betrachtungsweise leicht darauf kommt, daß das unmittelbare Wie Resultat, Äußerungsweise sehr verschiedenartiger realer Kräf-

584 {14} Ebd., S. 27 und Wittgenstein, a. a. O., S. 48.

Com isso alcançamos a concretização heideggeriana do »silêncio« de Wittgenstein. A primeira impressão é que, aqui, Heidegger, vai amplamente para além desse motivo batido com as variações as mais diferentes, para além do seu sentido originário. Os problemas da vida não são mais mencionados de passagem como meros fenômenos-limite da filosofia científica, tal como a coisa em si kantiana — por princípio incognoscível —, como o geral abstrato no limite[585], mas internamente investigados, articulados, concretizados. E, ainda mais: o enunciar de Heidegger é, ao mesmo tempo, uma decidida negação. Pode-se em Wittgenstein pressentir que seu »silêncio« é, em seu âmago o mais interior, também uma negação, a qual, todavia, é meramente latente, enquanto o de Heidegger parece ter conteúdos nítidos. Essa oposição não deve, aqui, ser atenuada de maneira alguma; sua consideração mais próxima mostra, todavia, que é a mesma tomada de posição para com a realidade contemporânea. O mais profundamente comum se expressa em que as irresistíveis forças da vida de hoje são apreendidas como supratemporais, supra-históricas. Wittgenstein as contrasta, todavia, apenas com a consciência cognoscente, a qual é ante elas condenada ao silêncio, enquanto Heidegger expande a inter-relação à totalidade (*Gesamtheit*) da vida cotidiana e com isso alcança — igualmente absoluta — a sujeição do ser humano à onipotência do »a-gente«. Que uma tal convergência no interior dessa opositividade (ou dessa opositividade no interior de uma consideração do mundo muito similar) não é casual, torna-se tanto mais convincente quanto mais claro se torna para nós os percursos de conhecimento que conduzem a tais resultados. A consistente exclusão de toda gênese histórico-social de fenômenos eminentemente sociais, o que, necessariamente, distorce ao atemporal suas características associadas à época, é apenas uma consequência metodológica do modo de consideração fundamental, da exclusão por princípio de todo em-si-existente da esfera de ambas as filosofias. Referimo-nos, nesta passagem, meramente a que Wittgenstein e Heidegger unanimemente, quase que com as mesmas palavras, rejeitam toda a consideração acerca do quê dos objetos, onde os motivos ontológicos sempre estão escondidos e atêm-se ao conhecimento, como o único possível, do como.[586] É compreensível por si mesmo que em todo mero uso prático dos objetos, portanto, em toda manipulação, necessariamente o como vem em primeiro plano. Igualmente é claro, todavia, que de todo modo de consideração histórico-social, crítico, realmente genético, facilmente segue que o como imediato é resultado, modo de externar-se de complexos de

585 {Nota da tradução} »als abstraktes Überhaupt am Rande« recebeu traduções distintas. Schneider (p.89) optou por »em geral abstrato«; Scarponi (p.70) »come fatto totalmente astrato«.
586 {14} Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p. 81 e Wittgenstein: Tratado lógico-filosófico. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995, § 3.221, p. 43.

tekomplexe ist, wobei seine jeweils aktuelle Funktion, das unmittelbare Wie oft geradezu ins Entgegengesetzte umschlagen kann. (Zinskapital in vorkapitalistischen Wirtschaftssystemen und im Kapitalismus.) Die methodologische Willkür der Wesensschau mit ihrem »In-Klammer-Setzen« der Wirklichkeit zeigt sich hier von einer neuen Seite, aber die Ausschaltung der Wirklichkeit im Neopositivismus (Ersetzen der Kausalität durch funktionelle Beziehung) führt infolge der methodologischen Verwandtschaft zu ähnlichen Willkürlichkeiten.

Diese Willkür zeichnet sich ganz deutlich dort ab, wo Heidegger das Weltreich des »das Man« einfach mit der Öffentlichkeit identifiziert. Das ist, wie wir gesehen haben, ohne Frage eine wichtige Tendenz der sozialen Manipulation: der Kapitalismus will eine »öffentliche Meinung« zustande bringen, um den Markt den Interessen des großen Aufschwungs der Konsumtionsmittelindustrie und der kapitalistisch gewordenen Dienste entsprechend zu beherrschen und zu regulieren; um z. B. das, was Th. Veblen Prestigekonsumtion genannt hat immer energischer in die Höhe zu treiben. Daß diese Tendenz sich auch im politischen Leben als Wille zum Dirigieren der »Massendemokratie« auswirkt, haben wir ebenfalls gesehen. Wenn nun Heidegger aus einer so tief zeitbedingten Tendenz den ontologischen Grundfaktor eines jeden menschlichen Lebens überhaupt macht, so kann man darin getrost einen typischen Fall der Willkür als methodologischer Grundlage der Phänomenologie erblicken. Natürlich erhält bei Heidegger dieses Phänomen eine entgegengesetzte, eine negative Bewertung, aber das ändert nichts daran, daß aus einer typisch zeitgebundenen Erscheinung ein überzeitliches ontologisches Fundament des Daseins (des menschlichen Lebens) gemacht wird. Ja, das Moment der Willkür wird dadurch noch verstärkt, denn selbst im falschen Bewußtsein der Manager auf dem Gebiet der ökonomischen oder politischen öffentlichen Meinung ist eine klarere Einsicht in die wirklichen gesellschaftlich-geschichtlichen Zusammenhänge vorhanden als in den ontologischen Verallgemeinerungen Heideggers. Daß seine Verallgemeinerung einen so scharfen antidemokratischen Gefühlsakzent besitzt, wie dies nur ein Teil der praktischen Manager für opportun hält offen auszusprechen, sei nur am Rande bemerkt; dabei ist die Selbstverständlichkeit in der ontologischen Gleichsetzung von Öffentlichkeit und Uneigentlichkeit für die Willkür als methodologische Grundlage der Phänomenologie ebenfalls charakteristisch.

Der für Heideggers Wirkung so wichtige Kontrast von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Menchen in einer vom »das Man« manipulierten Welt ist im Grunde eine ethische Fragestellung, die notwendigerweise, wie wir später sehen werden, auch bei ihm in eine Alternative des »Was tun?« ausklingen muß. Wir

forças reais muito distintos, os quais sempre podem mudar bruscamente sua função atual, o como imediato, com frequência precisamente em seu oposto. (O capital usurário nos sistemas econômicos pré-capitalistas e no capitalismo). O arbítrio metodológico da intuição de essências, com seu »colocar-entre-parênteses« a realidade, mostra-se aqui por um novo aspecto, contudo, a exclusão da realidade no neopositivismo (substituição da causalidade pela relação funcional) conduz a arbitrariedades similares devido à afinidade metodológica.

Esse arbítrio delineia-se de todo nítido onde Heidegger identifica o império mundial do »a-gente« com a publicidade[587]. Esta é, como vimos, sem dúvida, uma tendência importante da manipulação social: o capitalismo deseja engendrar uma »opinião pública« para dominar e regular o mercado, correspondendo aos interesses de grande crescimento da indústria dos meios de consumo e dos serviços tornados capitalistas; p. ex., elevar forçosamente cada vez mais energicamente o que Th. Veblen denominou consumo de prestígio. Que essa tendência opera na vida política como intenção de dirigir a »democracia de massa«, igualmente já vimos. Quando, então, Heidegger faz de uma tal tendência, tão profundamente condicionada pela época, o fator ontológico fundamental de toda a vida humana em geral, pode-se ver nisso, seguramente, um caso típico do arbítrio como base metodológica da fenomenologia. Naturalmente, esse fenômeno recebe em Heidegger uma avaliação oposta, negativa, mas isso em nada altera que de um fenômeno tipicamente condicionado pela época seja feito um fundamento ontológico supratemporal do ser-aí (da vida humana). O momento do arbítrio é ainda mais reforçado, já que a própria falsa consciência dos *managers* das esferas da opinião pública econômica ou política é um discernimento mais claro das reais conexões sócio-históricas existentes do que nas generalizações ontológicas de Heidegger. Que sua generalização possua um acento emotivo antidemocrático tão agudo tal como apenas uma parte dos *managers* práticos considera oportuno expressar abertamente, que seja apenas assinalado marginalmente; e, nisto, é a obviedade na equalização ontológica da publicidade e da inautenticidade igualmente característica do arbítrio como base metodológica da fenomenologia.

O contraste, tão importante para o impacto de Heidegger, de autenticidade e inautenticidade do ser humano em um mundo manipulado pelo »a-gente« é no fundo uma colocação de questão ética que, como veremos mais adiante, de modo necessário tem de terminar, também nele, em uma alternativa de »o que fazer?« Nós,

587 {Nota da tradução} Para »Öffentlichkeit«, Schneider (p.91) preferiu »esfera pública«; Scarponi (p.71), »publicità«. Seguimos, como justificado na »Nota da tradução« constante do Aparato Crítico, a tradução de Fausto Castilho.

lassen vorerst den ethischen Gehalt beiseite und richten unsere Aufmerksamkeit nur auf das Dilemma von eigentlich und uneigentlich in einer entfremdeten Wirklichkeit. Es handelt sich dabei um das Zentralproblem einer philosophischen Anthropologie, der Heidegger in »Sein und Zeit« infolge der ontologischen Zentralstelle des Daseins sowieso zustrebt. In seiner Monographie über Kant kommt er allerdings ausführlich auf die Frage einer philosophischen Anthropologie zu sprechen und äußert über sie einige methodologische Bedenken. Diese scheinen sich aber auf Kants und Schelers Anthropologien zu konzentrieren, und Heidegger gibt hier keine Anleitung dazu, diese Bemerkungen auch auf die Ontologie des Daseins in seinem Hauptwerk zu beziehen. Jedenfalls fallen aber hier über den Menschen als Gegenstand der Ontologie einige Äußerungen, die geeignet sind, die Problematik das Daseins näher zu beleuchten. »Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden, wie der unsrigen.«[588] Die Unbekanntheit, die Unerkennbarkeit des Menchen ist ein geistiges Allgemeingut des Existentialismus; sie spielt z. B. auch bei Jaspers eine wichtige Rolle. Objektiv strukturell betrachtet ist sie in »Sein und Zeit« eine direkte Folge der Herrschaft des »das Man«: jede äußere und innere Aktion des Menchen ist von der Manipuliertheit bestimmt. Wird hier eine ontologisch in Betracht kommende Negation angenommen, so kann sie nur darin begründet sein, daß die in dieser Welt allgemein herrschende Entfremdung zwar etwas onthologisch Relevantes über den Menschen aussagt, ein »Existenzial« ist, daß aber zugleich das ontologische Wesen des Menchen auch etwas Anderes, Entgegengesetztes enthält, und der Mensch (das Dasein) nur als Schnittpunkt dieser Gegensätze ontologisch erschöpfend charakterisiert werden kann. Diese Grundfrage, die — besonders in der späteren Entwicklung Heideggers —, die Gestalt des Gegensatzes von Sein und Seienden erhält, erscheint in »Sein und Zeit« wesentlich in diesem Zusammenhang. Der von uns bereits hervorgehobene phänomenologische Ausgangspunkt, daß die Erscheinung das Wesen nicht nur offenbaren, sondern auch verbergen, verdecken kann, zielt bereits auf diesen Gegegensatz. Um ihn richtig verstehen und bewerten zu können, muß man seinen Sinn, so wie dieser in Heideggers Denken figuriert, genauer erfassen: er hat bei ihm einen streng kontradiktorischen Charakter. Nun wissen wir seit Hegel, daß der Unterschied von Konträr und Kontradiktorisch für die Dialektik ohne Bedeutung ist.[589] Diese richtige dialektische Auffassung steht aber dem Denken Heideggers ganz fern. Er konfrontiert im Denken die Wider-

588 {15} Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, FrankfurtMain, 1951, S. 189.
589 {16} Hegel, Enzyklopädie: § 165.

por agora, deixaremos de lado o teor ético e dirigiremos nossa atenção apenas ao dilema da autenticidade e inautenticidade em uma realidade alienada. Trata-se, ainda mais, do problema central de uma antropologia filosófica que Heidegger em »Ser e Tempo«, de algum modo, visa devido ao lugar ontológico central do ser-aí. Em sua monografia sobre Kant, certamente, vem a falar detalhadamente da questão de uma antropologia filosófica e, contudo, manifesta algumas objeções metodológicas sobre ela. Estas parecem, contudo, concentrar-se sobre as antropologias de Kant e Scheler, e Heidegger não dá lá qualquer indicação se estes comentários se relacionam à ontologia do ser-aí em sua obra principal. Em todo caso, aqui são encontradas algumas observações sobre os seres humanos enquanto objeto da ontologia que são adequadas para iluminar mais de perto a problemática do ser-aí. »Mas nenhuma época conheceu menos o que é o ser humano do que a de hoje. Em nenhuma época o ser humano se tornou tão discutível quanto na nossa.«[590] A incogniscibilidade, a irreconhecibilidade do ser humano é um patrimônio intelectual geral do Existencialismo; desempenha, p. ex., mesmo em Jaspers, um papel importante. Considerada estrutural e objetivamente é ela, em »Ser e Tempo«, uma consequência direta do domínio do »a-gente«: toda ação exterior e interior do ser humano é determinada pela manipulabilidade. Tomada aqui em consideração uma negação ontológica, então ela apenas pode ser fundamentada em que a alienação que domina em geral este mundo de fato expressa algo ontologicamente relevante sobre os seres humanos, é um »existencial«, que, ao mesmo tempo, todavia, a essência ontológica do ser humano contém também algo diferente, contraposto, e o ser humano (*das Dasein*) apenas pode ser exaustivamente caracterizado como ponto de intersecção dessas oposições. A questão fundamental — em especial no desenvolvimento posterior de Heidegger — que recebe a forma da oposição de ser e existente aparece em »Ser e Tempo« essencialmente nessa conexão. O ponto de partida fenomenológico, por nós já sublinhado, de que o fenômeno pode não apenas revelar, mas também esconder, velar, a essência, já visa essa oposição. Para poder corretamente compreendê-la e avaliá-la, deve-se apreender mais precisamente seu sentido tal como figura no pensamento de Heidegger: tem, nele, um estrito caráter contraditório. Agora, desde Hegel sabemos que a diferença entre contrário e contraditório é sem significado para a dialética.[591] Essa correta visão dialética está, todavia, inteiramente distante do pensamento de Heidegger. Ele confronta no pensamento a contradito-

590 {15} Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. Ed. Klostermann, Frankfurt, 1951, p.189.
591 {16} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I: A ciência da lógica, São Paulo, Loyola, 1995, § 165, p.300-1.

sprüchlichkeit von Seienden und Seins von uneigentlichem und eigentlichem Dasein, aber die dialektische Bewegung, das wechselseitige Umschlagen der gegensätzlichen Kategorien ineinander ist seiner philosophischen Einstellung völlig fremd. Besonders in »Sein und Zeit« steht er in den Fragen der Dialektik ganz unter dem Einfluß von Kierkegaards Hegel-Kritik. In dieser wird aber vor allem das dialektische Umschlagen der Kategorien ineinander abgelehnt, um an ihre Stellung jeweils starre formal-logisch-theologisch unüberbrückbare Alternativen zu stellen, die dann religiös-irrationalistisch entschieden werden sollen. Eine methodologische Verknüpfung von erstarrter formaler Logik und irrationalistischen Inhalten ist also nichts neues in der Geschichte der Philosophie. Die Denktraditionen Heideggers legen ihm auf diese Weise das Erstarrtmachen kontradiktorischer Begriffe sehr nahe. So ist es auch im eben angeführten Fall.

Heidegger beruft sich in »Sein und Zeit« nur in einer Anmerkung auf Kierkegaard, kritisiert dort dessen ontologische Abhängigkeit von Hegel und findet, daß seine erbaulichen Schriften ontologisch mehr bieten als seine philosophischen.[592] Das ist durchaus verständlich. Kierkegaard polemisierte gegen den Hegelschen Versuch, die Wesensinhalte des Christentums in den dialektischen Gang seiner Philosophie einzufügen und sie dadurch rational zu retten. Als Kierkegaard gegen die protestantische Kirche selbst auftrat, erhält sein religiöser Irrationalismus eine reinere Form. Dieser wirkt nun auf Heidegger, der ihn dann von allen konkreten christlichen Inhalten zu reinigen versucht. Damit werden Heideggers Kategorien noch abstrakter und zugleich noch irrationalistischer als die Kierkegaards, dessen konkret theologischen Formen und Inhalte verschwinden, obwohl der unüberbrückbare theologische Gegensatz zwischen irdisch-diesseitiger Unlösbarkeit und transzendenter Lösbarkeit der praktisch-menschlichen Probleme in strukturell fundierender Weise erhalten bleibt und Heideggers gesamte Begriffbildung entscheidend bestimmt.

Seine Theologie ohne Gott erhält ihre höchste und einflußreichste Form in den zentralen, abstraktesten und entleertesten Kategorien einer Ontologie, im Sein und im Nichts. Heidegger ist sich darüber im klaren, daß das Problem des Nichts von der Wissenschaft gar nicht zu stellen ist. (Wir werden darauf bei Behandlung von Hegels Logik ausführlich eingehen.) Er stellt die Frage danach auch tatsächlich in einer rein theologischen Weise: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts ?«[593] Eine Frage, die nur theologisch gestellt werden kann, denn

592 {17} Heidegger: Sein und Zeit, a. a. O., S. 235.
593 {18} Heidegger: Was ist Metaphysik? Frankfurt/Main, 1949, S. 21.

riedade de existente e ser, de ser-aí inautêntico e autêntico, mas o movimento dialético, o recíproco transpassar de categorias opostas uma na outra, é completamente estranho à sua postura filosófica. Especialmente em »Ser e Tempo«, nas questões da dialética, está ele totalmente sob a influência da crítica de Kierkegaard a Hegel. Nesta, sobretudo, é recusado o dialético transpassar das categorias uma na outra e, no seu lugar, são sempre postas rígidas alternativas formal-lógica-teologicamente inconciliáveis, as quais devem, então, ser decididas irracionalístico-religiosamente. Um enlace metodológico de lógica formal ossificada em conteúdos irracionalistas não é, portanto, novo na história da filosofia. As tradições de pensamento adotadas por Heidegger o deixam muito proximo, desse modo, ao ossificar de conceitos contraditórios. É assim, justamente, também no caso citado.

Heidegger se refere, em »Ser e Tempo«, a Kierkegaard apenas em uma nota em que critica a sua dependência ontológica de Hegel, e opina que seus escritos devocionais oferecem mais ontologicamente que os seus escritos filosóficos.[594] Isso é absolutamente compreensível. Kierkegaard polemiza contra a tentativa de Hegel de inserir o conteúdo essencial do cristianismo no curso dialético de sua filosofia e, desse modo, salvá-lo racionalmente. Como Kierkegaard se volta contra a própria igreja protestante, seu irracionalismo religioso adquire uma forma mais pura. Esta agora atua sobre Heidegger, que tenta purificá-la de todos os conteúdos cristãos concretos. Com isso, as categorias de Heidegger se tornam ainda mais abstratas e, ao mesmo tempo, mais irracionais que as de Kierkegaard, cujas formas e conteúdos teológicos concretos desaparecem, não obstante a intransponível oposição teológica entre a insolubilidade mundano-terrena e a transcendente solubilidade dos problemas humano-práticos permaneça mantida de modo fundante estrutural e determine decisivamente a formação conceitual de Heidegger como um todo.

Sua teologia sem Deus recebe a forma mais elevada e influente nas categorias centrais, mais abstratas e mais vazias de uma ontologia, o ser e o nada. Heidegger tem para si claro que o problema do nada não é, em absoluto, colocado pela ciência. (Sobre isto, adentraremos detalhadamente no tratamento da Lógica de Hegel.) Ele coloca a questão, por isso, em um modo de fato puramente teleológico: »Por que existe afinal ente e não antes o nada?«[595] Uma questão que apenas pode ser posta teologicamente, pois

594 {17} Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p.533.
595 {18} Heidegger: O que é metafísica? Ed. Duas Cidades. São Paulo, 1969, p.44.

ihr Sinn ist kein kausales Warum, sondern ein teleologisches Wozu. Erst von hier aus kann eine Ableitung des Nichts aus der Verneinung bestritten und die Behauptung aufgestellt werden: »das Nichts ist ursprünglicher als das Nicht und die Verneinung.« Dadurch gerät Heidegger — auf dem Niveau der bescheidensten diesseitigen Objektivität und Rationalität — in die größten Schwierigkeiten. Wenn das »Nichts die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden« ist, so ist hier, wie er selbst zugibt, eine für das Denken unmögliche Aufgabe gestellt. Er weicht auch sofort in die Richtung seiner anthropozentrischen Ontologie (Mensch als Dasein) aus: »Am Ende besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an sich und dem Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen. Jenes ist grundsätzlich unmöglich. Dieses geschieht ständig in unserem Dasein.«[596] Jetzt ist es bereits ein Kinderspiel, menschliche Affekte und innere Zustände als Grundphänomene zu nehmen, durch ihre phänomenologische Analyse zum Nichts als ontologischen Kategorie zu gelangen. So spricht Heidegger von der Langeweile und vor allem von der Angst: »Die Angst offenbart das Nichts.« Diese rein subjektive Position kann nunmehr vermittels der Wesensschau ungehindert in die ontologische These verallgemeinert werden: »Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts.«[597] An die Stelle des Deus absconditus beim späten Kierkegaard tritt, terminologisch verschieden, aber ontologisch gleichwertig das Nichts (und das ihm entsprechende, jedem Seienden völlig transzendente Sein); das ändert aber nur stimmungsgemäß, nur in »atheistisch« klingender Sprache die Position Kierkegaards. Heideggers Fragen und Antworten haben einen ebenso theologischen Charakter wie die seinen.

Diese theologische Methode erhält ihre weitere ontologische Gestalt in einer der berühmtesten und einflußreichsten Kategorien Heideggers, in der der Geworfenheit, deren Zusammenhang mit der eben analysierten Auffassung des Nichts keines Kommentars bedarf: Geworfenheit ist der Schöpfungsakt eines nichtseienden Gottes. Wieder muß ihr kontradiktorischer Charakter im Verhältnis zum Dasein hervorgehoben werden. So wie es seiend ist, kennt es keine Genesis und keine Perspektive. »Das pure ›daß es ist‹ zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel.« In einer davon völlig unabhängigen Weise kann von einer »stimmungsmäßigen Erschlossenheit des Seins« gesprochen werden. (Die Stimmungsmäßigkeit ist wieder gut Kierkegaardisch.) Aus dieser Lage ist die Geworfenheit zu verstehen: »Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses , ›Daß es ist‹

596 {19} Ebd., S. 27-28.
597 {20} Ebd., S. 29 und S. 32.

seu sentido não é nenhum porquê causal, mas um para quê teleológico. Apenas a partir daqui pode ser contestada uma derivação do nada a partir da negação e a asserção pode ser colocada: »o nada é mais originário que o não e a negação«. Com isso Heidegger — ao nível da objetividade e racionalidade mais modestamente terrenas — termina nas maiores dificuldades. Se o »nada« é »a negação completa da totalidade (*Allheit*) do ente«, está aqui posta uma tarefa impossível ao pensamento, como ele próprio admite. Ele, imediatamente, também evade na direção de sua ontologia antropocêntrica (ser humano como ser-aí): »E está fora de dúvida que subsiste uma diferença essencial entre o compreender a totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. Aquilo é fundamentalmente impossível. Isto, no entanto, acontece constantemente em nossa existência.«[598] Agora, é mesmo um jogo infantil o tomar afetos humanos e estados interiores como fenômenos fundamentais e, pela sua análise fenomenológica, alcançar ao nada como categoria ontológica. Heidegger fala assim do tédio e, sobretudo, da angústia: »A angústia manifesta o nada«. Essa posição puramente subjetiva pode, de agora em diante, através da intuição de essências, desimpedidamente ser generalizada na tese ontológica: »Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada.«[599] No lugar do Deus *absconditus* do Kierkegaard tardio, entra, terminologicamente diferente, mas ontologicamente equivalente, o Nada (e o ser, que lhe corresponde, completamente transcendente a todo ente); o que altera, todavia, apenas na disposição de ânimo, apenas no tom de fala »ateísta«, a posição de Kierkegaard. As perguntas e respostas de Heidegger têm um caráter tão teológico quanto as dele.

Esse método teológico recebe sua forma ontológica posterior em uma das mais renomadas e influentes categorias de Heidegger, a da dejecção, cuja conexão com a visão há pouco analisada não requer nenhum comentário: dejecção é o ato criador de um Deus não-existente. Novamente deve ser enfatizado seu caráter contraditório em relação ao ser-aí. Tanto quanto é existente, não conhece nenhuma gênese e nenhuma perspectiva. »O puro ›que é isto‹ se mostra, e o de onde e o para onde permanecem na obscuridade.« De um modo completamente independente disso, pode ser falado de uma »abertura conforme o estado de ânimo do ser«. (O estado de ânimo é bem kierkegaardiano). A dejecção é para compreender-se a partir dessa situação: »Esse caráter-de-ser do *Dasein* encoberto em seu de-onde e seu para-onde, mas em si mesmo tão descoberto, isto é, esse ›que ele é‹,

598 {19} Heidegger: O que é metafísica? Ed. Duas Cidades. São Paulo, 1969, p.27-29.
599 {20} Heidegger: O que é metafísica? Ed. Duas Cidades. São Paulo, 1969, p.32, 35.

nennen wir die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-Sein, das Da ist. Der Ausdruck Geworfenheit soll die *Faktizität der Überantwortung* andeuten ... *Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommener, wenn gleich zunächst abgedrängter Seinscharakter des Daseins*.«[600] Damit ist das endgültige Eingesperrtsein des diesseitigen Daseins in die Welt des »das Man« ausgesprochen. Es besitzt eine bloß faktische Existenz, die kein Woher und Wohin kennt — was könnte seinen Aktionen Inhalt oder Richtung geben? Jede echt philosophische Theorie der Praxis aus der Vergangenheit, selbst wenn sie derart transzendent verankert ist, wie die Kants, kennt eine Perspektive (ein Wohin) als Orientierungspunkt, die die Aktionen des Menchen, in denen er sich, wenn nötig, gegen seine Umgebung wehrt, letzten Endes bestimmt. In der Welt der Heideggerschen Uneigentlichkeit, in der des »das Man«, handelt jeder Mensch nach Impulsen, die er rein von außen empfängt, das heißt er wird manipuliert. Wenn nun Heidegger dieses uneigentliche Dasein, mit Recht, ablehnt, so müßte er Inhalt und Richtung der Auflehnung gegen »das Man«, den Weg der Eigentlichkeit angeben. Denn in jedem philosophischen Nachdenken über die menschliche Praxis wird diese — bewußt oder unbewußt, im Rahmen des Systems oder es sprengend — letzten Endes aus dem Woher (Genesis, Geschichte, Gesellschaft) und deren Wohin (Perspektive) abgeleitet. Die Geworfenheit, als existentialistischer Genesisersatz, versperrt jedoch jeden Weg dazu. Sie zeigt ontologisch das völlig entfremdete Wesen dieses Daseins auf, macht aber daraus — im Rahmen des diesseitigen realen Lebens — etwas Endgültiges, Unaufhebbares.

Man muß allerdings zugeben: Heidegger will einen solchen Weg angeben: den des Seins zum Tode. Auch zeichnet sich dieser Weg durch den Kontrast mit dem entgegengesetzten ab. Die Stimme des »das Man« wird immer wieder die des Todes übertönen, die Uneigentlichkeit die der Eigentlichkeit. Heidegger sagt: »Das Man setzt sich aber zugleich mit dieser das Dasein von seinem Tod abdrängenden Beruhigung in Recht und Ansehen durch die stillschweigende Regelung der Art, *wie man* sich überhaupt zum Tode zu verhalten hat. Schon das ›Denken an den Tod‹ gilt öffentlich als feige Furcht, Unsicherheit des Daseins und finstere Weltflucht. *Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen*.«[601] Dagegen erscheint der Akt der Befreiung des Daseins von der Herrschaft des das Man so: »*Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge*

600 {21} Heidegger: Sein und Zeit, a. a. O., S. 134-135.
601 {22} Ebd., S. 254.

nós chamamos de *dejecção* desse ente em seu ›aí‹, e isto de tal modo que, como ser-no-mundo, o *Dasein* é o ›aí‹. A expressão ›dejecção‹ deve significar a factualidade da entrega à responsabilidade (...) *A factualidade não é a fatualidade do* factum brutum *de um subsistente, mas um caráter de ser do* Dasein *assumido na existência, embora rejeitado de imediato*«.[602] Com isto é enunciado o definitivo ser-aprisionado do ser-aí terreno no mundo de »a-gente«. Possui apenas uma existência fáctica, que não conhece nenhum onde e para onde — o que poderia dar conteúdo ou direção às suas ações? Toda teoria filosófica autêntica da práxis no passado, mesmo se tão ancorada no transcendente como a de Kant, conhece uma perspectiva (um para onde) como ponto de orientação que determina, por último, as ações do ser humano e pelo qual ele, se necessário, resiste ao seu entorno. No mundo da inautenticidade heideggeriana, no »a-gente«, todo ser humano age após impulso que recebe puramente de fora, quer dizer, torna-se manipulado. Se, agora, Heidegger recusa, com razão, esse inautêntico ser-aí, deve fornecer o conteúdo e direção da rebelião contra »a-gente«, a via para a autenticidade. Pois, em toda reflexão filosófica sobre a práxis humana, esta é, por último, derivada — consciente ou inconscientemente, na moldura do sistema ou o rompendo — do onde (gênese, história, sociedade) e do seu para onde (perspectiva). A dejecção, como existencialista substituto da gênese obstrui, todavia, toda via para isso. Ela mostra ontologicamente o ser completamente alienado desse ser-aí, mas faz disso — na moldura da vida terrena real — algo final, inexorável.

Tem-se, todavia, de conceder: Heidegger deseja apontar tal caminho: o do ser para a morte. Esse caminho também se delineia através do contraste com seu oposto. A voz de »a-gente« repetidamente faz calar a da morte, a da inautenticidade faz calar a da autenticidade. Diz Heidegger: »Mas com essa tranquilização que afasta o *Dasein* de sua morte e, ao mesmo tempo com que a-gente obtém o direito e o prestígio mediante a regulação tácita para a maneira como a-gente em geral tem de se comportar em relação à morte. Já o ›pensar na morte‹ é tido publicamente como uma fuga covarde, uma insegurança do *Dasein* e uma lúgubre fuga-do-mundo. *A-gente não deixa que advenha coragem para a angústia ante a morte*.«[603] Contra isso, o ato de libertação do ser-aí do domínio de »a-gente« assim se apresenta: »*O adiantar-se desvenda para o* Dasein *sua perda em a-gente mesma e leva-o ante a possibilidade de ser si mesmo,*

602 {21} Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p.386-7. {Nota da tradução} Aqui foi introduzido por Schneider (p.95) um parágrafo que não pode ser encontrado nem em Benseler, nem em Scarponi (p.76), nem no manuscrito (p.83).
603 {22} Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p.700-01. {Nota da tradução} Schneider introduziu aqui um parágrafo inexistente no manuscrito (p.83), em Scarponi (p.76) e em Benseler.

primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode.«[604] Hier sollen nun die ethisch aktiven Kategorien Heideggers (Gewissen, Entschlossenheit) zur Geltung gelangen. Sie haben aber dieselbe hohle Abstraktheit wie die entfremdete Welt. Und ihre Beziehung zur entfremdeten Wirklichkeit ist ebenso unaufhebbar dualistisch, wie in jeder Theologie das Verhältnis des Kreatürlichen zum Göttlichen ist. Bei Heidegger fehlt zwar Gott, aber der Gegensatz des Eigentlichen zum Uneigentlichen bleibt hinter einem manichäischen Dualismus um Nichts zurück. »Die Entschlossenheit bedeutet Sich-aufrufen-lassen aus der Verlorenheit in das Man. Die Unentschlossenheit des Man bleibt gleichwohl in Herrschaft, nur vermag sie die entschlossene Existenz nicht anzufechten.«[605] Die Entschlossenheit ist — nicht konkret empirisch, was sehr wohl sein kann, sondern ontologisch — zur völligen Unwirksamkeit verdammt.

Man muß zugeben, Heidegger streift hier eine wirkliche Frage. Je mehr das Leben der Menschheit entfremdet ist, desto stärker steht der Tod im Mittelpunkt ihrer bewußten Lebensprobleme. Allein auch hier wird die Sache selbst durch die Heideggersche Einstellung und Methode abstrahierend entstellt. Es ist eine wichtige Lebenstatsache, daß nur ein sinnvolles Leben mit einem sinnvollen Tod enden kann. Darum hat Spinoza mit Recht gesagt, daß sich die echte Philosophie mit dem Leben und nicht mit dem Tod befassen soll; darum hat schon Epikur scharf und nur scheinbar paradox betont, daß der Lebende nichts mit dem Tod zu tun hat, eben weil er lebt. In beiden großen Fällen ist freilich — ethisch-irdisch — eine Lebensführung vorgezeichnet, die ein solches Verhalten vom lebenden Menschen aus erst möglich macht. Bei Heidegger ist aber der Mensch dem »das Man« verfallen und von ihm kann er nur Wesensloses und Lügenhaftigkeit über Leben und Tod erfahren. Heidegger will nun mit dem Gerichtetsein auf den Tod dieses Lügengewebe zerreißen, aus der Verfallenheit in das Eigentliche gelangen. Vorausgesetzt, daß aus menschlichen Quellen, die in der Wirklichkeit existieren, höchstens in der manipulierten Welt und irregeleitet werden, wovon aber in der Heideggerschen Ontologie keine Spur vorhanden ist, der Wille zu einem solchen Handeln entsteht, ist die Ontologie Heideggers unfähig, ihm eine Direktion zu zeigen. Denn das Einzige, was er den Verführungen zum Uneigentlichen des »das Man« konkret gegenüberstellt, ist die Angst. Heidegger sagt: »... wenn Dasein existiert, ist es auch schon in diese Möglichkeit *geworfen*. Daß

604 {23} Ebd., S. 266.
605 {24} Ebd., S. 299.

sem o apoio primário da ocupada preocupação-com-o-outro e de o ser uma liberdade apaixonada, livre das ilusões de a-gente, liberdade factual, certa de si mesma e que se angustia: liberdade para a morte.«[606] Aqui, agora, deveriam as categorias éticas ativas de Heidegger (certeza, ser-resoluto), adquirir validade. Elas possuem, todavia, a mesma abstratividade vazia do mundo alienado. E sua relação com a realidade alienada é igualmente inexoravelmente dualista, como é, em toda teologia, a relação da criatura com o divino. Em Heidegger, de fato, falta Deus, mas a oposição do autêntico e do inautêntico não permanece nada atrás de um dualismo maniqueísta. »O ser-resoluto significa deixar-se despertar a partir da perda em a-gente. O não-ser resoluto de a-gente permanece, contudo, dominante, somente já não pode se opor à existência resoluta.«[607] O ser-resoluto é condenado — não concreta empiricamente, como muito bem pode ser, mas ontologicamente — à completa ineficácia.

Tem-se de admitir que Heidegger aqui toca uma questão importante. Quanto mais alienada é a vida da humanidade, tanto mais ocupa a morte o ponto central de seus problemas de vida conscientes. Só que, aqui também, a própria coisa é desfigurada pela postura e método abstrativos de Heidegger. É um importante fato da vida que apenas uma vida plena de sentido pode terminar em uma morte plena de sentido. Por isso Espinosa disse, com justiça, que a autêntica filosofia deve se preocupar com a vida, e não com a morte; por isso já Epicuro salientou agudamente, e apenas com um aparente paradoxo, que quem vive nada tem a ver com a morte, precisamente porque está vivo. Nesses dois grandes exemplos, todavia, está — terreno-eticamente — traçado um modo de vida o qual um tal comportamento apenas se faz possível a partir dos seres humanos viventes. Em Heidegger, todavia, o ser humano decaiu em »a-gente« e dele pode apenas experimentar o inessencial e a falsidade sobre a vida e a morte. Heidegger deseja, agora, com o ser-orientado para a morte, despedaçar esse tecido de mentiras, a partir do decaído alcançar o autêntico. Pressuposto que emerge o desejo de um tal agir a partir dos mananciais humanos que existem na realidade, que se tornam os mais elevados e desencaminhados no mundo manipulado, acerca do que, todavia, não existe nenhuma pista na ontologia heideggeriana, é incapaz a ontologia heideggeriana de mostrar-lhe uma direção. [608] Pois o único que ele concretamente contrapõe à sedução do inautêntico de »a-gente«, é a angústia. Diz Heidegger: »(...) se o *Dasein* existe, ele já está também *dejectado* nessa possibilidade. Que

606 {23} Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p. 731. {Nota da tradução} Encontramos em Schneider aqui um parágrafo inexistente no manuscrito (p.84), em Scarponi (p.77) e em Benseler.
607 {24} Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p. 817.
608 {Nota da tradução} As alternativas de tradução divergem, a redação da frase é pouco clara. Scarponi (p.77-8) preferiu: »Ma ammesso che da fonti umane esistenti nella realtà — le quali assai probabilmente nel mondo manipolato si disseccano e smarriscono, cosa di cui nell'ontologia heideggeriana non c'è traccia — sorga la volontà di agire in tal modo, egli non è in grado di indicare a questa volontà una direzione.« Schneider (p.97): »Pressupondo-se que a vontade para um tal agir provenha de fontes humanas, que existem na realidade e, quando muito, definham e são desencaminhadas no mundo manipulado – do que, todavia, não há vestígios na ontologia heideggeriana –, a ontologia de Heidegger é incapaz de apontar-lhe uma direção.«

es seinem Tod überantwortet ist, und dieser somit zum In-der-Welt-sein gehört, davon hat das Dasein zunächst und zumeist kein ausdrückliches oder gar theoretisches Wissen. Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprüngli cher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst. Die Angst vor dem Tode ist Angst »vor« dem eigensten unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-Sein selbst. Das Warum dieser Angst ist das Seinkönnen des Daseins schlechthin. Mit einer Furcht vor dem Ableben darf die Angst vor dem Tode nicht zusammengeworfen werden. Sie ist keine beliebige und Zufällige »schwache« Stimmung des Einzelnen, sondern, als Grund befindlichkeit des Daseins, die Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein zu seinem Ende existiert. Damit verdeutlicht sich der existentiale Begriff des Sterbens als geworfenes Sein zum eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen.« [609] Auch diese Angst ist völlig inhaltslos und richtungslos. Man mag sie als Eigentliches verbal noch so entschieden der uneigentlichen Furcht gegenüberstellen, daraus kann kein Inhalt, keine Richtung für das wirkliche Leben gewonnen werden. Soweit die Angst nicht nur einer der vielen gleichmöglichen Affekte innerhalb der manipulierten Welt ist, ist sie bloß ein formal enttheologisierter theologischer Begriff. Dort hatte sie — z. B. bei Kierkegaards Abraham — einen genauen Sinn und führte auch konsequenter Weise zu einer konkreten Aktion. Durch die bloße Enttheologisierung kann sie aber keinen neuen, nunmehr diesseitigen Sinn gewinnen; sie wird vielmehr völlig inhaltslos, ins Nichts zerfließend. Sie kann nicht mehr, wie bei Kierkegaards Abraham, zu Taten inspirieren, sie ist, besten Falls, ein rein innerlich bleibender, zu nichts verpflichtender, hohler und abstrakter Protest gegen den sinnlos lauten Lärm der Welt des »das Man«. Was Heidegger an Schweigen Wittgensteins artikuliert, ist — letzten Endes — um nichts konkreter und artikulierter als dieses Schweigen selbst gewesen ist.

Hier zeigt sich eine weitere Tendenz im Denken, die wiederum den Existentialismus mit dem Neopositivismus verbindet: die Verarmung der Welt der Kategorien. Bei wirklich großen Denkern, wie Aristoteles, Hegel oder Marx kann im Kosmos ihrer Kategorienwelt der Maßstab für das wirklich philosophische Erfassen der Wirklichkeit gefunden werden. Man berufe sich nicht darauf, wie faszinierend etwa die Vorsokratiker wirken, obwohl (oder weil) ihre ganze Weltauffassung sich oft in je eine einzige Kategorie zusammenballt. In dieser Faszination ergreift einen das Pathos der philosophischen Entdeckung der Wirklichkeit, als zugänglichen Objekts für das menschliche Denken. Nachdem

609 {25} Ebd., S. 251.

ele seja entregue a sua morte sob sua responsabilidade, que ela pertença, assim, ao ser-no-mundo, é algo de que o *Dasein* não tem de pronto e no mais das vezes nenhum saber expresso e menos ainda teórico. A dejecção da morte se lhe desvenda do modo mais originário e mais penetrante no encontrar-se da angústia. A angústia diante da morte é a angústia ›diante‹ do mais-próprio, irremetente e insuperável poder-ser. O diante de quê desta angústia é o ser-no-mundo ele mesmo. O porquê dessa angústia é pura e simplesmente o poder-ser do *Dasein*. A angústia diante da morte não deve ser confundida com um medo de deixar-de-viver. Ela não é um ›fraco‹ e contingente estado-de-ânimo qualquer do indivíduo, mas, como encontrar-se fundamental do *Dasein*, ela é a abertura de que o *Dasein* existe como ser projetado *para* o seu final. Com o que se esclarece o conceito existenciário do morrer como ser projetado para o poder-ser mais-próprio, irremetente e insuperável.«[610] Também essa angústia é completamente sem conteúdo e sem direção. Mesmo que se queira, como autêntica, enfaticamente contrapô-la verbalmente ao medo inautêntico, daqui não pode ser ganho nenhum conteúdo, nenhuma direção para a vida real. Na medida em que a angústia não é apenas um dos muitos igualmente possíveis de afetos no interior do mundo manipulado, ela é meramente um conceito teológico formalmente desteologizado. Lá — p. ex., no Abraão de Kierkegaard — ela tinha um sentido preciso e conduzia, também de modo consistente, a uma ação concreta. Pela mera desteologização ela não pode, contudo, ganhar nenhum sentido novo, terreno, daqui em diante; ao contrário, torna-se completamente sem conteúdo, dissolve-se no nada. Não pode mais, como no Abraão de Kierkegaard, inspirar ações; é, no melhor dos casos, um protesto que permanece puramente interior, que a nada obriga, vazio e abstrato, contra o barulhento ruído sem sentido do mundo de »a-gente«. O que Heidegger articula no silêncio de Wittgenstein não é, — ao fim — nada mais concreto e articulado do que esse próprio silêncio já é.

Aqui se mostra uma adicional tendência de pensamento que, de novo, enlaça o existencialismo com o neopositivismo: o empobrecimento do mundo das categorias. Em pensadores realmente grandes, como Aristóteles, Hegel ou Marx, pode ser encontrado, no cosmos de seu mundo categorial, o critério para a real apreensão filosófica da realidade. Nem é preciso se referir ao efeito fascinante, por exemplo, dos pré-socráticos, apesar de que (ou porque) toda a sua visão de mundo se aglomera em uma única categoria. Nessa fascinação, comove a descoberta filosófica, uma descoberta do *pathos*, da realidade como objetos (*Objekts*) acessíveis ao mundo do pensamento. Depois,

610 {25} Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p. 692-3. {Nota da tradução} Schneider introduziu aqui um novo parágrafo. Este não pode ser encontrado nem em Scarponi (p.78), nem no manuscrito (p.95) nem em Benseler.

aber dieser Durchbruch einmal vollzogen war, nachdem ernsthafte und erfolgreiche Anstrengungen vollbracht wurden, den bewegten Reichtum der Wirklichkeit begrifflich zu widerspiegeln, auf den Begriff zu bringen, gibt es keinen Weg mehr zurück in diese Einfachheit, in das Auf-einen-Ton-Gestimmtsein der Anfänge. Der spätere Heidegger versucht das immer wieder, aber das gedankliche Degradieren des Seienden (und damit der eigentlichen konkreten Wirklichkeit in ihrem kategoriellen Reichtum) zugunsten des reinen und bloß abstrakten Seins, in welchem alles Konkrete der Wirklichkeit, das sich in den Kategoriensystemen der großen Denker begrifflich widerspiegelt, vollkommen ausgelöscht ist, das zu einem inhaltsentleerten Überhaupt subjektiv erhöht, objektiv erniedrigt wurde, muß in eine Sackgasse führen. Dieser Feststellung widerspricht keineswegs, daß sowohl das Denken Heideggers, wie das des Neopositivismus massenhaft rein methodologische Manipulationskategorien produzieren und damit den Weg zur abstrakten Wüste ihrer Ankunft äußerst verschlungen und kompliziert machen; ob es sich dabei um kollektiv, gewissermaßen auf dem laufenden Band hergestellte semantische Kategorien handelt, wie beim Neopositivismus, oder um mit handwerklicher Akribie gebastelte phänomenologische Sprachbildungen, läuft auf dasselbe hinaus: mit einem großen Aufwand von Scharfsinn werden wir zur gedanklichen Leere einer gedanklich kunstvoll entwirklichten »Wirklichkeit« geführt. Die kategorielle Armut ist nur das abschließende Ergebnis des Verhaltens beider Richtungen zum Ansichseienden. Die schönste Landschaft kann nicht zum Bild werden, wenn man ihr den Rücken zukehrt.

Formell angesehen ist damit die Problembehandlung noch nicht abgeschlossen. Denn Heidegger führt erst jetzt seine entscheidenden — auf Konkretion angelegten — Kategorien ein: Zeit und Geschichtlichkeit. Da jedoch seine Welt, sowohl die negativ wie die positiv bewertete ontologisch bereits fix charakterisiert ist, müssen diese Zusätze bloße Zutaten bleiben und können keine Anreicherung des bereits fertigen Kategoriensystems bewerkstelligen. Schon darum nicht, weil sowohl Zeit wie Geschichtlichkeit wiederum nicht in ihrem Ansichsein aufgesucht, sondern subjektivistisch gemacht und darum verzerrt, gewaltsam den bisher erreichten Existential-Modellen angepaßt werden. Wie die meisten Philosophen seiner Zeit— man denke etwa an Bergson oder Klages — lehnt Heidegger den »vulgären« Zeitbegriff ab und konstituiert einen eigenen »eigentlichen«. Auf die Differenzen mit etwa Bergson lohnt es sich nicht näher einzugehen, da beide in der allein ausschlaggebenden ontologischen Frage doch einig sind. Wenn Heidegger an entscheidender Stelle sagt: »Die Zukunft ist *nicht später* als die Gewesenheit und diese *nicht früher* als die Gegenwart. Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesene-

todavia, de uma vez esse avanço plenamente consumado, depois de realizados esforços sérios e exitosos para refletir conceitualmente a movente riqueza da realidade, de trazê-la a conceito, não há mais nenhuma via de retorno à essa simplicidade, a um ser-monotonal dos primórdios. O Heidegger tardio tenta isso seguidamente, contudo a degradação intelectual do existente (e, com isso, da realidade realmente concreta na sua riqueza categorial) em favor de um ser pura e simplesmente abstrato, no qual todo o concreto da realidade, que se reflete conceitualmente nos sistemas categoriais dos grandes pensadores, está completamente perdido, que subjetivamente o eleva a um geral vazio-de-conteúdo, objetivamente degradado, tem de conduzir a um beco sem saída. Essa constatação de maneira alguma contradiz que, tanto o pensamento de Heidegger, quanto o do neopositivismo, produzam em massa categorias manipulatórias puramente metodológicas, tornando extremamente tortuosa e complicada a via ao abstrato deserto de seu desfecho; quer se trate de categorias semânticas produzidas coletivamente, por assim dizer, em linha de montagem, como no neopositivismo, quer de formações linguísticas fenomenológicas construídas com meticulosidade artesanal, chega-se ao mesmo: com grande desperdício de astúcia somos levados ao vazio intelectual de uma »realidade« elaboradamente des-realizada. A pobreza intelectual é apenas o resultado conclusivo do comportamento de ambas as linhas de pensamento para com o em-si-existente. A paisagem mais bela não pode se converter em quadro quando a ela se volta as costas.

Visto formalmente, com isto não está concluído o tratamento do problema. Pois apenas agora Heidegger conduz às suas categorias decisivas — que visam à concreção: tempo e historicidade. Contudo, seu mundo, tanto o positiva quanto o negativamente avaliado, já está fixamente caracterizado ontologicamente, essas adições têm de permanecer simples acessórios e não podem efetuar nenhum enriquecimento do sistema de categorias já pronto. Já porque tanto o tempo quanto a historicidade, novamente, não são vistos em seus em-si, mas subjetivamente feitos e, portanto, distorcidos, violentamente forçados a se ajustar aos modelos-existenciais até então alcançados. Como a maioria dos filósofos de sua época — pense-se, por exemplo, em Bergson ou Klages —, recusa o conceito de tempo »vulgar« e constitui um próprio, »autêntico«. Não vale a pena tratar mais detalhadamente as diferenças, digamos, com Bergson, já que ambos estão em acordo sobre a única questão ontológica decisiva. Ao Heidegger dizer em uma passagem decisiva: »O futuro *não é mais tardio* do que o ser-do-sido e este *não é de mais cedo* do que o presente. A temporalidade temporaliza-se como

gegenwärtigende Zukunft«,[611] so ist sein Zeitbegriff ebenso wenig eine gedankliche Zusammenfassung der objektiven Zeit, sondern bloß eine neue Form der subjektiven, der vom Erlebnis aus betrachteten, wie die seiner Zeitgenossen. Auch hier ist auf den ersten Anschein der Gegensatz zum Neopositivismus sehr groß. Auf die ontologische Wesensfrage bezogen stehen die beiden Standpunkte einander doch recht nahe; denn ob die wirkliche Zeit durch Zeitmessung oder durch Zeiterlebnis ersetzt wird, macht gerade ontologisch keinen entscheidenden Unterschied: in beiden Fällen tritt eine letzthin subjektive Widerspiegelung an die Stelle der an sich seienden Wirklichkeit. Ebenso ist es mit der Geschichtlichkeit bestellt. Auch hier lehnt Heidegger die wirkliche Geschichte als »vulgäre« ab und reduziert die Geschichtlichkeit auf jene ontologischen Aufstellungen, die uns bereits bekannt sind: »*Das eigentliche Sein zum Tode, d. h. die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins*.«[612] Zeit und Geschichtlichkeit fügen also den bereits behandelten ontologischen Kategorien — Geworfenheit, Sein zum Tode etc. — keine wesentlich neuen inhaltlichen Bestimmungen hinzu. Die abstrakte Armut dieses Kategoriensystems bleibt auch nach Einführung von Zeit und Geschichtlichkeit unverändert bestehen.

Die lang andauernde und auch heute noch nicht erloschene Wirkung des Existenzialismus steht also, gerade in und infolge der hier aufgezeigten Gegensätzlichkeit, in engster Verbundenheit zu der des Neopositivismus. Es sind sehr verschiedene Gründe, die die jetzt lebenden Menschen dazu veranlassen, die Frage der Wirklichkeit im Denken und im Leben abzulehnen. Teils liegt dieser Grund in einer Zufriedenheit mit der Manipuliertheit aller Lebensäußerungen, teils in der Abkehr von ihr; jedoch in einer Abkehr, die von der Vergeblichkeit, sich aus der Entfremdung zu befreien, innerlich tief überzeugt ist, die deshalb gerade in der Aussichtslosigkeit der eigenen Auflehnung eine innere Selbstbestätigung sucht und findet. Das trifft sicherlich auf die normale und durchschnittliche Anhängerschaft beider Richtungen zu, ihr Aktionsradius ist aber noch breiter und dehnt sich auch auf manche aus, die ehrlich bestrebt sind, eine wirkliche Verbindung mit der Wirklichkeit gedanklich und vor allem praktisch herzustellen. In solchen Fällen zeigt es sich, wie tief die antiontologischen Vorurteile in der unmittelbar gegebenen Erscheinungsoberfläche des gegenwärtigen gesellschaftlichen Lebens verankert sind, wie schwer es ist, wie gewaltige geistige Anstrengungen es kostet, sich von diesem Schein radikal loszulösen. Nur um diese Lage ein wenig näher zu beleuchten und nicht um sein Denksystem, das sich ja sowieso in

611 {26} Ebd., S. 350.
612 {27} Ebd., S. 386.

futuro-presencizante-sendo-sido.«[613]; igualmente seu conceito de tempo é menos uma síntese intelectual do tempo objetivo, mas meramente uma nova forma do considerado subjetivamente, a partir da vivência, como de seus contemporâneos. Também aqui, à primeira aparência, a oposição ao neopositivismo é muito grande. Referindo-se à essencial questão ontológica, todavia, ambos os pontos de vista estão bastante próximos; pois se o tempo é substituído pela medida do tempo ou pela vivência do tempo, ontologicamente não faz, precisamente, nenhuma diferença decisiva: em ambos os casos, por último, um reflexo subjetivo entra no lugar da realidade em-si existente. O mesmo ocorre com a historicidade. Também aqui Heidegger rejeita a história real como »vulgar« e reduz a historicidade àquelas proposições ontológicas que já conhecemos: »*O ser-para-a-morte próprio, isto é, a finitude da temporalidade, é o fundamento oculto da historicidade do Dasein*«[614]. Tempo e historicidade, portanto, não acrescentam nenhuma determinação conteudística essencialmente nova às categorias ontológicas já tratadas — dejecção, ser para a morte, etc. A pobreza abstrata desse sistema categorial permanece inalterada em existência mesmo após a introdução de tempo e historicidade.

O impacto de longa duração, ainda hoje não extinto do existencialismo, está, portanto, em uma estreita combinabilidade com o do neopositivismo precisamente e em consequência da opositividade aqui demonstrada. São fundamentos muito distintos para que os seres humanos que agora vivem rejeitem a questão da realidade no pensamento e na vida. Em parte repousa esse fundamento em um contentamento com a manipulabilidade de todas as manifestações da vida, em parte no afastar-se dela; todavia, em um afastar-se que está, internamente, profundamente convencido da inutilidade de se libertar da alienação e que, portanto, procura e encontra na desesperança da própria rebelião uma autoconfirmação interior. Isso se refere, seguramente, aos apoiadores normais e médios de ambas as linhas de pensamento, todavia seu raio de ação é ainda mais amplo e alcança também muitos que honestamente se empenham por estabelecer uma real ligação com a realidade, intelectualmente e, antes de tudo, praticamente. Em tais casos, mostra-se o quão profundamente os preconceitos antiontológicos estão ancorados na superfície fenomênica imediatamente dada da vida social do presente, o quão difícil é, e quão vasto esforço intelectual custa, para se destacar radicalmente dessa aparência. Apenas para iluminar mais de perto essa situação, e não para caracterizar seu sistema de pensamento, que se encontra, de qualquer modo,

613 {26} Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p.951.
614 {27} Heidegger: Ser e Tempo, Ed. Unicamp/Ed. Vozes, 2012, p.1045.

einem Übergangsstadium befindet, zu charakterisieren, sei hier mit einigen Worten auf Sartre hingewiesen. Daß sein Ausgangspunkt der Existentialismus von Heidegger und Jaspers war, ist allgemein bekannt. Ebenso bekannt ist es, daß er sich in der letzten Zeit sehr energisch dem Marxismus angenähert hat und diese seine Überzeugung — darin unterscheidet er sich sehr scharf und sehr zu seinem Vorteil von der Masse der gewöhnlichen Unzufriedenheit — mit großer Tapferkeit und Entschiedenheit in Praxis umgesetzt hat. Man kann also diese Wendung Sartres zum Marxismus, die sich in wichtigen und gefährlichen Taten bewährt hat, nur mit der größten Hochachtung verfolgen. Sein Verhalten in der Praxis hat weder mit der Manager-Selbstgefälligkeit der Neopositivisten noch mit der Apologie der a priori ohnmächtigen Revolte gegen die Entfremdung im »klassischen« Existentialismus etwas zu tun.

Wir wiederholen: hier kann unmöglich von einer Analyse oder Kritik der neuen Position Sartres die Rede sein. Der Zweck dieser Betrachtung, deren einleitender, die gegenwärtige Lage der Ontologie behandelnder Teil in der Untersuchung der Anschauungen von Marx über die Ontologie des gesellschaftlichen Seins ausläuft, ist ja bloß, ein kritisches Bild vom gegenwärtigen Stand des Problems zu geben, um den unzerreißbaren, aber dialektischen widerspruchsvollen Zusammenhang zwischen allgemeiner Ontologie (Ontologie des Naturseins) und Ontologie des gesellschaftlichen Seins theoretisch begründen zu können. In diesem Zusammenhang muß also darauf hingewiesen werden, daß auch Sartres neues Werk ontologisch sich nicht von den Vorurteilen des Neopositivismus und des Existentialismus losgelöst hat. Übereinstimmungen mit dem Marxismus in Fragen, die rein gesellschaftliche und geschichtliche Phänomene betreffen, können diese ontologische Gegensätzlichkeit nicht aus der Welt schaffen. Der Zentralpunkt solcher Kontroversen ist der Komplex einer Dialektik in der Natur. Da für Marx die Dialektik kein bloßes Erkenntnisprinzip ist, sondern die objektive Gesetzlichkeit einer jeden Wirklichkeit, kann eine so geartete Dialektik in der Gesellschaft nicht vorhanden sein und funktionieren, ohne eine entsprechende ontologische »Vorgeschichte« in der anorganischen und organischen Natur gehabt zu haben. Die ontologisch aufgefaßte Dialektik ist sinnlos, wenn sie nicht universell ist. Diese Allgemeinheit bedeutet natürlich kein schlichtes Gleichheitszeichen zwischen Dialektik in der Natur und in der Gesellschaft; auch hier gilt die Feststellung Hegels von der Identität der Identität und der Nichtidentität. Über den konkreten Charakter dieser Zusammenhänge können wir erst bei der Behandlung der Marxschen Ontologie sprechen, hier kann nur auf ihr Daß und nicht auf ihr Wie hingewiesen werden. Diese Fragen müssen jedoch schon hier wenigstens erwähnt werden, weil es sich dabei um einen bestimmenden Gegensatz zwischen Marxis-

em um estágio de transição, serão aqui dirigidas algumas palavras a Sartre. Que seu ponto de partida foi o existencialismo de Heidegger e Jaspers, é em geral reconhecido. Igualmente reconhecido é que nos últimos tempos se aproximou energicamente do marxismo e que esta sua convicção, com grande bravura e determinação a converteu em práxis — com o que se diferenciou nitidamente, e para sua vantagem, da massa do descontentamento usual. Pode-se, portanto, apenas seguir essa virada de Sartre ao marxismo, comprovada com atos importantes e perigosos, com o maior respeito. Seu comportamento na práxis nada tem a ver nem com a autocomplacência dos *managers* dos neopositivistas nem com a apologia da revolta *a priori* impotente contra a alienação no existencialismo »clássico«.

Repetimos: é impossível, aqui, ser falado de uma análise ou de uma crítica da nova posição de Sartre. O propósito dessa observação, que introdutoriamente trata da situação atual da ontologia e deságua na investigação das concepções de Marx sobre ontologia do ser social, é apenas o de fornecer um quadro crítico do estado atual do problema, para teoricamente poder fundamentar a conexão indissolúvel, mas dialeticamente plena de contradições, entre a ontologia geral (ontologia do ser natural) e a ontologia do ser social. Nessa conexão, tem de ser, portanto, indicado que também a nova obra de Sartre ainda não se destacou dos preconceitos do neopositivismo e do existencialismo. Concordâncias com o marxismo em questões que concernem aos fenômenos puramente sociais e históricos não podem extrair do mundo essa opositividade ontológica. O ponto central de tal controvérsia é o complexo de uma dialética na natureza. Para Marx, a dialética não é nenhum mero princípio gnosiológico, mas a legalidade objetiva de toda realidade; uma tal dialética não pode ser existente e funcionar na sociedade sem ter tido uma correspondente »pré-história« ontológica na natureza orgânica e inorgânica. A dialética, apreendida ontologicamente, é sem sentido se não é universal. Essa generalidade não significa, naturalmente, nenhum simples sinal de igualdade entre a dialética da natureza e a do ser social; também aqui vale a constatação de Hegel da identidade da identidade com a não-identidade. Sobre o caráter concreto dessas conexões poderemos falar apenas no tratamento da ontologia marxiana; aqui pode ser apontado apenas o seu quê, e não o seu como. Contudo, essas questões devem ser agora ao menos mencionadas porque se trata de uma oposição determinante entre o mar-

mus und heute herrschenden philosophischen Richtungen, so vor allem Neopositivismus und Existentialismus handelt.[615] Diese Frage hat für die gegenwärtigen philosophischen Bestrebungen Sartres eine um so größere Bedeutung, als eines seiner Ziele das Schaffen einer philosophischen Anthropologie ist. Nun ist aber — im engsten Konnex mit der ausschließlichen Zentrierung des ontologisch Belang vollen auf den Menschen und seine Welt — der Existentialismus, wie wir gesehen haben zur irrationalistischen und abstrakt leeren Konzeption in bezug auf die reale Genesis des ontologisch in Betracht kommenden Menschen gelangt und er hat damit — gewollt oder ungewollt — aus der Philosophie eine idealistisch irrationalistische Anthropologie gemacht. Ohne einen entscheidenden Bruch mit dieser Konzeption und ihren philosophischen Voraussetzungen kann der methodologische Weg zur konkreten Erfassung des Menchen im anthropologischen und gesellschaftlichen Sinn — beides ist untrennbar — nicht freigelegt werden: ohne eine dialektische Ontologie der Natur kann keine dialektische Ontologie des Menchen und der Gesellschaft begründet werden.

Das letzte Werk Sartres versucht aber gerade das Ablehnen der Dialektik in der Natur mit einer Dialektik des Menchen und der Gesellschaft zu vereinen. Die Negation selbst wird ganz unmißverständlich ausgesprochen. »Und wir haben gesehen«, sagt Sartre zusammenfassend, »daß man in der Natur bloß die Dialektik findet, die man in sie hineingelegt hat.«[616] Damit will Sartre nicht a limine leugnen, daß in der Natur dialektische Zusammenhänge auffindbar wären. Aber bei dem heutigen Stand unserer Kenntnisse stehe es jedem frei, daran zu glauben oder nicht zu glauben; in der unorganischen Natur handelt es sich jedenfalls um außerwissenschaftliche Behauptungen.[617] Abgesehen davon, daß, wie wir später sehen werden, die ontologischen Feststellungen sehr oft ihrer wissenschaftlichen Begründbarkeit vorangehen, die sie, wenn erfolgt, natürlich vielfach konkretisieren und auch modifizieren können und werden, zeigt Sartres Schrift, daß er in manchen Fragen nicht nur seine existentialistischen Voraussetzungen unverändert aufbewahrt hat, sondern dementsprechend auch vielfach in neopositivistischen Vorurteilen befangen bleibt. So reklamiert er für den Existentialismus die Erkenntnis der ontologischen Priorität des Seins dem Bewußtsein gegenüber. Dieser Anspruch kann aber nur in einer so weit getriebenen phänomenologischen

615 {28} Ich fühle mich verpflichtet, auch hier zu erklären, daß mein 1923 erschienenes Buch »Geschichte und Klassenbewußtsein« zur Erweckung von Illusionen beigetragen hat, man könne — im philosophischen Sinn — Anhänger des Marxismus sein und zugleich die Dialektik in der Natur leugnen.

616 {29} J. P. Sartre: Critique de la raison dialectique, Paris 1960, S. 127.

617 {30} Ebd., S. 129.

xismo e as linhas de pensamento filosóficas hoje dominantes, antes de tudo o neopositivismo e o existencialismo.[618] Essa questão tem, para o esforço filosófico atual de Sartre, um significado assim tão grande, pois que uma de suas finalidades é a criação de uma antropologia filosófica. Desde que, todavia — em estreita conexão com a exclusiva e completa centralização ontologicamente importante no ser humano e no seu mundo —, o existencialismo, como já vimos, alcançou uma vazia concepção irracionalista e abstrata em relação à gênese real do que entra ontologicamente em consideração acerca dos seres humanos e, com isso — querendo ou não —, fez da filosofia uma antropologia idealista irracionalista. Sem uma ruptura decisiva com essa concepção e seus pressupostos filosóficos, não se pode liberar o caminho metodológico para a apreensão concreta do ser humano no sentido antropológico e social — ambos inseparáveis: sem uma ontologia dialética da natureza não pode ser fundada nenhuma ontologia do ser humano e da sociedade.

A última obra de Sartre tenta, contudo, justamente unir a recusa da dialética na natureza com uma dialética do ser humano e da sociedade. A própria negação é enunciada indubitavelmente. »E vimos que«, resume Sartre, »só se acha na natureza a dialética que foi posta dentro dela.«[619] Com isso Sartre não quer negar *in limine* que seriam encontráveis na natureza conexões dialéticas. Todavia, no estado atual do nosso conhecimento, todos são livres para crer nisso ou não; em todo o caso, na natureza inorgânica, trata-se de uma alegação extracientífica.[620] Desconsiderando, como veremos mais tarde, que as constatações ontológicas muito frequentemente antecedem sua fundamentabilidade científica, e, quando isto acontece, naturalmente podem e são muitas vezes concretizadas e modificadas, o escrito de Sartre mostra que ele em muitas questões preserva intocáveis não apenas seus pressupostos existencialistas, como ainda, correspondentemente, mantém-se embaraçado em muitos preconceitos neopositivistas. Desta maneira, reclama para o existencialismo o reconhecimento da prioridade ontológica do ser ante a consciência. Essa alegação, todavia, apenas pode parecer sustentável em uma

618 {28) Sinto-me obrigado a esclarecer, também aqui, que meu livro publicado em 1923, »História e Consciência de Classe«, contribuiu para suscitar ilusões que se poderia – em sentido filosófico – ser seguidor do marxismo e, ao mesmo tempo, negar a dialética na natureza.

619 {29} Sartre: Crítica da razão dialética, São Paulo, DPA, 2002, p.121.

620 {30} Sartre: Crítica da razão dialética, São Paulo, DPA, 2002, p.122.

Abstraktion haltbar scheinen, in der die realen, echt seinsmäßigen Züge des Ansichseienden bis zur Unkenntlichkeit verblassen. Auch Heidegger könnte ja mit seiner Bestimmung des Menchen als Dasein von einer ontologischen Prior obwohl, wie wir gesehen haben, der ontologische Sinn dieses Daseins geradezu den Gegensatz einer solchen Priorität zeigt.

In diese These sind aber auch neopositivistische Vorurteile eingebaut. In den die Konkretisierung bezweckenden weiteren Ausführungen sagt Sartre z. B.: »Die einzige Erkenntnistheorie, die heute gültig sein könnte, ist die, die sich auf diese Wahrheit der Mikrophysik gründet: ›der Experimentator ist ein Bestandteil des experimentalen Systems‹. Sie ist die einzige, die die Entfernung einer jeden idealistischen Illusion gestattet, die einzige, die den wirklichen Menschen in der wirklichen Welt aufzeigt.«[621] Das ist aber bloß ein neopositivistisches Vorurteil, das besonders in der philosophischen Popularisierung der Heisenbergschen »Unsicherheitsrelation«, zusammen mit dem »freien Willen« der Partikel, verbreitet wurde, von dem sich besonnene Naturforscher klar abgrenzen. Auch in der Mikrophysik wirken ausschließlich physikalische Realitäten aufeinander, wozu freilich auch die Meßbedingungen, Meßmittel etc., als physikalische Gegenstände, die die Messung beeinflussen können, gehören. Der Beobachter selbst ist aber hier ebenso bloß Arrangeur oder Registrator objektiv physikalischer Begebenheiten, wie in der Makrophysik. Sartres Behauptung zeigt deutlich, wie stark er sich gegen die ontologische Annahme einer selbstgesetzlichen Natur, die völlig unabhängig vom Menschen sich als immanentes Sein bewegt, wehrt. Das ist eine entscheidende Frage der Ontologie, allerdings eine, in welcher Neopositivismus und Existentialismus bei allen ihren sonstigen Differenzen konform gehen. Diese Position kann man in vielen entscheidenden Stellungnahmen auch des neuen Werks von Sartre wahrnehmen. Wir heben nur zum Abschluß eine Bemerkung über die Zeit hervor, die genau zeigt, wie stark auch seine heutigen Anschauungen von der Heideggerschen Konzeption der »eigentlichen«, der nicht »vulgären« Zeit bestimmt sind, wie sehr sie — wieder in Übereinstimmung mit dem Neopositivismus — jede ontologische Objektivität der Zeit leugnen. Sartre sagt: »Man muß wirklich verstehen, daß weder die Menschen noch ihre Aktivitäten *in der Zeit* sind, daß dagegen die Zeit, als konkrete Charakteristik der Geschichte, von den Menschen gemacht ist, auf der Basis ihrer originellen Temporisation.«[622] Der Unterschied zu Heidegger besteht hier in Nuancen, die innerhalb des Existentialismus interessant sein mögen, für unsere Fragestellung jedoch nicht von Belang

621 {31} Ebd., S. 30.
622 {32} Ebd., S. 69.

abstração fenomenológica conduzida tão amplamente que, nela, os traços reais, autênticos, ontológicos do em-si-existente esmaecem até a irreconhecibilidade. Também Heidegger pôde, já com sua determinação do ser humano como ser-aí, falar de uma prioridade ontológica, embora, como vimos, o sentido ontológico deste ser-aí expresse justamente o contrário de uma tal prioridade.

Nessa tese, contudo, também são incorporados preconceitos neopositivistas. Nos comentários adicionais que visam à concretização, diz Sartre, p. ex.: »A única teoria do conhecimento que poderia hoje estar em vigor é a que está fundada sobre a seguinte verdade da microfísica: ›o experimentador é parte integrante do sistema experimental‹. Ela é a única que permite o afastamento de toda e qualquer ilusão idealista, a única que evidencia o ser humano real no mundo real.«[623] Isto, todavia, é apenas um preconceito neopositivista, disseminado particularmente na popularização filosófica da »relação de incerteza« de Heisenberg junto com o »livre-arbítrio« das partículas, do qual os pesquisadores da natureza circunspectos se distanciam claramente. Mesmo na microfísica operam, uma sobre a outra, exclusivamente realidades físicas às quais, claro, também pertencem as condições, os meios, etc., de medição enquanto objetos físicos que podem influenciar a medição. O próprio observador é, contudo, aqui igualmente um arranjador ou registrador das ocorrências físicas objetivas, como no macrofísico. A asserção de Sartre mostra nitidamente o quão intensamente ele se defende contra a aceitação de uma natureza autolegal, que se mova como ser imanente completamente independente dos seres humanos. Esta é uma questão decisiva da ontologia, claramente uma em que o neopositivismo e o existencialismo caminham em conformidade, apesar de todas as suas outras diferenças. Pode-se discernir essa posição em muitas tomadas de posição decisivas também na nova obra de Sartre. Apenas como conclusão sublinhamos um comentário sobre o tempo que mostra precisamente o quão intensamente suas concepções atuais são determinadas pela concepção heideggeriana do tempo »autêntico«, não »vulgar«, o quanto elas negam — novamente em unissonância com o neopositivismo — toda objetividade ontológica do tempo. Sartre diz: »É preciso realmente entender que nem os seres humanos nem suas atividades existem *no tempo*, mas que, em contraposição, o tempo, como característica concreta da história, é feito pelos seres humanos com base na sua temporização original«.[624] A diferença com Heidegger existe aqui em nuances que podem ser interessantes no interior do existencialismo, mas que não são relevantes

623 {31} Sartre: Crítica da razão dialética, São Paulo, DPA, 2002, p. 29. {Nota da tradução} Schneider (p.103) introduz aqui uma quebra de parágrafo não encontrada nem no manuscrito (p.91), nem em Scarponi (p.83), nem em Benseler.
624 {32} Sartre: Crítica da razão dialética, São Paulo, DPA, 2002, p. 65.

sind, da die außermenschliche Welt auch hier jede ontologische Bedeutung verloren hat, subjektiviert ist. Bei allen äußeren Gegensätzen ist diese gesellschaftlich-moralisch-geschichtlich subjektivierte Zeit eine Zwillingsschwester jener, die im Neopositivismus aus der Identifizierung der Zeitmessung mit der Zeit selbst, letztere völlig verdrängend, entsteht. Beide sind — aus verschiedenen Zwecksetzungen stammend und darum verschieden akzentuiert — subjektive Manipulationsformen, die das ontologisch Objektive zu verdrängen berufen sind.

4.

Die Philosophie der Gegenwart und das religiöse Bedürfnis

Die zeitgeschichtliche polar-gegensätzliche Zusammengehörigkeit von Neopositivismus und Existentialismus zeigt sich am klarsten in der — ebenso polar-gegensätzlichen — gedanklichen Koexistenz der extrem nominalistischen Manipulationstechnik in der Erkenntnis einer jeden Phänomengruppe, die man sich als objektivierbar vorstellen kann (also auch in der des menschlichen Verhaltens) einerseits und in der irrationalistischen Auffassung von allem, was außerhalb dieses Kreises liegt andererseits. In beiden Fällen erscheint als Hauptfeind: eine rationell erfaßbare Ontologie. Ob diese bloß als »unwissenschaftlich« abgelehnt wird, oder ob man etwas Entgegengesetztes durch irrationalistische »Intuition« zu erreichen denkt, steht von diesem Standpunkt auf derselben Ebene: auf der der rein theoretischen Stellungnahme zu den ontologischen Problemen, auf der der Ablehnung der Möglichkeit eines rational ontologisch fundierten Weltbilds. Mit alledem ist jedoch, auch wenn ausführlicher als hier geschildert, nur eine Seite des Problems berührt. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß die ontologischen Probleme keineswegs bloß rein theoretischen Charakters sind, obwohl natürlich die theoretische Richtigkeit ausschlaggebend für die Ausweitung ins Praktische, ins Ethische sein muß. Denn einerlei, wie weit es den einzelnen handelnden Menschen bewußt ist, jeder Mensch vollbringt jede seiner Taten in der Wirklichkeit und deren Folgen, die äußeren ebenso wie die inneren, sind untrennbar mit der Wirklichkeit verbunden, weshalb auch das Bild, das das betreffende Subjekt der Praxis von dieser Wirklichkeit (von ihrem ontologischen Charakter) hat, für Motive, voraus berechnete Folgen etc. der Tat, nie gleichgültig sein kann. Nie spielt sich der Entschluß eines Menschen im luftleeren Raum eines kategorischen Imperativs, einer existentialistischen freien Entscheidung ab; dabei soll noch bedacht werden, daß auch ein solcher »rein moralischer«, rein innerlicher Beziehungspunkt für Entscheidungen höchst konkrete ontologische Voraussetzungen hat. Das ist das weiteste und wichtigste Feld der Beziehungen zwischen Ontologie und Praxis. Da seine Behandlung ein tieferes Eingehen auf die Probleme der Ethik voraussetzt, muß es von unseren gegenwärtigen Gedankengängen ausscheiden; es wird erst im

para nossa colocação da questão, já que o mundo extra-humano perdeu também aqui todo significado ontológico, está subjetivado. Por todas as oposições externas, esse tempo subjetivado social-moral-historicamente é um irmão gêmeo daquele que surge no neopositivismo a partir da identificação da mensuração do tempo com o próprio tempo, substituindo completamente a este último. Ambas — que vêm de diferentes posições de propósito e, por isso, acentuadas diferentemente — são formas de manipulação subjetivas convocadas a excluir o ontologicamente objetivo.

4.

A filosofia do presente e a necessidade religiosa

A conexidade opositivo-polar contemporânea de neopositivismo e existencialismo mostra-se o mais claramente na — igualmente opositivo-polar — coexistência intelectual das extremas técnicas de manipulação nominalistas no conhecimento de todo grupo de fenômenos que se pode representar como objetivável (portanto também nos do comportamento humano) por um lado e, por outro lado, na visão irracionalista de tudo o que está fora desse círculo. Em ambos os casos aparece como inimigo principal: uma ontologia concebível racionalmente. Se esta é rejeitada meramente como »não científica« ou se se pense alcançar algo oposto pela »intuição« irracionalista, permanece-se, desse ponto de vista, no mesmo plano: a tomada de posição puramente teórica para com os problemas ontológicos, a rejeição da possibilidade de uma imagem de mundo racional ontologicamente fundada. Com isso, contudo, mesmo se descrito mais detalhadamente do que aqui, toca-se apenas em um lado do problema. Já indicamos sobre isso que os problemas ontológicos não são, de maneira alguma, de caráter puramente teórico, ainda que, naturalmente, a correção teórica tenha de ser decisiva para a extensão à prática, à ética. Pois não importando quão ampla é a consciência dos seres humanos singulares que agem, cada pessoa realiza cada uma de suas ações na realidade e suas consequências, tanto externas quanto internas, estão inextricavelmente ligadas à realidade, e, por isso, também a imagem que o sujeito concernente da práxis tem dessa realidade (do seu caráter ontológico) jamais pode ser indiferente para os motivos, às consequências calculadas, etc., do ato. A decisão de um ser humano jamais tem lugar no vácuo de um imperativo categórico, de uma decisão existencialmente livre; ao mesmo tempo deve ser considerado que um tal ponto de relação »puramente moral«, puramente interior para as decisões, tem pressupostos ontológicos altamente concretos. Este é o campo mais amplo e importante das relações entre ontologia e práxis. Já que seu tratamento pressupõe uma abordagem mais profunda do problema da ética, deve ser excluída de nossa linha de pensamento presente; apenas

Rahmen der Ethik untersucht werden können. Das ist um so bedauerlicher, weil für das Problem, das uns jetzt interessiert, für die Beziehung von Ontologie und Religion gerade die Beziehung der Ontologie zur Praxis eine entscheidende Rolle spielt. Die Aufbewahrung, das Verblassen, das Verschwinden von ontologischen Kategorien innerhalb eines religiösen Systems hangt nämlich in erster Reihe davon ab, wie diese sich im Alltagsleben der Menschen durchzusetzen imstande sind: die rein theoretische Einsicht, das rein theoretische Bejahen oder Verneinen von ontologischen Kategorien hat daneben zumeist ein bloß sekundäres Gewicht. Die Beschränktheit unserer gegenwärtigen Fragestellung zwingt uns indessen zu dieser unvollständigen Behandlung, deren Fehlerquellen uns fortwährend bewußt bleiben.

Aber auch innerhalb einer solchen Verengung der Aufgabe bleibt noch eine offenstehende Lücke. Wenn von Wissenschaft und Philosophie die Rede ist, ist es methodologisch selbstverständlich, bloß oder vor allem die repräsentativsten Vertreter bestimmter Richtungen heranzuziehen. Die Religion hat auch in dieser rein theoretischen Hinsicht eine andere Wirkungsstruktur als die rein theoretischen Disziplinen. Es ist natürlich unvermeidlich, ihren geistigen Stand aus den Anschauungen ihrer wichtigsten theoretischen Vertreter abzulesen, wie in der Gegenwart sehr oft Lebendigsein oder Absterben einer Religion sich aber in entscheidender Weise darin zeigt, wie die großen Massen auf solche Fragen reagieren. Dabei ist nur eines sicher: nicht ebenso, wie sich diese Probleme bei den führenden Ideologen rein theoretisch äußern. Oft scheint sogar überhaupt keine Gemeinschaft zwischen diesen beiden Schichten zu bestehen, oft scheint der Zusammenhang ein sehr lockerer zu sein. Leider wissen wir über die Religiosität jener, die sie bloß praktisch ausüben (oder nur nominell einer Religionsgemeinschaft angehören) sehr wenig. Nur in akuten Krisenzeiten, wie unter Hitler, treten auch die realen, »unteren« Stimmungen bis zu einem gewissen Grade auf die sichtbare Oberfläche; in normalen Zeiten werden sie fast unsichtbar. Leider hat sich die beschreibende Soziologie viel zu wenig mit dieser so wichtigen Frage beschäftigt. Denn erst wenn wir konkret wissen würden, welche religiös-ontologischen Vorstellungen diejenigen haben, die sich zu einer Religion bekennen oder gar sich an ihrem Leben praktisch beteiligen, könnte man die ontologischen Vorstellungen der geistigen Elite einer Religion oder einer religiösen Strömung adäquater, als heute möglich, beurteilen. Diese Frage ist freilich für die Beziehung von Ontologie und Alltagspraxis noch viel wichtiger. Ihre mangelhafte Kenntnis bleibt aber doch eine Erkenntnisschranke auch für unsere Betrachtungen.

Wir haben bereits in der Einleitung das Verblassen des spezifisch Religiösen in dem ontologischen Vorstellungskreis des gegenwärtigen religiösen Lebens — mit

na moldura da ética poderá ser investigado. E isto é tanto mais lamentável porque, para o problema que agora nos interessa, para a relação de ontologia e religião, justamente a relação de ontologia e práxis joga um papel decisivo. A preservação, o desvanecer, o desaparecimento de categorias ontológicas no interior de um sistema religioso depende especialmente, em primeiro lugar, em como são capazes de se impor na vida cotidiana dos seres humanos: o discernimento teoricamente puro, o aprovar ou negar teoricamente puros de categorias ontológicas, tem, em comparação, na maior parte das vezes, um peso meramente secundário. A limitação da nossa atual colocação do problema nos força a esse tratamento incompleto, cuja fonte de erros deve permanecer continuamente consciente.

Todavia, mesmo no interior de uma tal restrição da tarefa, uma lacuna ainda permanece em aberto. Quando é falado de ciência e de filosofia, é evidente metodologicamente mencionar-se apenas ou sobretudo os autores representativos de determinadas linhas de pensamento. A religião, nesse sentido puramente teórico, possui uma outra estrutura de efeito do que as disciplinas puramente teóricas. É, naturalmente, inevitável que sua posição espiritual seja vista a partir das concepções de seus representantes teóricos mais importantes, contudo, no presente, a vitalidade ou agonia de uma religião com muita frequência se mostra de modo decisivo em como as grandes massas reagem a tais questões. Com isso, apenas uma coisa é certa: esses problemas não se manifestam apenas teoricamente, puramente, pelos ideólogos dirigentes. Com frequência até mesmo parece não existir absolutamente nada de comum entre ambas essas camadas, com frequência a conexão parece ser muito débil. Lamentavelmente sabemos muito pouco sobre a religiosidade daqueles que apenas se envolvem praticamente (ou que só nominalmente pertencem a uma comunidade religiosa). Apenas em épocas de crises agudas, como sob Hitler, também os humores reais, »inferiores«, vêm em um certo grau à superfície visível; em tempos normais tornam-se quase invisíveis. Lamentavelmente, a sociologia descritiva se ocupou demasiado pouco dessa questão tão importante. Pois, apenas quando conhecermos concretamente quais representações (*Vorstellungen*) ontológico-religiosas possuem aqueles que professam uma religião ou mesmo que, em sua vida participam praticamente, poder-se-á apreciar mais adequadamente, do que hoje possível, as representações (*Vorstellungen*) da elite espiritual de uma religião ou de uma corrente religiosa. Essa questão é, claro, ainda mais importante para a relação da ontologia com a práxis cotidiana. O seu inadequado conhecimento permanece pois um limite cognitivo também para nossas considerações.

Já na introdução apontamos o desvanecimento do especificamente religioso no círculo de representação (*Vorstellungskreis*) ontológica da vida religiosa contemporânea — com a

Hinweis auf die Entwicklung von der Romantik bis zur Lebensphilosophie Simmels — aufgezeigt. Diese Tendenz erstarkt immer mehr und verwandelt bei den meisten Autoren, die das innere Bedürfnis empfinden, sich über ihre eigene Stellung zur Religion zu äußern, die konkrete, inhaltserfüllte, universalistische Religion in subjektive Ausdrucksweisen von rein persönlich bleibenden religiösen Bedürfnissen. Je stärker nun diese Entscheidung ist, desto geringeres Gewicht fällt auf die ontologischen Fragen, die mit der religiösen Stellungnahme zur Welt in der Religion selbst vorhanden sind, und naturgemäß wächst die Zuneigung zu Philosophien, die einerseits alle ontologischen Probleme als nichtig betrachten, wie der Neopositivismus, andererseits zu jenen, die — wie der Existentialismus — den ontologischen Zusammenhang zur Wirklichkeit in Erlebnissen irrationalistischen Charakters auflösen. Daß bei solchen Einstellungen das religiöse Bedürfnis viele seiner traditionellen Inhalte verliert und unter Umständen sich sogar in einen religiösen Atheismus verwandeln kann, ist eine sehr verbreitete Erscheinung. Wir werden uns jedoch hier mit ihm nicht befassen; teils weil er für unser ontologisch orientiertes Problem relativ wenig bietet, teils weil ich selbst diese Frage in meinem früheren Werk, »Die Zerstörung der Vernunft« von anderen Standpunkten eingehend behandelt habe. Es kommen für uns deshalb nur jene religiösen Bedürfnisse in Betracht, die in irgendeiner Weise doch auf die traditionellen religiösen Vorstellungen zurückgreifen, bei ihnen, wenn auch in noch so modifizierter, abgeschwächter Form stehenbleiben und die deshalb gezwungen sind, ihren Inhalten ontologische Akzente zu geben.

Den besonderen Charakter der heutigen Lage bestimmt noch ein Moment, das mit unserer eingangs skizzierten Grundfrage im engen Zusammenhang steht: die Beziehung der theoretischen Fundierung des gegenwärtigen religiösen Bedürfnisses zu der letzten Entwicklung der Naturwissenschaften, pünktlicher gesagt, zu deren neopositivistischen Interpretationen, zuweilen sogar in einer popularisierten, vulgarisierten Form. Das ist sicherlich kein Zufall. Denn die Erschütterung der traditionellen religiösen Ontologie durch die mit Kopernikus und Kepler, mit Galilei und Newton einsetzender neuer naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise beherrschte diesen Fragenkomplex fast bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Naturwissenschaftliche und religiöse Betrachtungen der Welt schienen in unüberwindbarer Gegensätzlichkeit einander gegenüberzustehen. Überbrückungsversuche, wie die Kants, berühren diesen fundamentalen Gegensatz nicht; denn obwohl bei Kant die physikalische Welt ontologisch zur Phänomenalität degradiert wird, bleibt ihr Grundcharakter, die Art, wie ihre immanente Gesetzlichkeit sich durchsetzt, unberührt bestehen. Als Erfüllungssphäre für das religiöse Bedürfnis wird bloß die Welt der reinen Moralität eröffnet, die mit der ontologi-

referência ao desenvolvimento do romântico até a filosofia da vida de Simmel. Essa tendência se fortalece sempre mais e, naqueles autores que usualmente sentem a necessidade interior de se manifestar sobre sua posição própria acerca da religião, convertem a religião concreta, plena de conteúdo e universal em modos de expressão subjetivos de necessidades religiosas que permanecem puramente pessoais. Então, quanto mais intensa essa decisão, tanto menor o peso que recai sobre as questões ontológicas que estão presentes na tomada religiosa de posição para com o mundo na própria religião, e, naturalmente, cresce a inclinação por filosofias que, por um lado, consideram nulos todos os problemas ontológicos, como o neopositivismo ou, por outro lado, por aquelas que — como o existencialismo — dissolvem a conexão ontológica com a realidade em experiências de caráter irracionalista. Que por tal abordagem a necessidade religiosa perde muito de seu conteúdo tradicional e sob circunstâncias pode mesmo se transformar em um ateísmo religioso, é um fenômeno muito difundido. Não nos preocuparemos, contudo, aqui com ele; em parte porque pouco oferecem para nosso problema orientado ontologicamente, em parte porque eu mesmo tratei em detalhe, de outros pontos de vista, dessa questão em minha obra anterior, »A destruição da razão«. Por isso, entrarão em consideração apenas aquelas necessidades religiosas que, de algum modo, recuam às representações (*Vorstellungen*) religiosas tradicionais, que nelas permanecem mesmo que em formas modificadas, mitigadas e que, por isso, são forçadas a dar ao seu conteúdo um acento ontológico.

O caráter particular[625] da situação atual ainda determina um momento que está em estreita conexão com as questões fundamentais por nós esboçadas no início: a relação da fundamentação teórica das necessidades religiosas contemporâneas com os últimos desenvolvimentos das ciências naturais, dito mais exatamente, com as interpretações neopositivistas, ocasionalmente mesmo em uma forma popularizada, vulgarizada. Certamente isso não é nenhum acaso. Pois o abalo da ontologia religiosa tradicional pelos novos modos de consideração das ciências naturais com Copérnico e Kepler, com Galileu e Newton dominou esse complexo de questões até quase o fim do século 19. As considerações científico-natural e religiosa do mundo pareciam se confrontar em insuperável opositividade. Tentativas de reconciliação, como a de Kant, não tocaram essa contradição fundamental; pois embora em Kant o mundo físico seja degradado à fenomenalidade, permanece seu caráter fundamental, permanece intocado o modo pelo qual se impõe sua legalidade imanente. Como esfera de realização para a necessidade religiosa se apresenta apenas o mundo da pura moralidade, que nada deveria ter a ver, em princípio, com

625 {Nota da tradução} Scarponi (p.87) e Duayer (p.106) optaram por traduzir »besonderen Charakter« respectivamente por »carattere specifico« e »caráter específico«.

sehen Beschaffenheit der Natur prinzipiell nichts zu tun haben soll. Auf dieser Grundlage konnte noch ein so bedeutender Physiker wie Planck, sich auf Kant stützend, seine Religiosität bewahren, ohne in der Erkenntnis der Natur auf irgendwelche Konzessionen an die positivistische Interpretation der Naturphänomene einzugehen. Hier ist die Grenze zu den gegenwärtigen Auffassungen deutlich sichtbar. Denn mag die »praktische Vernunft« bei Planck, ebenso wie bei Kant, in eine Vernunftreligion umschlagen, mag hinter den Naturphänomenen, wie bei Kant, das unerkennbare Ding an sich stecken, die Natur selbst bleibt so, wie sie bei den verrufendsten Materialisten erscheint, etwas unabhängig vom menschlichen Bewußtsein Existierendes, und ihre Gesetze bilden materiell-immanente Zusammenhänge, die für dieses Gebiet ebenso jede subjektivistische oder theologische Interpretation, jede erkenntnismäßige Unterschiebung von Religion und religiösem Bedürfnis ausschließen. Planck bleibt also als Physiker ein von Positivisten oder Neukantianern erkenntnistheoretisch bemitleideter »naiver Realist«. Nicht umsonst sah Lenin in der Kantschen Auffassung des Dinges an sich ein Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus.[626]

Die Richtigkeit dieses Anspruchs bewahrheitet sich in der Gegenwart, in der zentralen Attacke, die sich auf das ontologische Weltbild der 17.-19. Jahrhunderte richtet. Diese haben eine Weltbetrachtung ausgebildet, in welcher die Grundlagen (Raum, Zeit, kausale Determiniertheit) jede religiöse Ontologie ausschließen. Nur außerhalb dieses Bereichs entstehen Möglichkeiten, für das religiöse Bedürfnis eine philosophische Fundamentierung zu finden. (Der Kosmos als »Uhr«, die Gott »aufzieht«.) Darum erlangen in den letzten Jahrzehnten alle philosophischen Theorien, die diese Grundfesten der älteren Naturwissenschaft zu zerstören versprechen, eine so große Popularität: es entsteht nämlich dadurch ein erweiterter Spielraum zum Ausbau und zur — subjektivistischen — Konkretisierung des religiösen Bedürfnisses. Das Kraftzentrum dieses Spielraums bildet die neopositivistische These, der sich aber auch Existentialisten, wie Jaspers, anschließen, daß objektiv, wissenschaftlich begründet überhaupt kein Weltbild möglich sei. Dieser Angriff auf die Weltauffassung früherer Jahrhunderte konzentriert sich weiter in neuen Auslegungen der eben erwähnten für das religiöse Weltbild ausschlaggebenden allerallgemeinsten Grundkategorien. Hier ist naturgemäß ausschließlich von ontologischen Problemen die Rede, und nichts steht dem Verfasser ferner, als zu rein naturwissenschaftlichen Problemen — positiv oder negativ — Stellung zu nehmen.

626 {1} Lenin: Empiriokritizismus, a. a. O., S. 192.

a qualidade ontológica da natureza. Mesmo um físico tão significativo quanto Planck pôde, desta base, apoiando-se em Kant, preservar sua religiosidade sem passar por quaisquer concessões às interpretações positivistas dos fenômenos naturais. A fronteira para com as visões atuais é, aqui, nitidamente visível. Pois mesmo que a »razão prática« em Planck, tanto quanto em Kant, possa se converter em uma religião da razão, mesmo que por trás dos fenômenos naturais, como em Kant, possa estar a incognoscível coisa em si, a natureza enquanto tal permanece, tal como aparece no mais desconsiderado dos materialistas, algo existente independentemente da consciência humana e suas leis constituem conexões imanente-materiais que, para essa esfera, do mesmo modo excluem toda interpretação subjetivista ou teológica, toda insinuação gnosiológica de religião ou de necessidade religiosa. Planck permanece, portanto, como físico, um »realista ingênuo« do qual se compadecem os positivistas e os neokantianos. Não sem motivo viu Lenin na visão kantiana da coisa em si um oscilar entre materialismo e idealismo.[627]

A justeza dessa alegação confirma-se, no presente, no ataque central que se dirige à ontológica imagem do mundo dos séculos 17-19. Estas formaram uma visão de mundo em que as bases (espaço, tempo, determinabilidade causal) excluem toda ontologia religiosa. Apenas fora dessa esfera emergem possibilidades para encontrar uma fundamentação filosófica para a necessidade religiosa. (O cosmos como »relógio«, o Deus que »dá corda«.) É por isso que, nas últimas décadas, todas as teorias filosóficas que prometeram destruir esses alicerces da velha teoria da natureza obtiveram uma grande popularidade: através delas emerge, de fato, um ampliado espaço de manobra para a expansão e para — subjetivisticamente — a concreção da necessidade religiosa. Constitui o centro de força desse espaço de manobra a tese neopositivista, seguida todavia também por existencialistas como Jaspers, de que, sobretudo, não é possível qualquer imagem de mundo objetivamente, cientificamente, fundada. Esse ataque à visão de mundo dos séculos precedentes concentra-se, além disso, em novas interpretações das categorias fundamentais as mais gerais, há pouco mencionadas, decisivas para a imagem de mundo religiosa. Fala-se aqui, naturalmente, exclusivamente de problemas ontológicos, nada está mais distante do autor do que tomar posição — negativa ou positiva — acerca de problemas puramente científico-naturais.

627 {1} Lenin: Materialismo e empiriocriticismo. Estampa, Lisboa, 1975, p.174.

Es ist jedoch keine naturwissenschaftliche, sondern eine philosophische, eine ontologische Frage, ob etwa Raum- oder Zeitmessungen das entscheidend ontologisch Wesentliche über Raum oder Zeit aussagen können. Wenn z.B. die Relativitätstheorie sich mit dem Problem der Gleichzeitigkeit befaßt, so ist es vom physikalischen Standpunkt richtig, sich auf Meßmethoden, Feststellbarkeit etc. der Gleichzeitigkeit zweier oder mehrerer Phänomene zu konzentrieren. Ontologisch ist aber die Gleichzeitigkeit ein Faktum, das völlig unabhängig davon existiert, ob wir jetzt imstande sind (oder je imstande sein werden), sie in wissenschaftlich zufriedenstellend exakter Weise zu messen. Ebenso ist und bleibt alles, was die Geometrie festzustellen imstande ist, eine mit vernünftiger Abstraktion aufgenommene und bearbeitete Widerspiegelung der Wirklichkeit und kann niemals mit der physikalischen Wirklichkeit selbst identifiziert werden. Als vernünftige Abstraktion kann sie die größten Dienste für die physikalische Forschung leisten, indem gerade ihre durch Widerspiegelung gewonnene Abstraktheit Möglichkeiten eröffnet, räumliche Konstellationen aufzudecken, zu Ende zu denken, auszurechnen etc., die sonst verborgen bleiben werden. Damit wird sie aber, philosophisch gesprochen, noch immer kein Bestandteil der physikalischen Wirklichkeit selbst. Die Dinge bewegen sich *im* Raum, die Ereignisse vollziehen sich *in* der Zeit. Kein Laie wird z. B. an der Diskussion teilnehmen, ob das ganze, uns bekannte Universum sich im Raum ausdehnt oder nicht. Es ist aber etwas philosophisch völlig Verschiedenes, ob behauptet wird, daß sich der Raum selbst ausdehnt. Wenn z. B. Pascual Jordan über die sogenannte Fluchtbewegung der Spiralnebel, die ein rein physikalisches Problem ist, sagt, daß der Raum selbst wächst, daß sein berechneter Rauminhalt nur für die Gegenwart gilt, »da er früher kleiner war und künftig größer sein wird. Wiederum muß man sich davor hüten, zu fragen, ›wohin‹ sich der Raum ausdehnt: Er ist und bleibt zu jeder Zeit räumlich allumfassend; aber das braucht nicht zu verhindern, daß er zu verschiedenen Zeiten verschiedene Größe hat«[628], so gerät ein solcher Ausspruch philosophisch mit sich selbst in Widerspruch. Freilich, wenn der Raum »semantisch« als bereits ausdehnbar »definiert« wird, kann man so etwas auch ohne formal logischen Widerspruch aussagen, kann ihn mit anderen »semantisch« ähnlich »definierten« Sätzen in Verbindung bringen und so zu einer reibungslosen logizistischen Manipulation der Erscheinungen gelangen. Ob aber eine solche Konstruktion mit der Wirklichkeit übereinstimmt, ist eine ganz andere Frage. Planck sagt gerade in Polemik mit der positivistischen Erkenntnistheorie:

628 {2} Pascual Jordan: Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage, Oldenburg—Hamburg, 1963, S. 263.

Não é, todavia, nenhuma questão científica, mas filosófica, ontológica, se, por exemplo, a medida do tempo e do espaço pode expressar o essencial ontologicamente decisivo sobre o espaço ou o tempo. Ao, p. ex., a teoria da relatividade se preocupar com o problema da simultaneidade, de um ponto de vista físico é correto se concentrar nos métodos de medição, na constatabilidade, etc., da simultaneidade entre dois ou mais fenômenos. Ontologicamente, contudo, a simultaneidade é um fato que existe totalmente independente de se somos já capazes (ou de se seremos capazes), de medi-la de modo preciso, cientificamente satisfatório. Do mesmo modo, é e permanece tudo o que a geometria é capaz de estabelecer um reflexo da realidade capturado e elaborado com uma abstração razoável, e não pode jamais ser identificado com a própria realidade física. Como abstração razoável pode ela render os maiores serviços para a pesquisa física, na medida em que precisamente a abstratividade capturada pelo reflexo abre a possibilidade de desvelar, pensar até o fim, calcular, etc., constelações espaciais que de outro modo permaneceriam veladas. Mas isso não a torna, filosoficamente falando, jamais componente da própria realidade física. As coisas movem-se *no* espaço, os eventos têm lugar *no* tempo. Nenhum leigo toma parte, p. ex., na discussão se todo o universo por nós conhecido se expande ou não no espaço. É, contudo, algo filosoficamente totalmente diferente se é arguido que o próprio espaço se expande. Ao, p. ex., Pascual Jordan dizer, sobre o assim denominado movimento de fuga das nebulosas espiraladas, que é um problema puramente físico, que o próprio espaço cresce, que seu conteúdo espacial calculado vale apenas para o presente, »que antes era menor e será maior futuramente. Por outro lado, deve-se precaver de perguntar ›para onde‹ o espaço se expande: ele é e permanecerá por todo o tempo espacialmente omnicompreensivo; mas isso não necessita de o impedir de ter em diferentes épocas grandezas diferentes«[629], termina em tal comentário filosoficamente em contradição consigo próprio. Claro, se o espaço já é »definido« »semanticamente« como expansível, pode-se expressar qualquer coisa também sem contradição lógico-formal, pode-se uni-lo a outras sentenças similarmente »definidas« »semanticamente« e assim alcançar uma harmônica manipulação logicista dos fenômenos. Mas, se tal construção corresponde à realidade, é uma questão totalmente outra. Precisamente em polêmica com a gnosiologia positivista, disse Planck:

629 {2} Jordan: Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Oldenburg, Hamburgo,1963, p.263.

»Aber in der Physik, wie in jeder anderen Wissenschaft, regiert nicht allein der Verstand, sondern auch die Vernunft. Nicht alles, was keinen logischen Widerspruch aufweist, ist auch vernünftig.«[630] Das was Planck hier Vernunft nennt, ist nichts weiter als die Nüchternheit in Fragen der Wirklichkeit, denkerische Unbeeinflußbarkeit des Weltbildes durch den irrationalistischen Druck der religiösen Bedürfnisse.

Die Wirkungen dieses Drucks sind überall spürbar. Nicht nur Raum und Zeit müssen subjektiviert werden, entweder im Sinne des Irrationalismus oder in dem der beliebigen Manipulierbarkeit (wir haben gesehen, die beiden stehen in Wechselbeziehungen zueinander). Die Verletzungen der ontologischen Vernünftigkeit mögen in der Physik selbst nicht oder wenig bezweifelte Einzelresultate herbeiführen, sie zeitigen jedoch in der philosophischen und weltanschaulich publizistischen Literatur eine Flut von völlig unfundierten Auffassungen, deren gemeinsames Kennzeichen ist: freie Bahn für die Anschauung zu schaffen, das religiöse Bedürfnis stünde nicht im Gegensatz zu den wirklichen Fundamenten des Seins der Natur. Das kann halb indirekt, »kritisch« geschehen. Meschkowski protestiert zwar gegen Ansichten, die aus der modernen Physik Gott direkt ableiten wollen. Seine Abwehr lautet aber so: »Es ist richtig: nach modernen Kosmogonien hat unsere Welt einen ›Anfang‹ in der Zeit, und die Materie hat nicht den Charakter einer unveränderlichen ›Substanz‹. Aber das bedeutet doch noch nicht, daß die Welt durch das Wort eines persönlichen Gottes aus dem Nichts geschaffen wurde. Man kann das *glauben* und darauf hinweisen, daß solcher Glaube nicht im Widerspruch steht zu den Ergebnissen der Forschung ...«[631] In einer ähnlichen indirekten Weise versucht er die »creatio continua« der Welt durch Gott als denkmäßige Folge der Atomphysik in das Weltbild der Gegenwart einzuführen: »Unter den Physikern hat sich vor allem Bavink mit den theologischen Konsequenzen der Quantenphysik beschäftigt. So spricht er davon, daß der Gedanke der creatio continua durch die neue Physik einen ›überwältigend klaren Hintergrund‹ bekommt. Die ›creatio continua‹: Hier geht es um die Vorstellung, daß Gott nicht nur der Schöpfer der Welt ist, der irgendwann einmal das große Uhrwerk aufgezogen hat und nun zusieht, wie es abschnurrt. Hier wird gesagt, daß Gott die Welt ›erhält‹ im Sinne des Glaubensartikels, also ständig am Werk ist. Bavink meint nun, daß durch die Idee der Unbestimmtheit der atomaren Vorgänge diese theologische Konzeption durch

630 {3} Planck: Physikalische Erkenntnis, a. a. O., S. 180.

631 {4} H. Meschkowski: Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften, München-Basel, 1961, S. 106.

»Mas na física, como em qualquer outra ciência, rege não apenas o entendimento, mas também a razão. Nem tudo que se apresenta sem nenhuma contradição lógica é também racional«[632]. O que aqui Planck nomeia como razão não é mais que a sobriedade em questões da realidade, a impermeabilidade intelectual da imagem de mundo à irracionalista pressão das necessidades religiosas.

Os efeitos dessa pressão são perceptíveis por todos os lugares. Não apenas espaço e tempo devem ser subjetivados tanto no sentido do irracionalismo ou no da manipulabilidade que se deseje (já vimos que há entre ambas uma inter-relação recíproca). As violações da razoabilidade ontológica na própria física podem conduzir a resultados singulares que não são, ou são pouco, duvidosos; eles produzem, contudo, na literatura filosófica e jornalística referente à concepção de mundo[633], uma maré de visões completamente infundadas cujo traço comum é: criar um livre curso para a concepção de que a necessidade religiosa não está em oposição com os fundamentos reais do ser da natureza. Isso pode ocorrer de maneira semi-indireta, »crítica«. Meschkowski protesta, de fato, contra as opiniões que desejam deduzir Deus da física moderna. Sua defesa, contudo, soa assim: »É certo: segundo as cosmogonias modernas, o nosso mundo tem um ›início‹ no tempo, e a matéria não tem o caráter de uma ›substância‹ imutável. Mas isso ainda não significa que o mundo seja criado do nada pela palavra de um Deus pessoal. Pode-se *crer* nisso e apontar para que tal fé não está em contradição com os resultados da pesquisa (...).«[634] Em modo indiretamente similar, tenta ele introduzir a »*creatio continua*« do mundo por Deus como consequência concebível da física atômica na imagem de mundo contemporânea: »Dentre os físicos, sobretudo Bavink se ocupou com as consequências teológicas da física quântica. Ele disse que o pensamento da *creatio continua* adquire com a nova física um ›pano de fundo impressionantemente claro‹. A *creatio continua*: aqui se trata da representação (*Vorstellung*) de que Deus não é somente o criador do mundo, que em certo momento deu corda no enorme mecanismo do relógio e agora observa como este descarrega. Aqui é dito que Deus ›conserva‹ o mundo no sentido do artigo do credo, ou seja, que está continuamente operando. Bavink pensa, então, que a ideia da indeterminidade das ocorrências atômicas tenha tornado essa concepção teológica

632 {3} Planck: Wege zur physikalischen Erkenntnis. Hirzel Verlag, Leipzig, 1944, p. 180.

633 {Nota da tradução} A expressão »in der philosophischen und weltanschaulich publizistischen Literatur« recebeu traduções um pouco distintas devido à dificuldade, na passagem, de se traduzir »weltanschaulich«. Na exploração do complexo da ideologia, Lukács identifica a ideologia no sentido amplo à »Weltanschauung« (literalmente o mundo que aparece, traduzido mais precisamente por concepção de mundo). Scarponi (p.90) preferiu »nella letteratura filosofica o nella pubblicistica ideologica«; Duayer (p.109), »na literatura publicista-ideológica«.

634 {4} Meschkowski: Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften. Munique Basileia, 1961, p.106. {Nota da tradução} Neste ponto Duayer (p.110) introduz um novo parágrafo, não encontrado em Scarponi (p.90), nem no manuscrito (p.99), nem em Benseler.

den Naturwissenschaftler *denkmöglich* geworden sei.«[635] Meschkowski ist vorsichtig und bleibt bei der »Feststellung« der Denkmöglichkeit stehen, d. h. dabei, daß die Theorien der modernen Physik (wohl verstanden in ihrer neopositivistischen Interpretation) einem Gottesglauben ontologisch nicht widersprechen.

Pascual Jordan aber, als entfant terrible des modernen Neopositivismus, der alle ihre Schulgeheimnisse hemmungslos ausplaudert, spricht davon, daß die wichtigsten physikalischen Gesetze »nicht determinierende, sondern statistische Gesetze sind«.[636] Hier ist leicht sichtbar, wie schnell sich in einem Menschen ein beträchtliches physikalisches Fachwissen mit einem völligen Dilettantismus auf dem Gebiet der Philosophie vereinigen kann. Sein wesentliches Argument gegen die Determiniertheit ist, daß aus dem statistischen Gesetz keine Schlüsse auf das Geschehen in Einzelfällen gezogen werden kann. Das weiß ein jeder, der in den Fragen seines Alltagslebens keine tief unternormale Haltung einnimmt. Das tut aber im Beispiel Pascual Jordans der Versicherte, der den Direktor der Versicherungsanstalt mit der Frage aufsucht: »»Herr Direktor, wie steht es denn mit mir? Werde ich das nächste Jahr nochüberleben ?««[637] Jeder normale Mensch wird den Versicherten für einen Narren halten, denn er müßte ja ganz genau wissen, daß sein individuelles Leben zwar determiniert ist (Krankheiten, Unfälle etc.), daß aber sein eigenes Einzelschicksal unmöglich aus den Wahrscheinlichkeitstabellen der Lebensversicherung abgelesen werden kann. Diese fassen den jeweiligen Durchschnitt der wahrscheinlichen Lebensalter zusammen, aber Versicherungsgesellschaft und Versicherte — da sie in ihrer Lebenspraxis »naive Realisten« und keine praktizierende Neopositivisten sind — wissen genau, daß dies ein Durchschnitt von so und so viel tausend determinierter Einzelfällen ist, daß dabei notwendig Streuungen vorkommen; die ärztliche Untersuchung seitens der Versicherungsanstalt, die Daten über Lebenslage, Lebensweise etc. dienen dazu, die Wahrscheinlichkeit der Durchschnittlichkeit oder der Streuung im Einzelfall rechnerisch, auf den Durchschnitt bezogen festzustellen. Daß diese auch eine falsche sein kann, ist kein Beweis gegen die Determiniertheit überhaupt. Nach dem modernen Rezept, die Zeitmessung mit der Zeit zu identifizieren, müßte man sagen: eine Herzkrankheit oder ein Krebs fängt erst objektiv an zu wirken, wenn eine Diagnose vorliegt.

Man schämt sich, solche Gemeinplätze niederzuschreiben. Man wird jedoch durch die Manipulationsphilosophie des Neopositivismus dazu gezwungen. Denn hinter dem Jordanschen Unsinn steckt ein philosophisches Problem: die

635 {5} Ebd., S. 85.
636 {6} Jordan: a. a. O., S. 139.
637 {7} Ebd., S. 142.

possível-pensável pelo cientista da natureza.«[638] Meschkowski é cuidadoso e permanece na »constatação« da possibilidade de pensar, *i.e.*, de que as teorias da física moderna (bem entendido, na sua interpretação neopositivista) não contradizem ontologicamente uma crença em Deus.

Pascual Jordan, porém, como o *enfant terrible* do neopositivismo moderno, que sem escrúpulos divulga todos os segredos da escola, fala sobre isso que as mais importantes leis físicas »não são leis determinantes, mas estatísticas«[639]. É facilmente visível como quão rápido se pode combinar em um ser humano um considerável conhecimento especializado da física com um completo diletantismo na esfera da filosofia. Seu argumento essencial contra a determinabilidade é que das leis estatísticas não se pode tirar nenhuma conclusão dos eventos em casos singulares. Isso sabe todo aquele que nas questões da sua vida cotidiana não mantém uma postura profundamente subnormal. É isto o que faz, todavia, no exemplo de Pascual Jordan, o segurado que se dirige ao diretor da seguradora com a questão: »‹Senhor Diretor, como está minha situação? Estarei ainda vivo no próximo ano?›«[640] Todo ser humano normal tomará o assegurado por doido, pois ele deveria muito bem saber que sua vida individual é, de fato, determinada (doenças, acidentes, etc.), mas que seu próprio destino individual é impossível de ser antecipado a partir das tabelas de probabilidade do seguro de vida. Estas sumarizam a respectiva média da provável idade, mas tanto a companhia de seguros quanto o segurado — que na práxis de suas vidas são »realistas ingênuos«, e não, neopositivistas praticantes — sabem precisamente que isso é uma média de muitos milhares de casos singulares determinados, que deles necessariamente virão desvios; o exame médico pela seguradora, os dados sobe a situação de vida, o modo de vida, etc., servem para descobrir a possibilidade de o caso singular matematicamente se referir à média ou ao desvio. Que esta também pode ser falsa não é prova alguma contra a determinabilidade em geral. Segundo a receita moderna de identificar a mensuração do tempo com o tempo, deve-se dizer: uma doença do coração ou um câncer apenas começa objetivamente a agir ao receber um diagnóstico.

Sente-se vergonha de colocar no papel tais lugares-comuns. Contudo, se é a isso forçado pela filosofia da manipulação do neopositivismo. Pois, por trás do disparate de Jordan está um problema filosófico: a

638 {5} Meschkowski: Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften. Munique Basileia, 1961, p.85. {Nota da tradução} Duayer (p.110) introduz aqui uma quebra de parágrafo não encontrado em Scarponi (p.91), nem em Benseler, nem no manuscrito (p.99).
639 {6} Jordan: Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Oldenburg, Hamburgo,1963, p.139.
640 {7} Jordan: Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Oldenburg, Hamburgo,1963, p.142., nem em Benseler.

Beziehung der Kategorien Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit zueinander. Wenn innerhalb eines Komplexes, eines Gebildes viele Einzelheiten kausal determiniert nebeneinander oder aufeinander wirken, so entsteht aus ihrer durchschnittlichen Wirkungsart eine statistische Gesetzlichkeit. Diese ist »bloß« statistisch, weil die Einzelheit nie völlig restlos in die Besonderheit oder Allgemeinheit eingeht, die Durchschnittlichkeit ist aber eine ebenso wirkliche, letzthin ebenso kausal bewirkte, kausal wirkende Eigenschaft der Mehrheit der Einzelheiten, wie die Abweichungen von ihr bei jenen, die als Streuungen erscheinen. Für den Neopositivismus sind aber, wie wir in anderem Zusammenhang gesehen haben, die — ontologischen — Kategorien Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit überhaupt nicht vorhanden. Und weil er zugleich Sein und Erkenntnis bewußt und ständig durcheinanderwirft, entsteht die hirnverbrannte Folgerung: weil aus der statistischen Wahrscheinlichkeitsform der Einzelfall nicht abgeleitet werden kann, drückt das statistische Gesetz keine Determiniertheit aus. (Es versteht sich von selbst und es wird noch später ausführlich dargestellt werden, daß Determiniertheit hier nicht in einem Laplaceschen »mechanistisch absoluten« Sinn verstanden wird.)

Hier scheint Pascual Jordan noch bloß die Tür für eine religiös-irrationalistische Auslegung der neopositivistisch interpretierten »Ergebnisse« der modernen Naturwissenschaft aufzustoßen. An anderer Stelle geht er noch weiter und legt an sich unbezweifelbare physikalische Theorien ganz direkt in religiösem Sinne aus. Das Entropiegesetz ist in diesem Sinn für ihn der physikalische Unterbau für die Erbsünde. Nachdem er früher in rein theologischem Sinn für die Sonderstellung der Erde im Kosmos plädiert hat (er nimmt nur, um sein wissenschaftliches Gewissen zu beruhigen, noch den Mars hinzu, »vergißt« aber zu erwähnen, daß wir über die Planeten außerhalb des Sonnensystems nichts wissen), führt er aus: »Einer Denkbemühung, welche den Versuch einer Synthese naturwissenschaftlicher Erkenntnisfähigkeit des Menchen mit religiöser Wahrheit nicht für abwegig hält, liegt es wohl näher, der religiösen Erfahrungstatsache der Erbsünde eine kosmische, nicht auf einen einzelnen Planeten beschränkte Bedeutung zuzuschreiben, und — in einer mit den Erwägungen von Pons verwandten Weise — die Neigung der Materie zur Entropievermehrung, also Ordnungszerstörung, als physikalisches Spiegelbild oder auch als physikalischen Unterbau der Erbsünde zu betrachten.«[641]

Solche Beispiele einer direkten oder indirekten »wissenschaftlichen« Förderung des religiösen Bedürfnisses ließen sich beliebig vermehren; hier kommt es jedoch bloß auf die Feststellung der Tatsache und auf die Beleuchtung der Methode an.

641 {8} Ebd., S. 341.

relação recíproca das categorias singularidade, particularidade e generalidade. Quando no interior de um complexo, de uma formação, muitos singulares determinam causalmente um ao outro, ou operam um sobre o outro, emerge, de seu tipo de efeito médio, uma legalidade estatística. Esta é »meramente« estatística porque a singularidade jamais adentra completa e inteiramente na particularidade ou na generalidade; a mediania é, todavia, uma propriedade que atua causalmente na maioria dos singulares, igualmente real, por último tão causalmente causada quanto os seus desvios que aparecem como dispersões. Todavia, como vimos em outra conexão, as categorias — ontológicas — da singularidade, particularidade e generalidade absolutamente não existem para o neopositivismo. E porque ele ao mesmo tempo confunde consciente e constantemente ser e conhecimento, emerge a conclusão maluca: porque da forma estatística da probabilidade o caso singular não pode ser deduzido, a lei estatística não expressa nenhuma determinabilidade. (Compreende-se por si próprio e será mais tarde exposto em detalhe, que determinabilidade não é aqui entendida em um sentido laplaciano de »mecanisisticamente absoluto«).

Aqui Pascual Jordan simplesmente parece escancarando a porta para uma interpretação irracional-religiosa dos »resultados« da moderna ciência da natureza interpretados neopositivisticamente. Em outra passagem vai ainda mais longe e interpreta teorias físicas, em si indubitáveis, de todo diretamente em sentido religioso. A lei da entropia é, nesse sentido, para ele a infraestrutura física para o pecado original. Após ter, antes, arguido em sentido puramente teológico a posição especial do planeta Terra no cosmos (ele apenas acrescenta, para acalmar sua consciência científica, a Marte; »esquece«, contudo, de mencionar que nada sabemos sobre outros planetas fora do Sistema Solar), prossegue: »Um esforço intelectual que não considere despropositada a tentativa de uma síntese da capacidade cognitiva do ser humano nas ciências da natureza com a verdade religiosa estará mais próximo a imputar ao fato da experiência religiosa do pecado original um significado cósmico, de maneira alguma limitado a um planeta singular, e a considerar — em um modo similar ao empregado nas ponderações de Pons — a inclinação da matéria para o aumento entrópico, portanto para a destruição da ordem, como reflexo físico ou ainda como infraestrutura física do pecado original.«[642]

Tais exemplos de direta ou indireta promoção »científica« da necessidade religiosa deixaram-se multiplicar à vontade; aqui, contudo, apenas importa a constatação do fato e lançar luz sobre o método.

642 {8} Jordan: Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Oldenburg, Hamburgo, 1963, p.341.

Diese zeigt überall eine tiefe Verbundenheit mit dem Neopositivismus, besonders mit der Nuance Wittgensteins und mit den irrationalistischen Tendenzen des Existentialismus. Ein Mathematiker wie Meschkowski betrachtet das Irrationale nicht nur als die Grundlage der Religion, sondern auch als die eines jeden Lebens, so daß nach ihm »jeder (ob er es sich nun eingesteht oder nicht) aus solchen Quellen lebt«, weshalb auch »eine religionslose Existenz einfach unmöglich ist«.[643] Hier kann man die zeitbedingte Ausbreitung und zugleich die wachsende Verschwommenheit und Inhaltsentleertheit des religiösen Bedürfnisses klar erblicken. Wir zeigten früher, wie bei Simmel die Schleiermachersche Auffassung dahin gesteigert wurde, daß jedes menschliche Verhalten, ohne Richtung oder Inhalt zu verändern, zur Religiosität intensiviert werden kann; hier sehen wir, daß alles, selbst der Neopositivismus eine religiös-irrationale Grundlage haben muß. So wird die Frage, wie früher bei Pascual Jordan, überspannt. Dann es ist ebenso eine Übertreibung, etwa dem Carnapschen Denken ein direktes religiöses Bedürfnis als Lebensgrundlage unterzuschieben, wie anzunehmen, es wäre eine durchschnittliche Erscheinung der Gegenwart, aus der Entropie die Erbsünde abzuleiten. Solche Übertreibungen, eben weil sie mehr als Stellungnahmen von vereinzelten Sonderlingen sind, haben zwar eine symptomatische Bedeutung, lenken jedoch, allzu deutlich genommen, von der Hauptfrage ab.

Diese ist, wie wir zu zeigen versucht haben, der Verlust des Wirklichkeitsgefühls bei der Mehrzahl der heute lebenden Menschen infolge der wachsenden Manipuliertheit ihres Alltags. Schon dieses Gefühl, wenn ihm auch eine zunehmende Lockerung der Beziehungen der Menschen zur Wirklichkeit zugrunde liegt, hat, der verschiedenen Alltagsfragen der verschiedenen Menschen entsprechend, sehr verschiedene Inhalte und Richtungen. Es kann die Selbstzufriedenheit des im Detail erfolgreichen Einzeldirigenten, es kann die Verlorenheit des widerstandslos Dirigierten sein usw. usw., wobei in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle unweigerlich — permanent oder periodenweise — das Erlebnis der Leere dieses aktiven oder passiven Geschäftigkeitstypus hinzutritt. Selbstredend wird sich auch dieses letztere sehr differenziert äußern, als Selbstgefälligkeit, als Flucht in die Hobbys der Freizeit, als Langeweile, als Drang zu einer Auflehnung verbunden mit der begleitenden Empfindung, daß diese vergeblich, zur Ohnmacht verurteilt sei usw. usw. In all dieser Buntheit der Reaktionen bleiben doch zwei fixe Pole: die manipulierte Welt selbst einerseits und die Irrationalität der negativen Reaktionen auf sie andererseits; der soziale Auftrag für Neopositivismus und Existentialismus, die als gedankliche Ausdrucksversuche derselben gesell-

643 {9} Meschkowski, a. a. O., S. 75.

Este exibe um profundo vínculo com o neopositivismo, em particular com a nuance wittgensteiniana e com as tendências irracionalistas do existencialismo. Um matemático como Meschkowski considera o irracional não apenas a base da religião, mas também da vida de cada um, assim que, segundo ele, »cada um (se se admite ou não) vive de tais fontes«, já que mesmo »uma existência sem religião é simplesmente impossível.«[644] Pode-se aqui divisar claramente a difusão, condicionada pela época e, ao mesmo tempo, a crescente dubiedade e carência de conteúdo das necessidades religiosas. Mostramos antes como em Simmel a visão de Schleiermacher foi exacerbada a que todo comportamento humano, sem alterar sua direção ou conteúdo, pode ser intensificado em religiosidade; vemos aqui que tudo, mesmo o neopositivismo, tem de ter uma base irracional-religiosa. Assim a questão, como antes em Pascual Jordan, é hipostasiada. Pois é igualmente um exagero, por exemplo, ao pensamento de Carnap atribuir uma necessidade religiosa direta como base da vida, quanto seria supor o deduzir o pecado original da entropia como um fenômeno ordinário do presente. Tais exageros, precisamente porque são na maior parte tomadas de posição de excêntricos isolados, possuem certamente um significado sintomático, contudo desviam da questão principal se tomados muito ao pé da letra.

Esta é, como tentamos mostrar, a perda do senso de realidade pela maioria dos seres humanos que hoje vivem, como consequência da crescente manipularidade do seu cotidiano. Esse senso, ao repousar sobre uma debilitação das relações dos seres humanos com a realidade, já possui muitos diferentes conteúdos e direções correspondentes às distintas questões cotidianas dos distintos seres humanos. Pode tratar-se da autossatisfação do dirigente singular exitoso nos detalhes, como pode ser o desamparo dos que, sem resistência, são dirigidos, etc., o que, na vasta maioria dos casos, aproxima-se inevitavelmente — de modo permanente ou periódico — da experiência do vazio desse tipo de atividade ativa ou passiva. Obviamente este último também pode se manifestar muito diferentemente, como auto-atividade, como fuga do tempo livre pelo *hobby*, como tédio, como impulso a uma rebelião ligada ao sentimento que o acompanha de que ela é inútil, que se seja condenado à impotência, etc. Em todo esse colorido de reações, permanecem dois polos fixos: o próprio mundo manipulado, de um lado, e, de outro, a irracionalidade das reações negativas a ele; a missão social para o neopositivismo e para o existencialismo, a tentativa de expressão intelectual da mesma situação

644 {9} Meschkowski: Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften. Munique, Basileia, 1961, p.75.

schaftlich-geschichtlichen Lage die Abwendung von der Wirklichkeit, die theoretische Tendenz zur Abschwächung des Sinnes zur Wirklichkeit als gemeinsame Grundtendenz besitzen. Daß sich dies beim Existentialismus als irrationalistisches Mythisieren subjektiver Erlebnisse zu der ontologischen Wirklichkeit äußert, ist, wie wir gesehen haben, dem Wesen nach bloße Polarisation von Gegensätzen innerhalb eines und desselben geistigen und moralischen Alltagsverhaltens.

Vor dieser Gemeinsamkeit verblassen — auf ontologischer Ebene — die Unterschiede zwischen Konformismus und Protest. Wir haben gesehen, wie stark der politisch-sozial so kämpferische Sartre, der sich demzufolge bis zum Marxismus durcharbeitete, ontologisch weiter auf existentialistischem Boden stehenbleibt. Der ebenfalls auf Opposition eingestellte Ernst Bloch geht sogar so weit, die Riemannsche »Physizierung« des geometrischen Raums auf die Zeit anzuwenden. Er schiebt also nicht nur den Unterschied von Widerspiegelung der Wirklichkeit und Wirklichkeit selbst souverän beiseite, sondern kümmert sich auch nicht um die Warnung des so oft gesund nüchtern denkenden Hegels, daß nämlich die Geometrie des Raums keine Analogie in der Zeit hat. So entsteht bei Bloch eine »Riemannsche« Zeit, die wie der »entsprechende« Raum von der Bewegung der in ihr ablaufenden Ereignissen abhängig ist. »Das ist eine dynamische Zeitauffassung, so sieht sie in *ihrer Konsequenz* auf die Zeitreihen der menschlichen Geschichte nicht als unveränderliche, überall gleichbeschaffene an. Und erst recht sieht sie einen Unterschied zwischen den prähistorischen Jahrmillionen (um von den geologischen, gar kosmologischen Milliarden noch ganz zu schweigen) und den paar Jahrtausenden Kulturgeschichte seit der neolithischen Zeit. Hier waltet nicht nur ein chronometrischer Unterschied, sondern eben einer der Dichte im Zeit Sein selber, ein qualitativ-struktureller vor allem, kurz eine objektive Veränderlichkeit auch im Nacheinander.«[645] Daß Bloch dabei — trotz seiner heftigen Proteste — einfach die erlebt-subjektive Zeit in die Geschichte projiziert und ihr damit eine höchst zeitgemäße Scheinobjektivität zuspricht, ist jedem, der ähnliche Tendenzen — nur nicht so »modern wissenschaftlich« neopositivistisch aufgeputzt — bei Bergson, Heidegger, Klages erfahren hat, ohne weiteres evident. Natürlich soll damit Bloch nicht einfach in diese Reihe eingefügt werden, obwohl ein Heidegger-Anhänger einmal geistvoll auf die Verwandtschaft von Blochs »Hoffnung« als »Existenzial« mit Heideggers »Sorge« hingewiesen hat. Da aber dieses herausgegriffene Beispiel nur als eine Illustration der Wirklichkeitsferne der heutigen Philosophie in ontologischem Sinne gedient hat, erübrigt sich hier selbst eine kursorische Betrachtung von Blochs gesamten Anschauungen.

645 {10} E. Bloch: Differenzierung im Begriff Fortschritt, Berlin 1956, S. 32.

histórico-social de abandono da realidade, possuem como tendência fundamental comum a tendência teórica para o enfraquecimento do senso de realidade. Que isso se manifeste no existencialismo como mistificação irracionalista das experiências subjetivas da realidade ontológica é, como vimos, essencialmente mera polarização de opostos no interior de uma mesma conduta cotidiana moral e espiritual.

Ante a isto que é comum (*dieser Gemeinsamkeit*) desvanece — no plano ontológico — a diferença entre conformismo e protesto. Vimos como o tão social-politicamente combativo Sartre que, por isso, caminhou esforçadamente até o marxismo, ontologicamente ficou, todavia, amplamente em terreno existencialista. Ernest Bloch, mesmo engajado na oposição, vai ao ponto de empregar a »fisicização« riemanniana do espaço geométrico a partir do tempo. Ele, sem nenhuma dificuldade, não apenas colocou de lado a diferença entre reflexo da realidade e a própria realidade, como ainda não se preocupou com a advertência de Hegel, intelectualmente com frequência saudavelmente sóbrio, a saber, de que a geometria do espaço não tem analogia alguma com o tempo. Assim emerge, em Bloch um tempo »riemanianno« que, como o »correspondente« espaço, é dependente do movimento dos eventos que nele se desdobram. »Esta é uma visão dinâmica do tempo, portanto vista *em sua consequência* sobre as séries temporais da história humana, não como invariável, de igual qualidade em toda parte. E corretamente vê uma diferença entre os milhões de anos da pré-história (para não mencionar de todo os bilhões de anos geológicos ou mesmo cosmológicos) e o par de milênios da história da cultura desde a época do Neolítico. Aqui prevalece não apenas uma diferença cronométrica, mas justamente uma diferença na densidade no ser do próprio tempo, uma diferença antes de tudo estrutural-qualitativa, brevemente, uma mutabilidade objetiva também na sucessão.«[646] Que Bloch, com isso — em que pesem seus veementes protestos — simplesmente projete na história o tempo subjetivo-experimentado e com isso lhe atribua uma, altamente contemporânea, pseudo objetividade, é sem mais evidente para aqueles que tenham experimentado as tendências similares — ainda que não tão embelezadas neopositivisticamente como »cientificamente modernas« — em Bergson, Heidegger e Klages. Naturalmente Bloch não deve com isso simplesmente ser incluído nessa série, mesmo se um seguidor de Heidegger certa vez tenha espirituosamente apontado o parentesco da »esperança« de Bloch como »existencial« com a »preocupação« de Heidegger. Todavia, como esse exemplo selecionado serviu apenas como uma ilustração da distância da realidade, em sentido ontológico, para a qual tem servido a filosofia contemporânea, não é necessária sequer uma breve consideração das concepções como um todo de Bloch.

646 {10} Bloch: Differenzierung im Begriff Fortschritt, Berlin 1956, p.32. {Nota da tradução} Duayer (p.114) introduz aqui uma quebra de parágrafo que não pode ser encontrada nem no manuscrito (p.104), nem em Scarponi (p.95), nem em Benseler.

In ganz groben und allgemeinen Zügen zeigt sich hier, wie die gegenwärtige Philosophie in einer neuen, gesteigerten Weise die Festigung des religiösen Bedürfnisses zu fördern, ihm ein intellektuell gutes Gewissen zu geben trachtet. Wenn man das spezifisch Neue dabei zu erfassen versucht, so stößt man immer auf die erkenntnistheoretische (letzten Endes immer neopositivistische) Auslegung der neuen Ergebnisse der Naturwissenschaft. Während früher auch im 19. Jahrhundert die Natur wissenschaft als der Hauptfeind des religiösen Bedürfnisses betrachtet wurde, er scheint sie jetzt, wie wir es an einigen herausgegriffenen Beispielen zeigen konnten, als ein Hauptverbündeter; wir haben ebenfalls gesehen, daß hier — bewußt oder unbewußt — stets die neopositivistische Erkenntnistheorie die Vermittlungsrolle spielt. Diese Versuche, jedweden ontologischen Charakter der Naturerkenntnisse zu zerstören und das Verblassen, ja oft das weitgehende zuweilen völlige Verdunsten der religiösen Ontologie kommen sich gegenseitig entgegen. Wir haben bisher diesen Annäherungsprozeß von der Seite der Philosophie an einigen Beispielen aufgezeigt. Wir müssen dies jetzt ebenso auch von der anderen Seite ausgehend ergänzen. Das Bild ist naturgemäß viel widerspruchsvoller. Solange es sich um Outsider innerhalb einer religiösen Gesellschaft oder nur in einer Religiosität überhaupt handelt, ist das Finden einer gemeinsamen Sprache viel leichter, als im Bereich der offiziellen Kirchen, es genügt an Teilhard de Chardin zu verweisen, oder auf Friedrich Heer, der die »devotio moderna« der Zeit zwischen Renaissance und Reformationskrise zu erneuern sucht. Es ist heute nicht leicht, das Gewicht solcher Stimmen richtig einzuschätzen. Ihr Einfluß auf die offizielle kirchliche Ideologie ist offenbar sehr gering: andererseits sprechen sie sehr vieles offen — und darum bestimmte Kreise der irgendwie religiös orientierten Intelligenz stark beeinflussend — aus, was in der offiziellen kirchlichen Ideologie nur als ein bestimmter Druck von innen und außen empfunden wird, den man aber theologisch zumeist ignoriert oder ablehnt. Daß aber dieser Druck vorhanden ist, daß man, wenn auch noch so diplomatisch abgewogen zu ihm Stellung nehmen muß, kann heute kaum mehr bestritten werden. Die bloße Tatsache der ökumenischen Bewegung zeigt, daß weite Kreise des Christentums die historischen Kirchenspaltungen als veraltet und überlebt ansehen und in der neuen Weltlage einer Vereinigung aller Christen oder sogar aller Gläubigen gegen den Unglauben zustreben. Ohne zu den Schwierigkeiten einer solchen Bewegung Stellung nehmen zu wollen, kann vom Standpunkt unseres Problems nur bemerkt werden, wenn jene Dogmen, die die Kirchenspaltungen hervorgerufen haben, heute, wenigstens perspektivisch als überwindbar erscheinen, so hat das zur Voraussetzung, daß jene als ontologisch aufgefaßten Tatsachen, die in diesen Dogmen ihren theoretischen Ausdruck fanden, verblassen oder zu verblassen beginnen.

Em traços muito gerais e grosseiros, mostra-se aqui como a filosofia contemporânea promove um novo, mais vigoroso, modo de intensificação da necessidade religiosa, esforçando-se para dar-lhe uma boa consciência intelectual. Ao se tentar apreender, disso, o especificamente novo, depara-se sempre com a interpretação gnosiológica (por último, sempre positivista) dos novos resultados das ciências naturais. Enquanto anteriormente, ainda no século 19, a ciência natural era considerada o principal inimigo da necessidade religiosa, aparece agora como sua principal aliada; vimos, igualmente, como pudemos mostrar em alguns exemplos escolhidos, que sempre aqui — consciente ou inconscientemente — desempenha a gnosiologia neopositivista o papel de mediação. Essas tentativas de destruir todo caráter ontológico do conhecimento da natureza e o desvanecer, com frequência muito amplo até o completo evaporar, da ontologia religiosa, vêm mutuamente ao encontro. Até aqui mostramos, em alguns exemplos, esse processo de aproximação pelo lado da filosofia. Devemos agora completá-lo partindo igualmente do outro lado. O quadro é, naturalmente, mais pleno de contradição. Enquanto para um *outsider* no interior de uma sociedade religiosa ou apenas de uma religiosidade em geral, o encontrar uma linguagem comum é mais fácil do que na esfera da igreja oficial, basta remeter a Teilhard de Chardin ou a Friedrich Herr, que tentou renovar a »*devotio moderna*« da época entre o Renascimento e a crise da Reforma. Não é fácil hoje estimar corretamente o peso de tais vozes. Sua influência sobre a ideologia da igreja oficial é evidentemente muito pequena: por outro lado, expressam com frequência muito abertamente — e, por isso, influenciando fortemente determinados círculos da *intelligentisia* de algum modo religiosamente orientados — o que na ideologia oficial da igreja apenas é sentido como uma determinada pressão do interior ou externa, mas que é na maior parte das vezes teologicamente ignorada ou rejeitada. Contudo, dificilmente se pode hoje contestar, todavia, que essa pressão existe e que tem-se de tomar uma posição frente a ela, mesmo que diplomaticamente equilibrada. O mero fato do movimento ecumênico mostra que amplos círculos do cristianismo veem como ultrapassados e antiquados os cismas históricos e, na nova situação mundial, visam uma unificação de todos os cristãos ou, mesmo, de todos os crentes contra a descrença. Sem querer tomar posição acerca das dificuldades de um tal movimento, podemos apenas comentar do ponto de vista do nosso problema que, quando aqueles dogmas que causaram os cismas parecem, hoje, ao menos em perspectiva, ultrapassáveis, tem-se, desse modo, por pressuposto, que aqueles fatos concebidos como ontológicos, que encontraram naqueles dogmas sua expressão teórica, esvaneceram ou começaram a esvanecer.

Das entscheidend wichtige Problem der praktischen Stellungnahme zu diesen ontologischen Glaubenskomplexen können wir unserem Programm gemäß nicht behandeln, obwohl gerade religiös diese Zusammenhänge von religiöser Theorie und Praxis von größter Wichtigkeit sind. Man denke bloß an die heute oft aufgeworfene Frage, daß für die Kirchen die Konstantinische Periode vorbei sei; die dadurch aufgezwungenen neuen ontologischen Positionen folgen direkt aus der Veränderung der Beziehung der Kirche zum Staat und dadurch vermittelt zum gesamten Leben in der Welt; die ontologischen Thesen entspringen größtenteils aus theoretischen Begründungen praktischer Dilemmen. Und das ist die Lage in vielen akuten Krisenfällen. Diese Feststellungen haben für uns jetzt nur insofern Interesse, als auch in den politisch-moralischen Betrachtungen das Verblassen der alten religiösen Ontologie eine gewaltige Rolle spielt. Daß nach vielen solchen Autoren, die Religion ihren praktischen Einfluß auf die Lebensführung der Menschen verliert, ist für die von uns untersuchte Frage zugleich Voraussetzung und Folge. Wir führen zur Illustration dieser Lage eine Betrachtung Friedrich Heers an, die darum bezeichnend ist, weil seine Reformbestrebungen immer im Rahmen des Katholizismus bleiben wollen, so selbständig er auch das, was er an ihm für wesentlich hält, formulieren mag. Heer sagt: »Schweigend, ohne Worte sind Millionen Menschen in Europa aus dem Christentum und aus der Kirche ausgezogen. Sie haben das Christentum abgelegt wie ein unpassendes Kleid, sie haben die Kirche verlassen wie eine Ruine, wie ein Grabmal, wie einen Friedhof, den man wohl noch gelegentlich besucht, zu ganz besonderen Anlässen, in dem man jedoch nicht wohnt, lebt.«[647] Die für uns leider unvermeidliche Beschränkung der Analyse auf das rein Ontologische ergibt also hier eine große Verengung, eine Verschiebung der Perspektiven, indem wir Konstellationen, die als Ergebnisse solcher sehr komplizierten gesellschaftlichen Prozesse entstehen, einfach als Gegebenheiten zu behandeln gezwungen sind. Freilich erscheint auch die Tendenz zum Verblassen der religiös-ontologischen Setzungen in ähnlicher Weise, und zwar als paralleler Ablauf wie die von uns in der Philosophie geschilderte.

Das ist sehr deutlich bei Teilhard de Chardin sichtbar. Schon die Tatsache, daß er in den einleitenden Worten ablehnt, eine metaphysische und noch weniger eine theologische Abhandlung geschrieben zu haben, daß er sein Werk »einzig und allein als naturwissenschaftliche Arbeit« betrachtet, die nichts als das Phänomen, aber auch das ganze Phänomen schildern will, charakterisiert seine Einstellung.[648] Natürlich wird kein ernsthafter Naturforscher die Ergebnisse dieses Werks

647 {11} Daim-Heer-Knoll: Kirche und Zukunft, Wien 1963, S. 44.
648 {12} P. Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, München 1959, S. 1.

O problema decisivamente importante da tomada de posição prática ante esses complexos de crenças ontológicos não pode ser tratado segundo nosso programa, ainda que, justamente religiosamente, seja de grande importância essa conexão da teoria e da prática religiosas. Pense-se na questão com frequência hoje levantada de que para a igreja terminou o período constantiniano; as novas posições ontológicas que se impuseram desse modo decorrem diretamente das alterações da relação da igreja com o Estado e, por esse meio, com a vida como um todo no mundo; as teses ontológicas surgem na maior parte da justificação teórica dos dilemas práticos. E essa é a situação em muitos casos de crise aguda. Estas constatações têm interesse para nós apenas na medida em que o esvanecer da velha ontologia religiosa desempenha um enorme papel nas considerações moral-políticas. Que, segundo muitos desses autores, a religião perde sua influência prática no modo de vida dos seres humanos, é ao mesmo tempo pressuposto e consequência para as questões por nós investigadas. Como ilustração dessa situação, citamos uma consideração de Friedrich Heer, que é indicativa de por que seus esforços reformadores sempre querem permanecer na moldura do catolicismo, por mais independente que, aquilo que contém para ele o essencial, possa ser formulado. Diz Heer: »Calados, sem palavras, milhões de pessoas na Europa se retiraram do cristianismo e da Igreja. Descartaram o cristianismo como uma roupa inadequada, abandonaram a Igreja como uma ruína, um sepulcro, um cemitério que, bem, ainda se visita ocasionalmente, em ocasiões muito especiais, mas no qual não se habita, não se vive.«[649] Para nós, a limitação, desafortunadamente inevitável, da análise ao puramente ontológico resulta, aqui, portanto, em um grande estreitamento, um deslocamento de perspectiva, na medida em que constelações que emergem como resultado de tais processos sociais muito complicados são, forçosamente, tratados simplesmente como dados. Claramente, também a tendência de esvanecimento das posições ontológico-religiosas apresenta-se em modo similar, e mesmo com decurso paralelo, ao por nós descrito na filosofia.

Isto é muito nitidamente visível em Teilhard de Chardin. Já o fato de que, nas palavras iniciais recusa haver escrito tratado metafísico e menos ainda teológico, que considera sua obra »única e exclusivamente como trabalho da ciência da natureza«, que deseja descrever não como o fenômeno, mas mesmo como o fenômeno no seu todo, caracteriza sua abordagem.[650] Naturalmente, nenhum sério pesquisador da natureza aceitará os resultados dessa obra,

649 {11} Daim-Heer-Knoll: Kirche und Zukunft. Europa Verlag, Viena, 1963, p.44. {Nota da tradução} Em Duayer (p.116) há aqui uma quebra de parágrafo não existente nem no manuscrito (p.106), nem em Scarponi (p.97), nem em Benseler.
650 {12} Teilhard de Chardin: O fenômeno humano. Editora Herder, São Paulo, p.1. (com alteração)

akzeptieren, obwohl jeder weiß, daß ihr Verfasser auf seinem Fachgebiet ein anerkannter Gelehrter war, denn — im Gegensatz zur modernen Naturwissenschaft — läßt sich keine einzige seiner Gedankenkonstruktionen experimentell an den Tatsachen verifizieren. Es handelt sich also — gegen den Willen des Verfassers — um eine metaphysische Naturphilosophie, die mit den ausgesprochen theologischen Ansprüchen einer neuen religiösen Ontologie auftritt, woran ihre Ablehnung durch die offizielle Kirche nichts ändert. Das eigentliche und interessante Problem beginnt erst hier: wie konnte bei einem ernsthaften Gelehrten eine solche Selbsttäuschung entstehen? Und weiter: warum wird dieses Werk von einem beträchtlichen Teil der maßgebenden Intelligenz mit Interesse, Zuneigung, ja auch mit Begeisterung aufgenommen, und zwar eben von einer Intelligenz, die sehr geneigt ist, in anderen Fällen, sich sofort über Dogmatismus zu empören? Es wäre allzu vereinfacht, in dieser Naturphilosophie einfach eine — romantisch-metaphysische — Konstruktion zu erblicken, denn eine Konvergenz zu einer solchen zeigt sich nur in den allerletzten Konsequenzen. Die Naturphilosophie am Anfang des 19. Jahrhunderts ging von jener Erschütterung aus, die die Entwicklung der Naturwissenschaften am ontologischen Bild der Natur des 18. Jahrhunderts vollbrachte. Die idealistische Dialektik sollte die neuen Probleme einer nicht mehr rein mechanistisch erfaßbaren Welt gedanklich bewältigen, einer Welt, in der die beginnende Erforschung der chemischen und biologischen Zusammenhänge ganz neuartige Aufgaben stellt, die in ihrer Gesamtheit darauf zielen, die Kategorie der Entwicklung in den Mittelpunkt der Ontologie zu rücken. Es ist nicht hier der Ort, die Errungenschaften im einzelnen und das Scheitern im ganzen dieser Naturphilosophie zu untersuchen, es genügt darauf hinzuweisen, daß darin Anläufe zu einer aus der Wirklichkeit selbst gewonnenen Ontologie wirksam waren, oft auch in den gescheiterten Tendenzen.

Die Lage der Naturphilosophie Teilhard de Chardins ist eine völlig entgegengesetzte. Methodologisch geht er — bewußt oder unbewußt — vom Neopositivismus aus, das heißt, er erfindet Manipulationskategorien für ein gedankliches Arrangement der Tatsachen, die formal-logisch widerspruchslos scheinen, vielleicht sogar sind, deren Kombination einen ebenfalls formallogischen widerspruchslosen Zusammenhang ergeben soll, aus deren Gesamtheit dann eine Ontologie entstehen soll, die die christliche mit einer aus der modernen Betrachtung gewonnenen vereinigt. Wir führen nur zur Illustration der Methode einen fundierenden Gedankengang an: »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

apesar de ser por todos conhecido seu autor como um erudito em seu campo, pois — em oposição à moderna ciência da natureza — nem sequer uma de suas construções intelectuais se deixa verificar experimentalmente nos fatos. Trata-se, portanto, — contra o desejo do autor — de uma filosofia natural metafísica que se apresenta com a resoluta demanda teológica de uma nova ontologia religiosa, o que em nada altera sua desaprovação pela igreja oficial. O verdadeiro e interessante problema inicia-se apenas aqui: como pôde em um erudito sério surgir uma tal autoilusão? E, mais: por que essa obra foi acolhida por uma parte considerável da *intelligentsia* competente com interesse, simpatia e até mesmo com entusiasmo, e até mesmo por uma *intelligentsia* que é muito inclinada, em outros casos, a prontamente se enfurecer contra o dogmatismo? Seria por demais simplista enxergar nessa filosofia da natureza simplesmente uma — metafísico-romântica — construção, pois uma tal convergência mostra-se apenas nas consequências as mais últimas. A filosofia da natureza no início do século 19 partiu daquele choque levado a cabo pelo desenvolvimento das ciências na natureza na imagem ontológica da natureza do século 18. A dialética idealista deveria dar intelectualmente conta dos novos problemas de um mundo não mais apreensível puramente mecanicisticamente, um mundo em que as investigações iniciais das conexões químicas e biológicas colocavam tarefas de todo novas, que na sua totalidade (*Gesamtheit*) visavam mover a categoria do desenvolvimento ao centro da ontologia. Não é este o local para examinar as realizações no singular e o fracasso no todo dessa filosofia da natureza; é suficiente indicar que nesse decurso obtiveram-se, a partir da própria realidade, ontologias que eram operantes com frequência mesmo nas tendências fracassadas.

A situação da filosofia da natureza de Teilhard de Chardin é completamente oposta. Metodologicamente ele parte — consciente ou inconscientemente — do neopositivismo, quer dizer, ele inventa categorias manipulatórias para um arranjo intelectual dos fatos que parecem lógico-formalmente sem contradição, e talvez até o sejam, cuja combinação deve resultar em uma conexão do mesmo modo lógico-formal sem contradições de cuja totalidade (*Gesamtheit*) deve então surgir uma ontologia que unifique o cristão com uma [ontologia] obtida a partir de uma consideração moderna. Citamos apenas para uma ilustração do método uma linha de pensamento fundante: »Essencialmente, assim a admitiremos, qualquer energia é de natureza psíquica. Mas, em cada partícula elementar, esta energia fundamental divide-se em duas componentes distintas: uma *energia tangencial*, que torna o elemento solidário

Universum derselben Ordnung angehören (das heißt, dasselbe Maß von Zusam mengesetztheit und »Zentriertheit« besitzen), und eine *radiale Energie*, die es in der Richtung nach einem immer komplexeren und zentrierteren Zustand vorwärts zieht.«[651] Selbstverständlich wird dazu die vierdimensionale »Welt« der Relativitätstheorie herangezogen, als das einzige Mittel »um die Verteilung der materiellen und lebenden Substanzen um uns begreiflich zu machen«.[652] So entsteht eine neue Naturphilosophie, aus der wir hier nur zwei entscheidende Momente anführen. Erstens ist ihr Ziel, die Zentralstelle des menschlichen Kosmos, also das Fundament des christlichen Weltbilds »naturwissenschaftlich« zu retten. Das kann nicht in der alten, vorkopernikanischen Weise geschehen: »Der Mensch ist nicht, wie er so lange geglaubt hat, fester Weltmittelpunkt, sondern Achse und Spitze der Entwicklung — und das ist viel schöner.«[653] Zweitens gipfelt diese ganze Entwicklung in dem »Punkt Omega«, wodurch wieder »naturwissenschaftlich« auch das Christentum und Christus selbst in die neue Kosmologie eingebaut wird.[654] Teilhard de Chardin übernimmt aus dem Neopositivismus die semantische Manipulierbarkeit der Begriffe, aus der Phänomenologie und aus dem Existentialismus die subjektive Willkür der Wesensschau, aus dem Christentum gewisse, die »Schau« regulierende Inhalte, die aber bei ihm zumindest so abstrakt entleert, so beliebig auslegbar sind, wie das Sein Heideggers. So entsteht ein Gebilde, das weder wissenschaftlich noch christlich ist, das aber auf viele als ein auf moderne Naturwissenschaft begründetes Christentum wirkt, denn der Verlust des Wirklichkeitssinns in unseren Tagen wirkt sich auf allen Gebieten aus, setzt die ontologischen Ansprüche und Kontrolle überall herab und ermöglicht dadurch so geartete »Synthesen«.

Ähnliche Tendenzen, eine ähnliche Gedankenstruktur ließe sich bei den meisten nicht professionellen theologischen Schriftstellern unserer Zeit von Martin Buber bis Simone Weil, von Mauriac bis Reinhold Schneider, bei all ihrer individuellen Unterscheidungen voneinander, nachweisen. Wir werden hier keine dieser Theorien behandeln, obwohl einzelne ihrer Gedankengänge sehr geeignet scheinen, das von uns entworfene Bild vom allgemeinen Verblassen der religiösen Ontologie und vom Ersatz ihrer religiös-postulierten Objektivität durch subjektivistische Methoden, die sehr in der Nähe der Wesensschau mit ihrer ganzen Problematik liegen, zu ergänzen und zu bestätigen. Wir tun es, wie schon früher gesagt, nicht,

651 {13} Ebd., S. 40.
652 {14} Ebd., S. 61.
653 {15} Ebd., S. 9.
654 {16} Ebd., S. 287-288.

de todos os elementos da mesma ordem (isto é, da mesma complexidade e da mesma centreidade) 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.«[655] Obviamente recorre-se com isso ao »mundo« quadridimensional da teoria da relatividade como o único meio »para explicar a distribuição das substâncias materiais e vivas que nos cercam«.[656] Emerge assim uma nova filosofia da natureza, da qual aqui mencionaremos apenas dois momentos decisivos. O primeiro é sua finalidade de resgatar »científico-naturalmente« o lugar central do cosmos humano, portanto, o fundamento da imagem de mundo cristã. Isso não pode ocorrer ao modo antigo, pré-copernicano: »O ser humano não é, como se acreditou por tanto tempo, o ponto central fixo do mundo, mas eixo e ponto culminante da evolução - e isso é muito mais belo.«[657] O segundo é que culmina todo esse desenvolvimento no »Ponto ômega«, pelo qual, novamente, também »científico-naturalmente«, o cristianismo e o próprio Cristo são inseridos na nova cosmologia.[658] Teilhard de Chardin toma do neopositivismo a manipulabilidade semântica do conceito, da fenomenologia e do existencialismo o arbítrio subjetivo da intuição de essências, do cristianismo certos conteúdos reguladores da »intuição«, que, nele, contudo, são ao menos tão abstratamente vazios, tão arbitrariamente interpretáveis, como o ser de Heidegger. Desse modo emerge uma criação que não é nem científica nem cristã, mas que para muitos opera como um cristianismo fundado na moderna ciência da natureza, já que a perda do sentido de realidade em nossos dias afeta todas as esferas, rebaixa as demandas e controles ontológicos e, desta maneira, possibilita tais »sínteses«.

Tendências similares, uma estrutura de pensamento similar deixa-se mostrar na maioria dos autores teológicos não profissionais de nossa época, de Martin Buber até Simone Weil, de Mauriac até Reinhold Schneider, apesar de todas as suas mútuas diferenças individuais. Não trataremos aqui de nenhuma dessas teorias, embora algumas de suas linhas de pensamento pareçam muito adequadas a suplementar e confirmar o quadro por nós delineado do esvanecimento geral da ontologia religiosa e da substituição da sua objetividade postulada religiosamente por métodos subjetivistas, que se situam muito próximos da intuição de essências, com toda a sua problemática. Não o faremos, como já dissemos antes, porque suas

655 {13 Teilhard de Chardin: O fenômeno humano. Editora Herder, São Paulo, p.46 (com alteração). {Nota da tradução} Duayer (p.118) insere aqui uma quebra de parágrafo inexistente tanto em Scarponi (p.98), quanto no manuscrito (p.108) e em Benseler.
656 {14] Teilhard de Chardin: O fenômeno humano. Editora Herder, São Paulo, p.69 (com alteração).
657 {15} Teilhard de Chardin: O fenômeno humano. Editora Herder, São Paulo, p.11 (com alteração).
658 {16} Teilhard de Chardin: O fenômeno humano. Editora Herder, São Paulo, p.295 s.

weil ihre Fragestellungen primär von der Ethik und nicht von der Ontologie aus bedingt sind. Wenn wir uns nun einigen bekannten Vertretern der Theologie selbst zuwenden, so haben wir noch weniger als früher die Absicht, mehr als einige charakteristische Ausblicke zu geben, wieder nur auf das uns hier allein beschäftigende Problem konzentriert, wieder nicht um die rein offiziellen Richtungen bekümmert, sondern um die, die für die modernen Anregungen eine echte Empfänglichkeit haben, ohne in Konfliktsfällen immer auf die offiziellen Stellungnahmen der Kirchen selbst entscheidende Rücksicht zu nehmen.

Dabei fällt es auf den ersten Blick auf, daß die Lage der katholischen Kirche dem Neopositivismus gegenüber weitaus einfacher und unproblematischer ist. Auch offizielle Verkündigungen verraten ein Interesse und eine gewisse Sympathie mit der neopositivistischen Auflösung der Methode und der Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft. Kein Wunder daher, daß ein so aufgeschlossener und universell interessierter Thomist, wie Maritain bei Zustimmung zu diesen Interpretationen direkt und schlechthin bejahend auf das Zentralproblem losgeht. Er sagt über die Haupttendenz der modernen Naturwissenschaft, die er stillschweigend mit dem Neopositivismus identifiziert: »Sie kann aber in dieser Richtung nicht fortschreiten, ohne weit vollständiger als die klassische Physik auf jeden ontologischen Anspruch zu verzichten...«[659] Die Bedeutung dieser offenen Sympathieerklärung mit den Anschauungen des Carnap-Kreises, der hier nicht erwähnt, aber mit der ganzen modernen Physik stillschweigend gleichgesetzt wird, tritt erst ins volle Licht in dem theologischen Teil seines Werks, wo er, in einer höflichen Terminologie, die alte Lehre von der Philosophie als »ancilla theologiae« erneuert und dieser allein, als der Vermittlerin der göttlichen Offenbarung, eine Kompetenz in ontologischen Fragen zuspricht.[660] Es ist ohne weiteres evident, daß die unbedingte Suprematie der religiösen Ontologie sich gedanklich viel leichter durchsetzen kann, wenn die für die Naturwissenschaft als kompetent betrachtete Philosophie von sich aus, freiwillig auf jede ontologische Fragestellung verzichtet, als wenn der religiös-theologischen Ontologie eine aus der wissenschaftlichen Betrachtung philosophisch gewonnene Ontologie gegenüberstehen würde.

Weitaus komplizierter ist die Lage der protestantischen Theologie, wo die dem Neopositivismus so glatt einverleibende Tradition des Thomismus fehlt. Damit wird die Verteidigung der christlich-religiösen, der biblischen Ontologie viel schwerer. Karl Barth, der von seinen Jugendeindrücken der Kierkegaardschen Philosophie anfangs eine starke Neigung hatte, die irdische Wirklichkeit gegen-

659 {17} J. Maritain: Distinguer pour unir ou les degr'es du savoir, Paris 1932, S. 306.
660 {18} Ebd., S. 500 ff.

colocações de questão são primariamente condicionadas pela ética, não pela ontologia. Ao agora nos voltarmos a alguns conhecidos representantes da própria teologia, não menos do que antes temos a intenção de oferecer tão somente algumas perspectivas características, concentrando-nos aqui novamente apenas no problema que exclusivamente nos ocupa, novamente não preocupados com as linhas de pensamento puramente oficiais, mas com as que têm uma autêntica receptividade para os impulsos modernos sem, em casos de conflitos, tomar em consideração decisiva a tomada de posição oficial da igreja enquanto tal.

Com isso, é conspícuo ao primeiro olhar que a situação da Igreja católica ante o neopositivismo é amplamente mais simples e aproblemática. Mesmo os pronunciamentos oficiais traem um interesse e uma certa simpatia com a dissolução neopositivista do método e dos resultados na moderna ciência da natureza. Nenhuma maravilha, portanto, que um tomista tão aberto e universalmente interessado como Maritain, pela concordância com essas interpretações, dirija-se direta e aprovadoramente ao problema central. Ele diz, sobre a tendência principal da moderna ciência da natureza, que tacitamente identifica com o neopositivismo: »Mas ela não pode avançar nessa direção sem renunciar, ainda mais completamente do que a física clássica, a toda pretensão ontológica (...).«[661] O significado dessa aberta declaração de simpatia para com as concepções do círculo de Carnap, que ele não menciona mas identifica tacitamente com toda a física moderna, apenas se esclarece plenamente na parte teológica de sua obra onde ele, em uma terminologia polida, renova a velha doutrina da filosofia enquanto »*ancilla theologiae*« e a esta, exclusivamente, como mediadora da revelação divina, atribui a competência em questões ontológicas.[662] É sem mais evidente que a incondicional supremacia da ontologia religiosa pode se impor mais facilmente se filosofia considerada como competente para a ciência da natureza renunciar, voluntariamente, à toda colocação da questão ontológica, do que se a ontologia teológico-religiosa for confrontada com uma ontologia filosoficamente obtida de uma consideração científica.

Ainda mais complicada é a situação da teologia protestante, que carece da tradição tomista assimilada tão sem atritos ao neopositivismo. Com isso, a defesa da ontologia religioso-cristã, bíblica, torna-se muito mais difícil. Karl Barth, que de suas impressões juvenis da filosofia kierkegaardiana tinha no início uma forte inclinação para negligenciar a realidade terrena

661 {17} Maritain: Distinguer pour unir ou les degrés du savoir. Desclèe De Brouwer, Paris, 1932, p.306.
662 {18} Maritain: Distinguer pour unir ou les degrés du savoir. Desclèe De Brouwer, Paris, 1932, p.500 s.

über der rein spirituell-transzendenten von Gott (und später der moralisch spirituellen Beziehung Gottes zum Menschen) zu vernachlässigen, faßt in seiner populären Dogmatik die Frage so zusammen, daß es für die Religion überhaupt kein »Weltbild«, für den Christen überhaupt keine »Weltanschauung« gibt. Das Wesentliche seines Gedankenganges führt er als Kommentar zu dem Ausdruck von Gott als »Schöpfer des Himmels und der Erde« so aus: »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 eiligen 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. Man darf sich als Christ nicht fangen lassen, weder von einem alten, noch von einem jeweils neu auftretenden und zur Herrschaft kommenden Bild dieser Art. Und vor allem darf man die Sache der Kirche nicht solidarisieren mit dieser oder jener *Weltanschauung*. Weltanschauung meint noch etwas Umfassenderes als Weltbild, indem darin eine sozusagen philosophisch-metaphysische Erfassung des Menchen mitklingt. Man hüte sich als Christ, und es hüte sich die Kirche davor, sich auf den Boden irgendeiner Weltanschauung zu stellen! Denn Weltanschauung ist ganz in der Nähe von ›Religion‹. Es ist uns aber durch den entscheidenden Inhalt der Bibel, Jesus Christus, in keiner Weise nahegelegt, daß wir uns eine Weltanschauung zu eigen zu machen hätten. Ein Versuch, von uns aus das Seiende zu verstehen, , den Dingen auf den Grund zu kommen und mit oder ohne Gott zu einer GesamtAnschauung zu kommen, ist ein Unternehmen, von dem wir Christen ein für allemal dispensiert sind. Ich würde darum raten, wenn Ihnen eine solche GesamtAnschauung begegnet, sie in Klammer zu setzen, auch wenn Sie sich *christliche* Weltanschauung nennen sollte!«[663] Im dritten Band seiner Dogmatik präzisiert Barth diese Ausführungen über Theologie und Naturwissenschaft gerade in bezug auf das Problem der Ontologie: »Die Naturwissenschaft hat freien Raum jenseits dessen, was die Theologie als Werk des Schöpfers zu beschreiben hat. Und die Theologie darf und muß sich da frei bewegen, wo eine Naturwissenschaft, die nur das und nicht eine heidnische Gnosis und Religionslehre ist, ihre gegebene Grenze hat.«[664]

663 {19} K. Barth: Dogmatik im Grundriß, Berlin 1948, S. 62-63.
664 {20} Zitiert Meschkowski, a. a. O., S. 77.

ante a puramente transcendente-espiritual de Deus (e, mais tarde, ante a relação espiritual-moral de Deus com os seres humanos), sumariza a questão em sua dogmática popular, de que para a religião não há nenhuma »imagem do mundo«, para os cristãos não há nenhuma »concepção de mundo«. Leva avante o essencial de sua linha de pensamento como um comentário à expressão de Deus como o »criador do céu e da terra«, assim: »Esses dois conceitos não significam, entretanto, algo equivalente ao que hoje costumamos denominar de *imagem de mundo*, muito embora também se possa dizer que algo da antiga imagem de mundo se reflete neles. Não é o papel da Sagrada Escritura, nem o da fé cristã (...) elaborar ou defender uma ou outra representação precisa do mundo. A fé não é, de maneira nenhuma, ligada a uma certa imagem do universo, antiga ou moderna. Numerosas são as teorias cosmológicas que se encontram no seu caminho, no curso dos séculos (...). 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. Enquanto cristãos, nós não saberíamos aceitar deixar-nos alienar por uma teoria desse gênero, não importa qual, seja antiga ou, ao contrário, que tenha todos os atrativos da novidade. Sobretudo, não temos o direito de ligar a causa da Igreja a uma ou outra *concepção do mundo.* Uma concepção do mundo implica algo mais do que uma simples imagem do mundo, no sentido em que ela subentenda uma certa interpretação filosófica e metafísica do homem. Oxalá a Igreja e os cristãos não queiram se deixar levar por esse terreno de qualquer concepção de mundo! Pois a concepção de mundo é de todo próxima à da ›religião‹. A Bíblia, no que ela tem de decisivo, o Evangelho de Jesus Cristo, não nos diz, em nenhum lugar que temos de adotar essa ou aquela concepção de mundo. Toda tentativa de compreender o real a partir de nós mesmos, de buscar chegar ao fundo da realidade para chegar a um sistema de mundo com ou sem Deus, é um empreendimento do qual estamos definitivamente dispensados enquanto cristãos. Se acontecer de vocês encontrarem tal tentativa, mesmo *cristã,* eu os aconselho a colocarem-na, sem hesitar, entre parênteses.«[665] No terceiro tomo de sua Dogmática, Barth especifica estes comentários sobre teologia e ciência natural precisamente em referência ao problema da ontologia: »A ciência da natureza possui espaço livre para ir além daquilo que a teologia deve descrever como obra do Criador. E a teologia pode e deve mover-se livremente onde uma ciência da natureza, que é apenas isso e não gnose ou doutrina religiosa pagã, encontra seus limites dados.«[666]

665 {19} Barth: Esboço de uma dogmática. Ed. Fonte, São Paulo, 2006, p.79 s. com alteração. {Nota da tradução} Duayer (p.121) neste ponto insere uma quebra de parágrafo não existente no manuscrito (p.111), nem em Scarponi (p.101), nem em Benseler.
666 {20}Citado em Meschkowski: Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften. Munique Basileia, 1961, p.77.

Fangen wir mit der letzten Bemerkung an. Wenn Worte einen Sinn haben, so können die Worte »heidnische Gnosis« nur eine Naturwissenschaft meinen, die den Anspruch erhebt, die an sich seiende Wirklichkeit zu erkennen, d. h. vor allem jene, die mit Galilei und Newton einsetzt. Ihre schroffe Ablehnung als heidnische Gnosis ist gute Kierkegaard-Tradition. Dieser hatte die ganze Hegelsche Geschichtsontologie vom Standpunkt seiner auf die ausschließliche und einzig dastehende Historizität Christi orientierten Auffassung als irrelevant und ethisch-religiös irreführend abgelehnt. Freilich mußte eine so radikal allein auf die Beziehung des Individuums zum völlig transzendenten Gott gerichtete Anschauung letzthin in ein Verwerfen der offiziellen Kirche selbst münden. Barth, der die traditionelle christliche Ontologie doch für die Kirche retten will, muß der Kierkegaardschen Annullierung der weltlichen Ontologie eine etwas andere Richtung verleihen. Diese degradierte die klassische Naturwissenschaft, deren Ontologie der christlichen ausschließend gegenübersteht — denn der Gott, der die Weltuhr bloß aufzieht, ist für eine positive Religion unbrauchbar —, konsequenterweise zu einer heidnischen Gnosis.

In der populären Darstellung geht Barth noch weiter, kommt aber damit dem Neopositivismus um einen weiteren Schritt näher. Denn seine Ablehnung richtet sich nunmehr nicht gegen eine bestimmte, naturwissenschaftlich fundierte Ontologie, sondern gegen jedes Weltbild überhaupt; er kann das diesseitige, antireligiöse Weltbild nur dadurch zerstören, daß er auch der Religion das Recht, ein Weltbild zu besitzen, abspricht, und durch diese gedoppelte Negation er kenntnistheoretisch in die unmittelbare Nähe des Neopositivismus kommt. Seine weiteren Ausführungen, die Polemik gegen die Weltanschauung verstärkt diesen Zusammenhang noch mehr. Denn Barth stellt richtig fest, daß die modernen Weltanschauungen ganz nahe zur Religion stehen, ihr auf ähnlichen Wegen Konkurrenz machen. Das führt wieder zum Kampf Kierkegaards gegen Hegel (und die Romantik) zurück. Denn Hegel wollte ja die Religion in sein weltanschaulichdialektisches System einbauen, aus ihr eines seiner Momente machen. Kierkegaard sah darin, mit Recht, ihre Herabsetzung, die Konfiskation ihrer originären Eigenart und Selbständigkeit. Je mehr in der Zwischenzeit das ontologische Bedürfnis — sowohl weltlich wie religiös — verblaßt, desto stärker wird vielfach in der Philosophie eine sogenannte weltanschauliche Tendenz, die, wie Barth dies richtig beurteilt, vor allem auf eine Befriedigung des wirklichkeits- und gehaltlos gewordenen religiösen Bedürfnisses gerichtet ist, die sich einen Religionsersatz zu bieten anmaßt. Will also Barth die Alleinherrschaft der kirchlichen Ontologie retten, so muß er sich der neopositivistischen Abwertung jeder weltlichen, wissenschaftlichen wie philosophischen Ontologie anschließen, damit freilich in Kauf nehmend, daß er zugleich auch die religiöse Ontologie zu entwerten gezwungen ist. Das ist freilich für jemand, der die Kierkegaardtradition früh aufnahm, der Zeitgenosse des Existentialismus

Iniciemos com o último comentário. Se palavras têm um sentido, então as palavras »gnose pagã« apenas podem significar uma ciência da natureza que levanta o pleito de conhecer a realidade em si existente, *i.e.*, antes de tudo aquela que começa com Galileu e Newton. Sua brusca recusa como gnose pagã é de boa tradição kierkegaardiana. Este havia rejeitado, como irrelevante e religioso-eticamente desencaminhadora, toda ontologia-histórica hegeliana do ponto de vista de sua visão orientada para a exclusiva e única historicidade de Cristo. Obviamente, uma concepção tão radicalmente direcionada exclusivamente à relação do indivíduo com um Deus tão completamente transcendente por último tinha de conduzir a uma rejeição da própria igreja oficial. Barth, que quer resgatar para a Igreja a ontologia cristã tradicional, tem de conferir à anulação kierkegaardiana da ontologia mundana uma direção algo diferente. Essa degradou a ciência da natureza clássica, cuja ontologia confronta excludentemente a cristã — pois o Deus que meramente dá corda no relógio do mundo é imprestável para uma religião positiva —, de modo consistente a uma gnose pagã.

Em sua exposição popular Barth vai ainda mais longe, com isso chega, todavia, a um passo mais próximo do neopositivismo. Pois sua rejeição agora não é dirigida contra uma ontologia determinada, cientificamente fundada, mas contra toda visão de mundo em geral; ele só pode destruir a visão de mundo antirreligiosa deste mundo negando também à religião o direito de possuir uma visão de mundo e, por meio dessa dupla negação, ele gnosiologicamente se aproxima imediatamente do neopositivismo. Suas exposições ulteriores, a polêmica contra a concepção de mundo, reforçam ainda mais essa conexão. Pois Barth constata corretamente que as modernas concepções de mundo são muito próximas da religião, que fazem a ela concorrência por vias similares. O que reconduz novamente à luta de Kierkegaard contra Hegel (e o romantismo). Pois Hegel queria inserir a religião em seu sistema de concepção dialética de mundo, convertê-la em um de seus momentos. Kierkegaard viu nisso, corretamente, sua redução, o confisco de suas originárias particularidade e independência. Quanto mais, no entretempo, desvanece a necessidade ontológica — tanto mundana quanto religiosa —, quanto mais intensa e variada torna-se na filosofia uma assim denominada tendência à concepção de mundo, a qual, como Barth corretamente avaliou, antes de tudo é dirigida a uma satisfação da necessidade religiosa que se tornou sem realidade e sem conteúdo, que se arroga a se oferecer de uma substituta à religião. Se, portanto, Barth deseja resgatar o domínio isolado da ontologia da igreja, deve aderir à desvalorização neopositivista de toda ontologia mundana, científica bem como filosófica, com isso tendo, obviamente, de aceitar o preço, ao mesmo tempo em que é também forçado, de desvalorizar a ontologia religiosa. Isto, claro que para aqueles que cedo aceitaram a tradição kierkegaardiana e foram contemporâneos do existencialismo,

war, weniger paradox, als es auf den ersten Anblick scheinen möchte. Barth sagt mit Recht, daß das Christentum im Laufe der Zeit »durch mehr als ein Weltbild hindurchgeschritten« ist. Das waren aber Weltbilder, deren theologische Bewältigung nicht ausschließend ihrer diesseitigen gegenüberstand; darum konnte jene oft als Erfüllung und Krönung dieser dargestellt werden. Heute muß alles Irdische ontologisch völlig entwertet werden (was eine hochentwickelte und genau funktionierende Manipulation nicht ausschließt, im Gegenteil erfordert), damit das Transzendente in einer Form erfaßbar werde, die zwar Offenbarung genannt wird, in Wirklichkeit jedoch eine höchst subjektive und abstrakte Wesensschau bleibt.

Der streng systematische Aufbau Barths verdeckt — wenigstens auf der Oberfläche — diesen Widerspruch (die widerspruchsvolle Zusammengehörigkeit von Neopositivismus und Existentialismus). Bei jedem echten Konkretisierungsversuch kommt aber dieser Widerspruch jeweils von einer neuen Seite zum Vorschein, so z. B. in jener Debatte über Entmythologisierung, deren einzelne Momente für uns schon darum interessant sind, weil Diskussionspartner wie Jaspers und Bultmann, wenn auch in verschiedener Hinsicht, beide auf dem Boden des Existentialismus stehen. Der Gegenstand des Streits ist letzten Endes, wie weit es noch wirkliche, konkrete und doch lebendig gebliebene Inhalte in der biblischen Überlieferung gibt, oder ob dieser ganze Lebenskomplex bereits nichts mehr ist, als eine von ihren gesellschaftlichen Voraussetzungen und Folgen zusammengehaltene Summe zur Erfüllung rein individueller religiöser Bedürfnisse. Obwohl er ganz gewiß diese Bezeichnung ablehnen würde, rechnen wir die Stellungnahme von Jaspers zu den Bejahungen der zweiten Lösung der Alternative. Er nimmt, womöglich noch radikaler als der Durchschnitt der Neopositivisten gegen den »Wissenschaftsaberglauben«, d. h. gegen eine Auffassung Stellung, die meint, wissenschaftliche Wahrheiten könnten auf etwas ontologisch Relevantes bezogen sein und darüber etwas aussagen, insbesondere gegen jede Philosophie, die sich anmaßt, mit Hilfe der Wissenschaft diesen ontologischen Seinsbereich erfassen zu können. In seinem Buch über Offenbarung führt das Jaspers so aus: »Ein wissenschaftliches Weltbild gibt es nicht. Zum erstenmal in der Geschichte haben wir heute durch die Wissenschaften selten völlige Klarheit darüber. Früher waren Weltbilder, die das Denken ganzer Zeitalter beherrschen konnten, wundersame Chiffren, 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 Chiffre für Existenz, sondern einer mechanischen und dynamischen Apparatur für den Verstand.«[667]

667 {21} K. Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, S. 431.

é menos paradoxal do que pode parecer à primeira vista. Barth diz, com razão, que o cristianismo no curso do tempo »procedeu através de mais de uma imagem de mundo.« Estas eram, todavia, imagens de mundo cujo domínio teológico não se contrapunha excludentemente ao seu domínio mundano; por isso podiam todas com frequência ser descritas como cumprimento e coroamento daquele. Hoje, todo o mundano tem de ser completamente desvalorizado (o que não exclui, pelo contrário, requer, uma manipulação altamente desenvolvida e que funcione precisamente) para que, com isso, a transcendência converta-se em uma forma compreensível que, designada como revelação, permaneça, contudo, em realidade, uma intuição de essências altamente subjetiva e abstrata.

A construção rigorosamente sistemática de Barth oculta — ao menos na superfície — essa contradição (a conexidade plena de contradição entre neopositivismo e existencialismo). Contudo, em cada autêntica tentativa de concretização, esta contradição, por um novo aspecto, vem sempre a primeiro plano, p. ex., naquele debate sobre a desmitologização, cujos momentos isolados são para nós já interessantes porque os participantes da discussão, como Jaspers e Bultmann, ainda que em modos distintos, estão ambos no solo do existencialismo. O objeto da disputa é, por último, quão amplamente há conteúdos reais, concretos e portanto que permanecem vivos na tradição bíblica ou, se esse complexo de vida como um todo já nada mais é do que uma suma, mantida coesa pelos seus pressupostos e consequências sociais, para a satisfação de necessidades religiosas puramente individuais. Ainda que ele, certamente, recusaria essa denominação, contabilizamos a tomada de posição de Jaspers entre os que aprovam a segunda solução da alternativa. Ele toma posição, possivelmente mais radical que a média dos neopositivistas, contra a »superstição científica«, *i.e.*, contra uma visão que pensa que as verdades científicas podem ser referenciadas a algo ontologicamente relevante e expressar algo acerca disso, em particular contra toda filosofia que arroga poder apreender a esfera ontológica do ser com a ajuda da ciência. Em seu livro sobre a revelação, Jaspers assinala que: »Não existe uma imagem científica do mundo. Pela primeira vez na história, temos hoje, por causa das ciências, rara clareza completa sobre isso. No passado, as imagens de mundo capazes de dominar o pensamento de eras inteiras eram códigos admiráveis que até hoje nos tocam. A assim chamada imagem moderna do mundo, em contrapartida, fundada no tipo de pensamento que está representado em Descartes, resultado de uma filosofia como pseudociência, não tem o caráter de um código para a existência, mas de um aparato mecânico e dinâmico para o entendimento.«[668]

668 {21} Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. R. Pieper & Co Verlag, Munique, 1962, p.431.

Im Vergleich zu ihm hat Bultmann, geradezu einen Wissenschaftsaberglauben oder, um genauer zu sein, er weiß als Theologe, daß er in der Verkündigung der Religion sich massenhaft an Menschen wenden muß, deren Denken, Gefühlsleben und Praxis von diesem »Aberglauben« mehr oder weniger tief beeinflußt wird, an deren Einstellungen er anzuknüpfen hat. Bultmann führt dies in der Polemik mit Jaspers so aus, daß er vom religiösen Anstoß spricht, der »nicht speziell dem *modernen* Menschen, sondern dem Menschen überhaupt (von dem der moderne Mensch nur eine Spezies ist) deutlich gemacht wird. Daher geht mein Versuch der Entmythologisierung allerdings davon aus, die Anstöße hinwegzuräumen, die für den modernen Menschen daraus erwachsen, daß er in einem durch die Wissenschaft bestimmten Weltbild lebt. Solches Verfahren hat sein Ziel nicht darin, dem modernen Menschen beruhigend zu sagen: ›dies und jenes brauchst du nicht mehr zu glauben.‹ Das sagt es freilich auch und kann dadurch in der Tat von einem Gewissensdruck befreien; aber nicht deshalb, weil gezeigt wird, daß das *Quantum* des zu Glaubenden geringer sei, als der moderne Mensch geglaubt hatte, sondern weil gezeigt wird, daß Glauben etwas qualitativ anderes sei als das Akzeptieren eines größeren oder geringeren Quantums von Sätzen«[669] Es ist klar, daß Bultmann bestrebt ist, zwei divergierende Ontologien miteinander zu versöhnen. Er muß dies tun, denn die erkenntnistheoretisch genaue Scheidung der Gebiete, etwa Wissenschaft und Religion, läßt sich im praktischen Alltags leben der Menschen nur schwer durchführen; instinktiv streben diese nach einer Vereinheitlichung, nach einem »Aufeinanderbeziehen« ihrer verschiedenen Vorstellungen über die Wirklichkeit; nur wenn die herrschende Ontologie einen so genau und fundiert scheinenden Dualismus schafft, wie etwa die Kantsche Gegenüberstellung der reinen und der praktischen Vernunft, kann, wie wir es bei Planck gesehen haben, doch eine spontane weltanschauliche Einheit entstehen.

Die Bibel stellt jedoch ihre gläubigen oder glaubensbedürftigen Leser direkt und schroff vor ontologische Fragen, deren In-Einklang-Setzen mit ontologisch anders gearteten oft zu Gewissenskonflikten führen kann. Denn selbst dort, wo die direkten Einwirkungen des Neopositivismus offenkundig sind, kommt es im Leben und in der Philosophie häufig vor, daß Ergebnisse einer antiontologischen Manipulation wieder ins Ontologische rückübersetzt werden. Solche Konflikte will die Entmythologisierung bei der Bibel lösen. Sie tut es, indem Bultmann die Heideggersche ontologische Methode auf die biblischen Inhalte anwendet und mit ihrer Hilfe das »Ewige« der religiösen Inhalte von bloß zeitlich-historischen zu

669 {22} K. Jaspers - R. Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung, München 1954, S. 61.

Em comparação com ele, Bultmann tem de fato uma superstição científica ou, para ser preciso, ele sabe que, como teólogo, na anunciação da religião tem de se voltar para a massa dos seres humanos cujo pensamento, vida emocional e práxis são influenciados mais ou menos profundamente por essas »superstições«, e de cujas atitudes tem de partir. Na polêmica com Jaspers, Bultmann argui, deste modo, que ele fala do impulso religioso que »fica nítido não especialmente para o ser humano *moderno*, mas para a humanidade em geral (da qual o ser humano moderno é apenas uma espécie). Disto parte minha tentativa de desmitologização, todavia visa remover os impulsos que, para o homem moderno, brotam do fato de viver numa imagem de mundo determinada pela ciência. Tal procedimento não tem a finalidade de dizer tranquilizadoramente ao ser humano moderno: ›Você não precisa mais acreditar nisso ou naquilo‹. Naturalmente, também diz isso e, dessa maneira, pode de fato se libertar de um peso na consciência; mas isso ocorre não porque foi mostrado que o *quantum* a se crer é menor do que acreditara o ser humano moderno, mas porque foi demonstrado que a fé é algo qualitativamente diferente do que aceitar um *quantum* maior ou menor de proposições.«[670] É claro que Bultmann se esforça por reconciliar duas ontologias mutuamente divergentes. Tem de fazê-lo porque a exata separação gnosiológica das esferas, por exemplo, ciência e religião, apenas muito dificilmente se deixa impor na vida cotidiana prática dos seres humanos; instintivamente aspiram por uma padronização, por um »relacionar-um-ao-outro« de suas diferentes representações (*Vorstellungen*) sobre a realidade; apenas ao a ontologia dominante criar um dualismo que parece tão preciso e fundado como, por exemplo, a contraposição kantiana da razão pura e da razão prática, pode, como vimos em Planck, emergir uma espontânea unidade na concepção de mundo.

A Bíblia, todavia, coloca direta e bruscamente seus leitores, crentes ou necessitados de crença, ante questões ontológicas cujo colocar-em-sintonia com outras ontologicamente diversas pode conduzir com frequência a conflitos de consciência. Pois, mesmo onde os efeitos diretos do neopositivismo são evidentes, com frequência acontece na vida e na filosofia que os resultados de uma manipulação antiontológica sejam, de novo, retraduzidos em ontológicos671. Tais conflitos são o que a desmitologização da Bíblia quer resolver. O que Bultmann faz na medida em que aplica o método ontológico heideggeriano aos conteúdos bíblicos e, com sua ajuda, tenta distinguir o »eterno« do conteúdo religioso

670 {22} Jaspers e Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung. Piper, Munique, 1954, p.61. {Nota da tradução} Temos aqui, em Duayer (p.124) uma quebra de parágrafo não encontrada nem em Scarponi (p.104), nem no manuscrito (p.115), nem em Benseler.

671 {Nota da tradução} »Ontologische« é uma forma de expressão da língua alemã que não tem correspondente em português. Sem a letra maiúscula, é o adjetivo »ontológico«. A maiúscula a transforma em substantivo, com na expressão »o ontológico« em português. Scarponi (p.105) e Schneider (p.124) optaram, ambos, pela mesma tradução: »in termini ontologici« e »em termos ontológicos« respectivamente.

unterscheiden versucht. Es handelt sich — theologisch gesprochen — darum, was den wirklichen Inhalt der Offenbarung bildet, und was nur geschichtlich bedingte, geschichtlich vergehende Zutat ist.

Der unvoreingenommene Leser der ziemlich heftig einsetzenden Diskussion wird sich vor allem darüber wundern, wie nahe die Bestimmung der Offenbarung von Bultmann zu der Jasperschen steht. Bultmann spricht vom Absolutheitsanspruch der christlichen Offenbarung. Fügt aber hinzu, als Historiker könne er »nur hier oder dort Offenbarungsglauben feststellen, niemals aber Offenbarung. Denn Offenbarung ist Offenbarung nur *in actu* und *pro me*; sie wird nur in der persönlichen Entscheidung als solche verstanden und anerkannt.

Denn ist es auch absurd die Frage zu stellen: ›Woran ist Offenbarung erkennbar? Welches Kriterium der Wahrheit wird für die direkte Offenbarung Gottes angegeben?‹ — sofern solche Frage voraussetzt, daß man sich zuerst der Wahrheit des Anspruchs der Offenbarung vergewissern könnte, ehe man sie als solche anerkennt.« Damit ist für Bultmann das Problem der Kriterien der Offenbarung bestimmt. Er konkretisiert diesen Gedanken weiter: »Gerade das ist ausgeschlossen, wo von Offenbarung in echtem Sinne die Rede ist, und die Niederschlagung der Frage nach Kriterien gehört zu dem Anstoß, den die Offenbarung wesenhaft bietet. Als ob sich Gott vor dem Menschen rechtfertigen müßte!«[672] Daß die Offenbarung diesen Anspruch erhebt, bestreitet auch Jaspers nicht, er bleibt aber dabei, was Bultmann nur als Historiker behauptet: »was immer als Offenbarung gesagt und getan ist, es ist gesagt und getan in weltlicher Gestalt, weltlicher Sprache, menschlichem Tun und menschlichem Auffassen.«[673] Wo ist hier das Streitobjekt? Bultmann und Jaspers beschreiben in sehr ähnlicher Weise das Phänomen selbst. Während aber der Existentialist Jaspers mittels seiner eigenen, liberalen Wesenschau zwar einen Gott überhaupt findet, der notwendig verborgen, für jeden Menschen ein anderer ist (»denn Gott ist so gut des Gegners wie mein Gott«)[674], findet der mit der Heideggerschen Phänomenologie und Ontologie arbeitende Bultmann den Gott der protestantischen Christenheit: daß Phänomenologie und Ontologie von »Sein und Zeit« auf Atheismus ausgerichtet sind, sei nur nebenbei bemerkt. Es erübrigt sich auf weitere Details der Diskussion näher einzugehen. Die Zusammenhänge mit den herrschenden Tendenzen der philosophischen Entwicklung sind bereits sowieso sichtbar geworden, ebenso wie die Tatsache der Konvergenz der theologischen Argumentationen zu dem immer

672 {23} Ebd., S. 69.
673 {24} Ebd., S. 42.
674 {25} Ebd., S. 48.

do meramente histórico-temporal. Trata-se — teleologicamente falando — do que constitui o conteúdo real da revelação e do que é apenas condicionado historicamente, do que é historicamente acessório passageiro.

O leitor imparcial dessa discussão bastante intensa ficará antes de tudo surpreso com quão próxima está a definição de revelação de Bultmann da de Jaspers. Bultmann fala da exigência de absolutidade da revelação cristã. Mas acrescenta que, como historiador, pode »apenas observar aqui ou ali crenças na revelação, jamais, todavia, a revelação. Pois a revelação é revelação apenas *in actu* e *pro me*; apenas é compreendida e reconhecida na decisão pessoal enquanto tal.

Pois é mesmo absurdo colocar a questão: ›Em que é reconhecível a revelação? Qual critério de verdade seria dado para a revelação direta de Deus?‹ — já que tal questão pressupõe que se poderia certificar da verdade do pleito da revelação antes de se a ter reconhecido como tal.«[675] Com isso está definido para Bultmann o problema dos critérios para a revelação. Ele, a seguir, concretiza esse pensamento: »Justamente isto está excluído, onde é falado da revelação no sentido autêntico, e a supressão da pergunta por critérios faz parte do incômodo que a revelação causa por sua própria essência. Como se Deus tivesse de se justificar perante os seres humanos!«[676]. Que a revelação levante esse pleito, também Jaspers não contesta; ele, contudo, permanece apenas naquilo que Bultmann manteve enquanto historiador: »o que sempre é dito e feito para com a revelação é dito e feito em forma mundana, na língua mundana, no fazer humano e na compreensão humana.«[677] Onde está aqui o objeto da disputa? Bultmann e Jaspers descrevem em modo muito similar o fenômeno enquanto tal. Contudo, enquanto o existencialista Jaspers, por meio da sua própria liberal intuição de essências, encontra em geral um Deus por necessidade oculto, que para cada ser humano é um Deus diferente («pois Deus é tanto o do meu inimigo quanto o meu Deus«)[678], Bultmann encontra, trabalhando com a fenomenologia e a ontologia heideggerianas, o Deus da cristandade protestante: que seja apenas de passagem indicado que a fenomenologia e a ontologia de »Ser e Tempo« são alinhadas ao ateísmo. É desnecessário entrar mais de perto em mais detalhes da discussão. A conexão com as tendências dominantes do desenvolvimento filosófico estão, de qualquer modo, já evidentes, assim como o fato da convergência das argumentações teológicas com a necessidade religiosa,

675 {Nota da tradução} No manuscrito (p.115) as aspas estão tais como aqui postas. Contudo, Benseler e Scarpoini (p.105), ambos, colocaram as aspas duplas no lugar das aspas simples, com o que a primeira aspas dupla fica sem o correspondente fechamento. Provavelmente este fato é o que levou Duayer (p.124) a acrescentar as aspas duplas ao final do parágrafo que termina por »é reconhecida como tal.«
676 {23} Jaspers e Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung. Piper, Munique, 1954, p.69.
677 {24} Jaspers e Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung. Piper, Munique, 1954, p.42.
678 {25} Jaspers e Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung. Piper, Munique, 1954, p.48.

inhaltsentleerteren, immer abstrakteren, immer mehr in Einzelsubjekten beharrenden religiösen Bedürfnis im Gegensatz zu den traditionellen, ontologisch bestimmten religiösen Vorstellungen.

Und damit können wir zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren: was seinerzeit der Kardinal Bellarmin von Wissenschaft und Philosophie vor allem der Natur gegenüber forderte, ist heute weitgehend erfüllt. Die Kirche konnte zwar damals Galilei zum Widerruf seiner Anschauungen zwingen, den Siegeszug der auf Diesseitigkeit, wissenschaftlich fundierten Ontologie konnte sie aber doch nicht aufhalten; diese hat die biblisch-christliche total, in nicht wieder herstellbarer Weise zersetzt. Das von uns geschilderte Schwinden des Wirklichkeitssinnes im gesellschaftlichen Alltag der universellen Manipulation hat nach einer jahrhundertelang währenden Entwicklung die Prinzipien des Kardinals Bellarmin zu einem — wahrscheinlich zeitweiligen — aber zur Zeit volleren Sieg geführt, als er für den Zeitgenossen Galileis möglich war: zur Kapitulation der Naturphilosophie vor den Forderungen einer antiontologischen Manipuliertheit. Freilich ist das Gerettete, auch bei den großen Massen jener, die sich zum Glauben bekennen, nicht mehr das alte Wirklichkeitsbild der Kirche, sondern das nackte und abstrakte religiöse Bedürfnis überhaupt manipulierter Subjekte. Aber selbst all diese sehr wesentlichen Änderungen in Betracht gezogen kann man doch sagen: manchmal bewußt, zumeist unbewußt, erfüllt der Neopositivismus (und der ihn ergänzende Existentialismus) heute für die Religion dieselbe Funktion, die im Hochmittelalter Thomas von Aquino erfüllt hat: sie garantieren eine eigene Heilswelt (oder Unheilswelt) des Menchen, deren Erlösungsprinzipien von jeder Naturbeschaffenheit völlig unabhängig sind, die man also mit jedem religiösen Bedürfnis — auch mit dem kirchlichen — widerspruchslos auf einen Nenner bringen kann.

Hinter diesem widerspruchsvollen Ricorso steckt eine weitere Frage, die einen Ausblick auf unser eigentliches Problem, auf die Ontologie des gesellschaftlichen Seins bietet. Das Bestreben Bellarmins richtete sich zwar unmittelbar darauf, den Schauplatz der Heilsentscheidung (die Welt des Menchen, seine Stellung zum Kosmos mitinbegriffen) vor der Entwicklung der Naturerkenntnis ontologisch zu isolieren, von ihr unabhängig zu machen. Hinter dieser Tendenz ist aber notwendig eine konservative im gesellschaftlichen Sinn wirksam. Zur Zeit, als die Parusie als ontologische Perspektive für die Religiosität eine reale Bedeutung hatte, mußte die soziale Beschaffenheit der Menschenwelt als dem Wesen nach irrelevant erscheinen. Nachdem jedoch die Parusie zu einem solchen Bestandteil der Religion wurde, die auf die praktisch aktuellen Probleme keine reale Wirkung mehr ausübt, entstand in steigendem Maße die Aufgabe einer wechselseitigen

sempre mais vazia de conteúdo, sempre mais abstrata, que permanece cada vez mais nos sujeitos singulares — em oposição às representações (*Vorstellungen*) religiosas tradicionais, ontologicamente determinadas.

E com isso podemos retornar ao nosso ponto de partida: aquilo que o Cardeal Belarmino, em sua época, demanda da ciência e da filosofia, antes de tudo ante a natureza, está hoje largamente realizado. Então, a Igreja pôde forçar Galileu a retratar suas concepções, mas não conseguiu, absolutamente, interromper o progresso triunfante da ontologia orientada para a terrenidade, cientificamente fundada, a qual solapou totalmente, de maneira irreparável, a cristã-bíblica. O esvanecimento, por nós descrito, do senso de realidade no cotidiano social da manipulação universal, após um desenvolvimento que perdurou por séculos, levou os princípios do Cardeal Belarmino a uma vitória — provavelmente temporária — mas, para nossa época, mais completa do que era possível na época de Galileu: à capitulação da filosofia da natureza à exigência de manipulabilidade antiontológica. Contudo, o resgatado, mesmo para as grandes massas que confessam alguma crença, não é mais a antiga imagem da realidade da Igreja, mas a necessidade religiosa, nua e abstrata, dos sujeitos manipulados em geral. Mesmo tomando em consideração todas essas mudanças muito essenciais, pode-se ainda dizer: algumas vezes conscientemente, quase sempre inconscientemente, hoje cumpre o neopositivismo (e seu complemento, o existencialismo) para a religião a mesma função que, na Alta Idade Média, cumpriu Tomás de Aquino: garantem um mundo próprio de salvação (ou de danação) do ser humano, cujos princípios de redenção são completamente independentes de toda qualidade da natureza; pode-se, portanto, sem contradições trazê-la a um denominador comum com toda a necessidade religiosa — mesmo as da igreja.

Por trás desse *ricorso* pleno de contradição, está uma questão posterior que oferece uma vista do nosso problema específico, o da ontologia do ser social. O esforço de Belarmino dirigia-se imediatamente para isolar ontologicamente, tornar independente do desenvolvimento do conhecimento da natureza, o cenário da decisão da salvação (o mundo do ser humano, seu lugar no cosmos incluso). Contudo, por trás dessa tendência está, necessariamente, em operação uma tendência conservadora em sentido social. À época em que a parúsia, enquanto perspectiva ontológica, tinha um significado real para a religiosidade, a qualidade social do mundo dos seres humanos tinha de parecer em essência irrelevante. Contudo, após a parúsia tornar-se um tal componente da religião que não mais exerce nenhum efeito real nos problemas práticos atuais, emergiu crescentemente a tarefa de uma recíproca

Anpassung aneinander von civitas dei und civitas terrena. Das ergab — von der Ontologie bis zur Tagespraxis — eine konservative Tendenz in der Hauptlinie der religiösen Entwicklung (die revolutionären Sekten haben von diesem Aspekt aus gesehen kein entscheidendes Gewicht). Diese schließt eine Anpassung an jeweils herrschende Formationen bis zum modernsten Kapitalismus nicht aus, obwohl die generelle Richtung dahin ging, mit dem jeweils Bestehenden so lange wie möglich ein Verhältnis der wechselseitigen Unterstützung zu schaffen. Im Widerstand von Kirche und Religion gegen die neuen ontologischen Weltbilder der Renaissance und ihrer Nachfolger spielte ihr bewußter oder unbewußter Zusammenhang mit gesellschaftlichen Umwälzungen, die ontologisch von Vorstellungen ausgingen, daß die Menschheit ihr irdisches Leben mit irdischen Mitteln selbständig umgestalten könne, eine beträchtliche Rolle.

Der Neopositivismus erfüllt nun die alte Forderung in einer neuen Lage mit neuen Mitteln: er will den Fortschritt auf das rein technisch Manipulierbare beschränken, bei einer Konservierung der der Technik zugrunde liegenden gesellschaftlichen Struktur. Arnold Gehlen, der in anthropologischen Einzeluntersuchungen Bedeutendes geleistet hat, spricht diese Prognose, dieses Programm in höchster Klarheit so aus, daß noch weitere Grundlageveränderungen im gesellschaftlichen System außerordentlich unwahrscheinlich seien. Dementsprechend sei auch ideengeschichtlich nichts wesentlich Neues mehr zu erwarten, die Perspektive sei vielmehr, »daß die Menschheit sich in dem jetzt vorhandenen Umkreis der großen Leitvorstellungen einzurichten hat, natürlich mit der dann noch dazu zu denken den 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, so wie auch auf dem Felde Religion, und sind in allen Fällen endgültig«[679]. Damit — und dies ist nur das soziologische Fazit unserer bisherigen Darlegungen — erhält Kirche und Religion eine Zusage, wie sie seinerzeit der Kardinal Bellarmin zwar letzthin meinend, aber unmöglich als gedanklich artikulierte Forderung aussprechen konnte. Die selbstgefällige Selbstzufriedenheit des Neopositivismus und die von vornherein zur sterilen Ohnmacht

679 {26} A. Gehlen: Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied 1963, S. 322-323.

adaptação mútua da *civitas dei* com a *civitas terrena*. Isso resultou — da ontologia à práxis cotidiana — em uma tendência conservadora na principal linha de desenvolvimento religioso (as seitas revolucionárias, vistas deste aspecto, não têm nenhum peso decisivo). Isso não exclui uma adaptação às formações a cada momento dominantes até o capitalismo moderno, embora fosse a direção geral criar uma relação tanto quanto possível de apoio mútuo com o existente a cada momento. Na resistência da igreja e da Religião contra a nova imagem ontológica de mundo do Renascimento e de seus seguidores, desempenhou um papel considerável sua conexão, consciente ou inconsciente, com os levantes sociais que partiam ontologicamente de representações (*Vorstellungen*) de que a humanidade pode remodelar independentemente sua vida terrena com meios terrenos.

O neopositivismo agora cumpre a antiga exigência em uma nova situação com novos meios: propõe limitar o progresso ao puramente tecnicamente manipulável por uma conservação da estrutura social em que repousa a técnica. Arnold Gehlen, que realizou significativas investigações antropológicas singulares, enunciou esse prognóstico, esse programa com muitíssima claridade, de que seriam extraordinariamente improváveis posteriores alterações de base no sistema social. Correspondentemente, também não mais se esperaria na história das ideias nada de essencialmente novo, a perspectiva seria, antes, »de que a humanidade tem de se ajustar ao círculo das atualmente existentes grandes representações dirigentes (*Leitvorstellungen*), naturalmente com isso ainda pensar a multiplicidade de todas as variações. Assim, é seguro que a humanidade depende dos grandes tipos de doutrinas de salvação há muito tempo formuladas, de tão segura está ela fixa também na sua autoconsciência civilizatória. (...) Eu me exponho, portanto, com a previsão de que a história das ideias está encerrada e que nós chegamos à pós-história. (...) Correspondentemente, a Terra, na mesma época em que é apreensível óptica e informacionalmente, em que não pode mais suceder nenhum resultado de grande importância não notado, é, no mesmo sentido mencionado, sem surpresa. As alternativas são conhecidas, tal como no campo da religião, e são definitivas em todos os casos.«[680] Com isso — e isso é apenas o apanhado sociológico de nossa exposição até aqui — recebem a igreja e a religião uma aceitação que o Cardeal Belarmino, em sua época, ainda que por último assim pensasse, era impossível que pudesse enunciar como uma exigência intelectualmente articulada. A autossatisfação complacente do neopositivismo e a rebelião do existencialismo, condenada

680 {26} Gehlen: Studien zur Anthropologie und Soziologie. Luchterhand Verlag, Neuwied 1963, p.322-323. {Nota da tradução} Neste ponto Duayer (p.127) introduziu uma quebra de parágrafo não encontrada nem em Scarponi (p.108), nem no manuscrito (p.119), nem em Benseler.

verurteilte Auflehnung des Existentialismus münden gleicherweise in einem Leugnen der selbstgeschaffenen Zukunft der Menschheit. Erst im Falle eines vollständigen Sieges dieser Richtungen würden Religion und Kirche wieder zu geistigen Mächten werden, die dem menschlichen Leben Sinn und Ziel zu geben imstande sind. Es ist jedoch die Ironie der in der Geschichte wirksamen Wirklichkeit, daß sie beide zur Zeit, als ihnen die Philosophie diese Macht wieder in die Hände spielen will, bereits die innere Kraft verloren haben, konkrete, echt sinngebende Ziele für das wirkliche Menschenleben zu setzen.

420

desde o início à impotência estéril, desaguam igualmente em uma negação do futuro autocriado da humanidade. Só no caso de um triunfo completo dessas linhas de pensamento a religião e a igreja se tornariam novamente poderes espirituais capazes de dar à vida humana sentido e finalidade. Contudo, é a ironia da realidade operante na história que as duas, à época em que a filosofia deseja passar esse poder às suas mãos, já perderam sua força interna, concreta, para pôr finalidades que deem sentido à vida humana real.

II. NICOLAI HARTMANNS VORSTOβ ZU EINER ECHTEN ONTOLOGIE

»Der kluge Idealismus steht dem
klugen Materialismus näher als
der dumme Materialismus«
Lenin: Philosophische Hefte

Die Geschichte der deutschen Philosophie zeigt eine schwer übersehbare Fülle von Typen. Neben Denkern von weltgeschichtlicher Bedeutung, wie Leibniz und Kant, wie Hegel und Marx haben wir die unübersehbare Reihe von tüchtigen Fachgelehrten, scharfsinnigen Spezialisten vor uns. Die imperialistische Periode und ihre Vorbereitungszeit haben daneben auch den Typus des »geistreichen Anregers« ohne bedeutenden philosophischen Gehalt hervorgebracht, mit Schopenhauer als Vorläufer, von Nietzsche bis Heidegger. Damit ist aber die Liste der wichtigen Typen noch lange nicht abgeschlossen.[681]

Feuerbach läßt sich z. B. in eine solche Typologie nicht einordnen. So hoch er sich an wirklicher Originalität, an philosophischer Welterfassung über den zweiten und dritten Typus erhebt, so wenig ist er imstande, zu einem wirklich umfassen den Weltbild zu gelangen. Er vertritt, mit großem Recht, gegen die »trunkene Spekulation« der linken Hegelianer die Interessen einer »nüchternen Philosophie«[682], sein Vorstoß richtet sich aber auf einen einzigen Punkt im Komplex der philosophischen Streitfragen seiner Zeit, und wenn er auch hier die Front des bei aller »Interessantheit« gehaltlosen Subjektivismus durchbricht, war seine gesuride Erdennähe doch nicht imstande, auf dem eroberten Gebiet ein allgemein gültiges Reich des denkerischen Diesseits zu errichten. So mußte seine anfangs so vehement wirksame Philosophie allmählich verblassen, in Vergessenheit geraten, von umfassenderen Synthesen überschattet werden.

Wenn wir in der Philosophie Hartmanns und in seiner Wirksamkeit eine gewisse Typenverwandtschaft zu Feuerbach erblicken, so soll dies keineswegs im Sinn einer unmittelbaren Ähnlichkeit verstanden werden. Im Gegenteil. Unmittelbar sind sie die denkbar größten Gegensätze. Feuerbach ist der Mann eines einzigen, allerdings bedeutenden Gedankens, den er im Lauf eines langen Lebens nur zu variieren, aber nicht ins Universelle zu verallgemeinern imstande war. Hartmann ist als Forscher von einer ausgebreiteten Extensität; seine Untersuchungen dehnen sich auf das ganze Gebiet der Welt und des Wissens aus. Feuerbach ist von Anfang

681 {Nota da tradução} Benseler introduz aqui uma quebra de parágrafo não encontrada no manuscrito (p.1). Schneider (p.129) seguiu Benseler. Scarponi (p.111) seguiu o manuscrito.
682 {1} Marx-Engels: Die heilige Familie, Wk. (MEGA III), s. 301.

II. O ESFORÇO DE NICOLAI HARTMANN POR UMA ONTOLOGIA AUTÊNTICA

»O idealismo inteligente está mais próximo
do materialismo inteligente
do que o materialismo estúpido«.
Lenin, Cadernos filosóficos

A história da filosofia alemã mostra uma abundância de tipos dificilmente delimitável. Ao lado de pensadores de significado histórico-mundial, como Leibniz e Kant, como Hegel e Marx, temos ante nós uma imensurável série de competentes eruditos-especialistas, de capazes especialistas. O período imperialista e sua época preparatória, além disso, produziram também o tipo de »animador ardiloso« sem produzir teor filosófico significativo, com Schopenhauer como precursor, de Nietzsche até Heidegger. Com isto, todavia, a lista de tipos importantes nem de longe está encerrada.

Feuerbach, p.ex., não se deixa ordenar em uma tal tipologia. Tanto quanto ele se eleva, em sua real originalidade e apreensão filosófica do mundo, acima do segundo e do terceiro tipos, tanto menos é capaz de alcançar uma imagem de mundo realmente abrangente. Com todo direito, contra a »especulação embriagada« dos hegelianos de esquerda, representa os interesses de uma »filosofia sóbria«[683]; seu ataque se dirige, contudo, a apenas um ponto isolado no complexo das disputas filosóficas de seu tempo e, se rompeu o *front* do subjetivismo que, por todo seu »interesse«, é vazio de conteúdo, sua saudável proximidade à Terra não o fez capaz de erigir um reino geral válido da terrenidade pensada na esfera conquistada. Portanto, sua filosofia, tão veementemente operante no início, teve de gradualmente esmaecer e cair no esquecimento, sendo ofuscada por sínteses mais abrangentes.

Ao enxergamos na filosofia de Hartmann e em sua operatividade uma certa afinidade de tipo com Feuerbach, não deve de maneira alguma ser entendida no sentido de uma similaridade imediata. Ao contrário. Imediatas, são as maiores oposições pensáveis. Feuerbach é o homem de um único, ainda que significativo, pensamento que, no curso de sua longa vida, foi capaz apenas de o variar, não de o generalizar em universal. Hartmann é um pesquisador de uma vasta extensidade; suas pesquisas se estendem por toda esfera do mundo e do saber. Do início

683 {1} Marx e Engels: A sagrada família. Boitempo, São Paulo, 2003, p.144.

bis zum Ende ein outsider in der deutschen Philosophie, sogar zur Zeit seiner heftigsten Erfolge steht er auf einem einsamen Posten; selbst Marx und Engels, auf die sein Auftreten am fruchtbringendsten einwirkte, grenzen sich sehr bald von der Einseitigkeit seiner Position ab, und die außerordentlich heterogene Streuung seines Einflusses (von Gottfried Keller und Tschernischewski bis Kierkegaard und Nietzsche) verdichtete sich nie zu einer einheitlichen und einflußreichen Strömung. Hartmanns Lebenslauf ist dagegen der des normalen, angesehenen deutschen Professors. Von einer »Kronprinzen«-Stellung in der Marburger Schule entwickelte er sich, über Angeregtwerden durch die Phänomenologie zu einem Sucher und — teilweise — zu einem Finder der Wirklichkeit, philosophisch gesprochen der ontologischen Fragen und Antworten; hochangesehen und wenig verstanden, allgemein bekannt, aber ohne Fortführung vollzieht sich sein Leben und sein Werk.

Worin besteht also die von uns angedeutete Typenähnlichkeit? Wir glauben darin, daß sie beide einen zentralen Problemkomplex ihrer Periode mit großer Intensität, mit bestechendem Scharfsinn und Gefühl für das Wirkliche, aber zugleich doch nicht in seiner Totalität erfaßt haben. Indem sie beide gegen den Strom ihrer Zeit philosophierten, mußten ihre aufs Richtige gerichteten, aber partiell bleibenden Anstrengungen, letzten Endes, aus weiterer historischer Perspektive gesehen, ohne allgemeine Dauerwirkung bleiben. Die besondere Art, wie diese beiden hochbegabten Denker zentrale Probleme entdeckt, sie richtig erfaßt haben und trotzdem auf halbem Weg stehengeblieben sind, trägt charakteristische Züge der deutschen Entwicklung an sich und verleiht durch diese Vermittlung sehr verschieden gearteten Gelehrtenpersönlichkeiten eine bestimmte Typenähnlichkeit. Es handelt sich um eine weitgehende Kurzsichtigkeit, ja Blindheit grundlegend gesellschaftlichen Phänomenen gegenüber. Wenn Feuerbach im sehr zurückgebliebenen Deutschland nach der Juli-Revolution das Gott-Mensch-Verhältnis materialistisch umdrehte und die theologischen Probleme in rein anthropologische verwandelte, hat er der Auflösung des Hegelianismus einen entscheidenden Antrieb gegeben, sie aus der Sackgasse einer, wenn auch zuweilen inhaltlich radikalen, aber methodologisch doch immanent gebliebenen Hegel- Interpretation herausgerissen und das Hegelsche System mit der Wirklichkeit selbst konfrontiert. Diese Wendung, deren Folgen weit über die reine Philosophiegeschichte hinausgingen, blieb aber bei Feuerbach selbst ebenfalls in einer Sackgasse stecken: er war nicht imstande, seinen anthropologischen Gedanken auf den konkreten Menschen, auf den gesellschaftlich-geschichtlichen auszuweiten, weshalb auch seine revolutionären Initiativen bei der zeitgemäßen Neubelebung des Aphorismus von Xenophanes steckenblieb, und er konnte in seiner späteren

ao fim, Feuerbach é um *outsider* na filosofia alemã; mesmo na época de seu sucesso mais intenso permaneceu num posto isolado; os próprios Marx e Engels, sobre quem seu aparecimento teve os efeitos mais frutíferos, logo se distanciaram de sua posição unilateral, e a disseminação extraordinariamente heterogênea de sua influência (de Gottfried Keller e Tschernischewski até Kierkegaard e Nietzsche) nunca se condensou em uma corrente unitária e influente. O curso de vida de Hartmann é, em oposição, a de um normal, considerado, professor alemão. De uma posição de »príncipe herdeiro« na Escola de Marburgo, evoluiu, animado pela fenomenologia, para um pensador que busca e — em parte — em um que encontra a realidade, pronunciando filosoficamente as perguntas e respostas ontológicas; altamente conceituado e pouco entendido, reconhecido por todos, contudo, sua vida e sua obra tiveram lugar sem continuação.

Onde existe, portanto, a similaridade de tipos que mencionamos? Acreditamos que ambos apreenderam um complexo de problemas central para o seu período, com grande intensidade, com fascinante perspicácia e senso para com a realidade, mas, ao mesmo tempo, não ainda em sua totalidade. Na medida em que ambos filosofavam contra a corrente de sua época, tiveram de direcionar com correção os seus esforços, ainda que permanecessem parciais; por último, de uma perspectiva histórica mais ampla, permaneceram sem um efeito duradouro geral. O modo peculiar pelo qual esses dois pensadores muito dotados descobriram problemas centrais, corretamente os apreenderam e, apesar disso, detiveram-se a meio caminho, porta um traço característico do desenvolvimento alemão em si e confere, por essa mediação, uma determinada similaridade de tipos a personalidades eruditas muito diferentes. Trata-se de uma miopia de largo alcance, mesmo de uma cegueira, ante os fenômenos sociais fundamentais. Quando Feuerbach, na Alemanha muito atrasada após a Revolução de Julho, reverteu materialistamente a relação Deus-ser humano e transformou os problemas teológicos em puramente antropológicos, arrancando-os do beco sem saída, deu um impulso decisivo para a dissolução do hegelianismo; por vezes, conteudisticamente radical mas, metodologicamente, ainda se mantinha inerente à interpretação de Hegel e confronta o sistema hegeliano à própria realidade. Essa virada, cujas consequências foram muito além da pura história da filosofia, permanece no próprio Feuerbach igualmente em um beco sem saída: ele não foi capaz de estender seu pensamento antropológico ao ser humano concreto, histórico-social, com o que também suas iniciativas revolucionárias ficaram presas à revitalização contemporânea do aforismo de Xenófanes e, em seu

Entwicklung den eigenen radikalen Ansatz nur immer wieder — immer matter — abwandeln, niemals aber zu einer vollen Entfaltung weiterführen.

Hier ist — bei allen charaktereologischen und historischen Differenzen, ja Gegensätzen — der Anhaltspunkt zur Typenähnlichkeit mit Hartmann. Auch dieser lebte in einer Umbruchszeit des philosophischen Denkens. Wir haben deren Hauptzüge im ersten Kapitel geschildert. Hartmann hat sich mit großer Entschiedenheit von der einseitig erkenntnistheoretischen Einstellung des Neukantianismus losgelöst. Positivismus und Neopositivismus haben seine Gedankenwelt nie beeinflußt. Und wenn er auf dem Weg zu einer ontologischen Neubegründung der Philosophie zeitweilig Berührungspunkte mit der Phänomenologie fand, so hat er das Schiefe und Irreführende an ihrer Beziehung zur Wirklichkeit rasch kritisch erkannt; sein Denken blieb von den Verzerrungen der Ontologie auf phänomenologischer Grundlage, die wir ebenfalls im ersten Kapitel kritisiert haben, wesentlich frei. In einem Taumel der Selbstgefälligkeit und der ihr entsprechenden Verzweiflung blieb Hartmann ebenso nüchtern und besonnen wie seinerzeit Feuerbach im Rausch der subjektivistischen Selbstbewußtseinsphilosophie der Junghegelianer. Er blieb aber ein nüchterner und besonnener deutscher Professor (was freilich Feuerbach nie war), der auf seinem zentralen Problemgebiet sich mutig und entschlossen den Fehlentscheidungen des Tages entgegenstellt, der aber vor allem in Fragen der Gesellschaftlichkeit doch tief in den Vorurteilen seiner Zunft steckenbleibt und über kein inneres Organ zu ihrer Überwindung verfügt. Wie diese seine Stärke sein Werk solid fundiert, wie diese seine Schwäche es problematisch macht, wird den wesentlichen Inhalt dieses Kapitels ausmachen. Die Grundproblematik seines Denkens haben wir in diesen Bemerkungen — stark abstrahierend — vorweggenommen, um bereits in den einleitenden Bemerkungen die wesentlichsten Züge seiner intellektuellen Physiognomie und, dadurch bedingt, seiner Stellungnahme im Geistesleben der Gegenwart aufzuzeigen.

1.

Aufbauprinzipien der Hartmannschen Ontologie

Nüchternheit und Besonnenheit Hartmanns zeigen sich bereits beim Aufwerfen der Frage nach ontologischer Erkenntnis. Während die traditionellen ontologischen Fragestellungen jahrhundertelang wesentlich theologischen Charakters waren (oder sie drückten eine säkularisierte Theologie aus, wie wir dies bei Heidegger beobachten konnten), ist Ausgangspunkt und Ziel bei Hartmann völlig diesseitig. Wenn die Ontologie eine philosophisch fundierende Rolle im heutigen

desenvolvimento posterior, apenas pôde modificar seguidamente seu próprio — cada vez mais exaurido — início radical, contudo jamais conduzindo-o a um desdobramento pleno.

Aqui está o ponto de referência — em que pesem todas as diferenças e, mesmo, oposições de caráter e históricas — da similaridade de tipo com Hartmann. Também este viveu uma época turbulenta do pensamento filosófico. Descrevemos seus traços principais no primeiro capítulo. Hartmann se desprendeu com grande determinação da postura gnosiológica unilateral do neokantismo. O positivismo e o neopositivismo jamais influenciaram o seu universo de pensamento. E quando, no percurso de uma refundação ontológica da filosofia, encontrou-se com momentâneos pontos de contato com a fenomenologia, reconheceu criticamente com rapidez o tortuoso e o desencaminhador na relação dela com a realidade; seu pensamento permaneceu essencialmente livre das distorções da ontologia de base fenomenológica que, igualmente, criticamos no primeiro capítulo. Ante o delírio da autocomplacência e do desespero a ela correspondente, permaneceu Hartmann sóbrio e prudente como, na sua época, Feuerbach na moldura da subjetivista filosofia da autoconsciência dos jovens hegelianos. Permaneceu, todavia, um sensato e circunspecto professor alemão (o que, claro, Feuerbach nunca foi) que, em sua esfera central de problema, contrapôs-se corajosa e decididamente às equivocadas decisões daqueles dias, mas que permaneceu profundamente preso, sobretudo em questões da socialidade, aos preconceitos de sua corporação e sem ter à disposição nenhum órgão interno para sua ultrapassagem. O quanto esta sua força funda solidamente sua obra, o quanto sua fraqueza a faz problemática, perfaz o conteúdo essencial deste capítulo. A base problemática de seu pensamento, já antecipamos nessas observações — intensamente abstratas — e, já nos comentários iniciais, mostramos os traços essenciais de sua fisionomia intelectual e, por ela condicionada, sua tomada de posição na vida espiritual do presente.

1.

Princípios estruturais da ontologia de Hartmann

A sobriedade e a prudência de Hartmann já se mostram ao levantar a questão do conhecimento ontológico. Enquanto as colocações tradicionais da questão ontológica por séculos tiveram um caráter essencialmente teológico (ou expressavam uma teologia secularizada, como o pudemos observar em Heidegger), o ponto de partida e a finalidade em Hartmann são totalmente terrenas. Se a ontologia quer desempenhar um papel fundante

Bereich der Erkenntnis spielen will, so muß sie aus dem Leben, aus dem Alltagsleben der Menschen emporsteigen, darf diese Verbindung mit den elementaren Weisen der Existenz nie verlieren, soll sie dazu geeignet bleiben, als nüchtern-kritische Stimme gehört zu werden, auch, ja gerade in den Fällen, wo die kompliziertesten, subtilsten Fragen der Erkenntnis zur Sprache kommen. Ontologie ist also für Hartmann nicht das metaphysische Endergebnis der Philosophie, die sie es noch im 17.-18. Jahrhundert war, vielmehr im Gegenteil ihre Basis von der Seite der Wirklichkeit und demzufolge die permanente Kontrolle einer jeden menschlichen Erkenntnis oder Aktivität, eben der Maßstab dafür, wie ihre Resultate zu der Wirklichkeit selbst stehen, wie ihre Methoden geeignet sind, auf die Wirklichkeit aufzutreffen. So ist die ontologische Wendung der Philosophie, soweit sie, wie bei Hartmann, eine echte ist und nicht eine die erkenntnistheoretische Einstellung des 19.-20. Jahrhunderts subjektivistisch-irrationalistisch ergänzende, wie in der Phänomenologie, ein Frontalangriff auf den Antiontologismus des Primats der Erkenntnistheorie, der in Kant seine klassische, einflußreichste Form erhalten hat. Der Gegensatz ist deshalb nicht nur auf die philosophische Zentralstelle von Ontologie oder Erkenntnistheorie reduziert, sondern auch auf den Ausgangspunkt von »oben« oder von »unten«.

Bekanntlich richtet sich die Erkenntniskritik Kants vor allem auf die Erkennbarkeit der aus der Theologie stammenden Zentralbegriffe (Gott, Unsterblichkeit etc.). Die Kritik soll diese traditionelle Spitze der Philosophie abtragen und zugleich zeigen, wie »unten«, auf dem Gebiet der praktisch relevanten Welterkenntnis auch ohne sie alles ruhig seinen Weg gehen könne. Die Unerkennbarkeit der Dinge an sich soll keinerlei Einfluß auf die Objektivität der exakten Wissenschaften haben. Der Bruch Hartmanns mit diesen Anschauungen, deren Extreme er in seiner Jugendentwicklung in der Marburger Schule kennenlernte, die das Ding an sich am energischsten aus Philosophie und Wissenschaft völlig zu vertreiben bestrebt war, führt auch zu einer Umkehrung der Methode. In Hartmanns Ontologie und deren Methode spielen die Gegenstände der alten Metaphysik entweder überhaupt keine Rolle oder tauchen in derart veränderten, sachlichen wie methodologischen Zusammenhängen auf, daß von einer Verwandtschaft, von einer Fortsetzung nie die Rede sein kann. Natürlich kommen, sogar sehr oft, klassische Probleme zur Sprache. Da aber Hartmann seine Ontologie gerade von »unten« aufbaut, da diese nicht als eine »philosophia ultima«, sondern als eine »philosophia prima« entworfen ist, entsteht bei ihm eine echte und — innerhalb der noch zu zeigenden Grenzen — fruchtbare, unbefangene und neue philosophische Disziplin. Wir möchten dabei den Ausdruck »unbefangen« besonders hervorheben.

Unsere bisherigen Betrachtungen haben auf die

na esfera atual do conhecimento, tem de se elevar à vida, à vida cotidiana dos seres humanos, não deve jamais perder essa ligação com os modos elementares da existência, deve permanecer adequada para ser ouvida, enquanto voz crítico-sóbria, justamente nos casos em que são verbalizadas questões do conhecimento as mais complicadas e sutis. A ontologia é, portanto, para Hartmann, não o resultado final metafísico da filosofia, como ainda o era nos séculos 17-18, antes, pelo contrário, é a sua base pelo aspecto da realidade e, correspondentemente, o controle permanente de todo conhecimento ou atividade humanos, justamente na medida de como seus resultados estão para com a própria realidade, de quão adequados são seus métodos para atingir a realidade. Portanto, a virada ontológica da filosofia, tanto quanto, como em Hartmann, é autêntica e não um complementar da atitude gnosiológica, irracionalista-subjetivista dos séculos 19 e 20, como na fenomenologia, é um ataque frontal ao antiontologismo da primazia da gnosiologia, que recebeu de Kant sua forma clássica mais influente. A oposição, por isso, não se reduz apenas à posição filosófica central da ontologia ou da gnosilogia, mas antes, do ponto de partida »de cima« ou »de baixo«.

Sabidamente, a crítica kantiana do conhecimento se dirige sobretudo à cognoscibilidade dos conceitos centrais oriundos da teologia (Deus, imortalidade, etc.). A crítica deve remover da filosofia esses pontos tradicionais e, ao mesmo tempo, mostrar como, mesmo sem eles, »embaixo«, na esfera do conhecimento do mundo praticamente relevante, tudo pode seguir tranquilamente seu percurso. A incognoscibilidade da coisa em si não deve ter nenhuma influência na objetividade das ciências exatas. O rompimento de Hartmann com essas concepções, cujos extremos conheceu em seu desenvolvimento juvenil na escola de Marburgo, que energicamente se empenhou para expulsar completamente da filosofia e da ciência a coisa em si, conduziu-no também a uma inversão do método. Na ontologia de Hartmann e no seu método, os objetos da velha metafísica ou não desempenham absolutamente nenhum papel ou emergem em conexões tão alteradas, objetivas e metodológicas que jamais pode ser falado de uma afinidade, de uma continuação. Naturalmente, fala-se, mesmo com frequência, de problemas clássicos. Contudo, já que Hartmann estrutura sua ontologia justamente »de baixo«, como esta não é esboçada como uma »*philosophia ultima*«, mas como uma »*philosophia prima*«, emerge uma autêntica e — no interior dos limites ainda a serem mostrados — frutífera, imparcial e nova, disciplina filosófica. Gostaríamos em especial de destacar a expressão »imparcial«. Nossas considerações até aqui

objektive Abhängigkeit des modernen Primats der Erkenntnistheorie vor der Ontologie von jenem gesellschaftlich wichtigen Problemkomplex abzuleiten versucht, als dessen erste historisch bedeutsame Formung der Gegensatz Galilei-Bellarmin erschien. Hartmanns persönliche Eigenart zeigt sich vor allem darin, daß er für das ganze religiöse Problem, weder in seinen klassischen Formen, noch in seinen modernisierten Erscheinungsweisen Interesse verrät. Er behandelt die ontologischen Probleme nüchtern und besonnen vom Standpunkt: wie das Ansichseiende wirklich beschaffen sein mag. Welche Folgen seine Ergebnisse auf die gegenwärtigen religiösen Bedürfnisse haben mögen, beschäftigt ihn fast überhaupt nicht.

Diese Unbefangenheit eines derartigen Außerhalbstehens inmitten einer welthtstorischen Diskussion von mehreren Jahrhunderten umreißt gleich eingangs die Stärke und die Schranken von Hartmanns Denken. In der ursprünglichen Fragestellung kommt diese Stärke sogleich höchst plastisch zum Ausdruck. Er spricht diesen seinen methodologischen Standpunkt gleich am Anfang seiner Ontologie klar aus: »Das Seinsproblem eben ist seinem Wesen nach diesseitig, vordergründig verwurzelt. Es haftet an Phänomenen, nicht an Hypothesen.«[684] Dieser Ausgangspunkt ist der des »naiven« Verhältnisses der Wirklichkeitserkenntnis zur Wirklichkeit selbst. Hartmann geht, mit Recht, von dieser einfachsten und alltäglichsten Einstellungsweise aus: »Niemand bildet sich ein, daß die Dinge, die er sieht, erst dadurch zustande kommen, daß er sie sieht.« Von diesem Ausgangspunkt führt der Weg zur Erkenntnis im eigentlichen Sinne. Aber auch der Erkennende befindet sich in derselben Lage wie der Wahrnehmende: »Erkenntnis gibt es nur von dem, was erst einmal ‹ist› — und zwar unabhängig davon ‹ist› ob es erkannt wird oder nicht.«[685] Hartmann zieht aus dieser Lage sehr weitgehende Folgerungen. Er stellt nämlich eine bereits im Alltagsleben wirksame Tendenz, das Vordringen in Richtung auf Erkenntnis als fundamental fest. Wissenschaft und Ontologie sind nichts weiter als Verlängerungen dieser Richtung, eine, wie Hartmann sagt, »intentio recta«. Diese bedeutet: »Die natürliche Einstellung auf dem Gegenstand... die Gerichtetheit auf das, was dem Subjekt begegnet, vorkommt, sich darbietet, kurz die Richtung auf die Welt, in der es lebt und deren Teil es ist — diese Grundeinstellung ist die uns im Leben geläufige, und sie bleibt es lebenslänglich. Sie ist es, durch die wir uns in der Welt zurechtfinden, kraft deren wir mit unserem Erkennen an den Bedarf des Alltags angepaßt sind.«[686]

684 {2} N. Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Meisenheim am Glan, 1948, S. 39.
685 {3} Ebd., S. 17.
686 {4} Ebd., S. 50.

tentaram derivar a dependência objetiva do primado moderno da gnosiologia ante a ontologia daquele complexo de problema socialmente importante cuja primeira formulação historicamente significativa apareceu na oposição Galileu-Belarmino. A peculiaridade pessoal de Hartmann se mostra, antes de tudo, em que não revela interesse para com todo o problema religioso, quer em sua forma clássica ou em seus modos mais modernos de manifestação. Ele trata os problemas ontológicos ponderada e sobriamente deste ponto de partida: como o em-si-existente pode ser realmente feito? Não o ocupa em geral quase nada quais consequências podem ter seus resultados para as atuais necessidades religiosas.

Essa imparcialidade de um tal colocar-se de fora em meio a uma discussão histórico-mundial de muitos séculos também delineia, desde o início, a força e os limites do pensamento de Hartmann. Na colocação originária da questão, esta força se expressa imediatamente muitíssimo plasticamente. Ele, bem no início da sua ontologia, claramente enuncia este seu ponto de partida metodológico: »O problema ontológico, justamente por sua essência é terreno, enraizado em um solo anterior. Ele está preso a fenômenos, não a hipóteses.«[687] Esse ponto de partida é o da relação »ingênua« do conhecimento da realidade para com a própria realidade. Hartmann parte, com razão, desse modo de abordar o mais simples e o mais cotidiano: »Ninguém imagina que as coisas que vê só vêm a existir porque ele as vê«. Desse ponto inicial prossegue o percurso ao conhecimento em sentido próprio. Mas mesmo o reconhecido encontra-se na mesma situação que o percebido: »Só há conhecimento daquilo que já ›é‹ — e de fato, que ›é‹ independentemente de ser reconhecido ou não«.[688] Hartmann, dessa situação, retira conclusões muito amplas. Ele, a saber, constata uma tendência operante já na vida cotidiana, o impulso em direção ao conhecimento, como fundamental. A ciência e a ontologia nada mais são que prolongamentos nessa direção, uma, como diz Hartmann, »*intentio recta*«. Isso significa: »A postura natural para com um objeto (...), o estar direcionado para aquilo que confronta o sujeito, que ocorre, que se oferece, em breve, a direção ao mundo em que se vive e do qual se é parte - esta postura fundamental é a que nos é mais familiar na vida, e permanecerá por toda a duração da vida. É por meio dela que nos orientamos no mundo, é em virtude dela que com nosso conhecimento estamos adaptados à necessidade do cotidiano.«[689]

687 {2} Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1948, p.39.
688 {2} Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1948, p.17.
689 {4} Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1948, p.50.

Völlig entgegengesetzt ist das erkenntnistheoretische Verhalten eingestellt: »Die Erkenntnistheorie aber, die eben danach fragt, worin das Erkennen besteht und was seine Bedingungen sind, muß die natürliche Richtung der Erkenntnis umbiegen, und zwar gegen sie selbst, muß sie zu ihrem eigenen Gegenstande machen. Dieses Umbiegen der natürlichen Richtung ist die erkenntnistheoretische Reflexion.«[690] Hartmann nennt diese Stellungnahme, die auch Logik und Psychologie teilen, die »intentio obliqua«. Aufgabe der Ontologie ist, kritisch, an der »intentio recta« festzuhalten, bei der Untersuchung eines jeden Phänomens darauf zu achten, daß sein Erfassen nicht durch ein Hineintragen von Formen und Inhalten, von Tendenzen und Strukturen getrübt werde, deren Ursprung nicht in der Beschaffenheit des Phänomens in seinem Ansichseiendem begründet ist, sondern die aus den Subjekt-Objekt-Beziehungen einer »intentio obliqua« in das an sich seiende Objekt hineingetragen werden.

Es ist leicht ersichtlich, daß Hartmann hier die Kantsche und seit Kant herrschende erkenntnistheoretische Kritik radikal umkehrt: diese will aus der Rückbezogenheit der Subjekt-Objekt-Beziehung auf die erkennenden Funktionen des Subjekts eine Instanz zur Feststellung der Richtigkeit der Erkenntnis machen; Hartmann betrachtet das an sich seiende Objekt als alleinigen Maßstab des Erkennens. Alle Formen der Subjekt-Objekt-Beziehung sind nämlich abgeleitete, enthalten in sich immer Möglichkeiten der Verzerrung dessen, was die wahre, von jeder Subjektivität unberührte, unabhängige Beschaffenheit des Phänomens ist. Ein großer — und oft außerordentlich lehrreicher — Teil der Ontologie ist der Kritik gewidmet, wie erkenntnistheoretische, logische, psychologische Kategorien, Kategorienzusammenhänge etc. entstehen, die vom eigenen Ausgangspunkt aus betrachtet notwendig sind, also nicht auf bloße Irrungen des Subjekts beruhen, die aber, gerade in ihrer erkenntnistheoretischen oder logischen Richtigkeit, das Ansichseiende in einem falschen Licht erscheinen lassen.

Hartmann will seine Ontologie von allen philosophischen Fehlentscheidungen freihalten; auch von dem Gegensatz von Idealismus und Realismus (als echter deutscher Professor nennt auch Hartmann den Materialismus Realismus). Natürlich läßt sich gerade diese Art von Neutralität ontologisch nie konsequent durchführen. Hartmann nimmt nicht zur Kenntnis, daß seine ontologische Kritik der erkenntnistheoretischen Einstellung, die kritische, unbedingte Unterordnung der Erkenntnistheorie unter die Ontologie, nie mit einem Idealismus in Einklang gebracht werden kann. Natürlich erscheinen auch in einem folgerichtigen objektiven Idealismus die an sich seienden Einzelobjekte als unabhängig vom jeweiligen

690 {5} Ebd., S. 49.

Completamente contraposta é a conduta gnosiológica: »A teoria do conhecimento, no entanto, que justamente pergunta em que consiste o ato de conhecer e quais são suas condições, tem de inverter a direção natural do conhecimento e, de fato, voltá-lo contra ele próprio, tem de convertê-lo em seu objeto. Esse inverter a direção natural constitui a reflexão gnosiológica.«[691] Hartmann denomina essa tomada de posição, que a lógica e a psicologia também partilham, de »*intentio obliqua*«. Tarefa da ontologia é a de, criticamente, manter-se na »*intentio recta*«, com sua atenção na investigação de cada fenômeno para que sua apreensão não seja obnubilada por um inserir de formas e conteúdos, de tendências e estruturas cuja origem não seja fundada na qualidade dos fenômenos em seu em-si-existente, mas que insere a partir das relações-sujeito-objeto uma »*intentio obliqua*« no objeto em si existente.

É facilmente visível que Hartmann critica e radicalmente inverte aqui a gnosiologia kantiana e dominante desde Kant: esta quer fazer da redutibilidade da relação-sujeito-objeto às funções cognoscitivas do sujeito uma instância para a constatação da corretude de um conhecimento; Hartmann considera o objeto em si existente como a única medida do conhecer. Todas as formas da relação-sujeito-objeto são, de fato, derivadas, contêm em si sempre possibilidades de distorção do que é a verdadeira, intocada e independente de toda subjetividade, qualidade dos fenômenos. Uma grande — com frequência extraordinariamente instrutiva — parte da ontologia é a crítica dedicada a como surgem categorias gnosiológicas, lógicas, psicológicas, conexões categoriais, etc., as quais são, de seu próprio ponto de partida, consideradas necessárias, portanto que não são baseadas em meros equívocos do sujeito, mas que, precisamente, em sua corretude gnosiológica ou lógica, deixam que o em-si-existente apareça em uma falsa luz.

Hartmann deseja sua ontologia livre de toda equivocada decisão filosófica; mesmo da oposição entre idealismo e realismo (como um autêntico professor alemão, Hartmann também denomina o materialismo de realismo). Naturalmente, esse tipo de neutralidade ontológica não se deixa jamais realizar consistentemente. Hartmann não nota que sua crítica ontológica da postura gnosiológica, a subordinação crítica, incondicional da gnosiologia à ontologia, jamais pode vir a ser harmonizada com um idealismo. Naturalmente, também, que, em um idealismo objetivo consistente, objetos singulares existentes em si apareçam como independentes do respectivo

691 {5} Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1948, p.49. {Nota da tradução} Schneider (p.134) insere aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.126), em Benseler, nem em Scarponi (p.117).

menschlichen erkennenden Subjekt. Aber gerade das, was Hartmann ihnen richtig zuschreibt, ihre vollendete Gleichgültigkeit dem Erkanntsein gegenüber muß ihre letzten Prinzipien auch mit dem objektiven Idealismus in Widerstreit bringen; einerlei, ob dieser statisch ist, wie die Ideenlehre Platons oder dynamisch, wie die Hegelsche Theorie des Geistes. Wir werden später sehen, daß diese eingebildete Neutralität Idealismus und Materialismus gegenüber als verdrängter Idealismus in Hartmanns Stellungnahme zur Welt sich in seinem Denken durchsetzt und ihn zu verhängnisvollen Inkonsequenzen führt. Es muß aber schon jetzt betont werden, daß diese Neutralität Hartmanns nichts mit der positivistisch-neopositivistischen angeblichen Erhebung über den Gegensatz von Idealismus und Materialismus zu tun hat. Nicht nur weil diese Position, wie wir gesehen haben, die Ausschaltung aller ontologischen Probleme bezweckt, während Hartmann gerade diese richtig zu erfassen versucht, sondern weil bei ihm die Selbständigkeit, das Unberührtsein der realen Welt vom Subjekt über alles steht, während Positivismus und Neopositivismus eine vom Subjekt, vom Bewußtsein unabhängige Objektivität überhaupt nicht kennen und anerkennen.

Der Ausgangspunkt im Alltagsleben sichert Hartmann eine geistige Unabhängigkeit von zeitgenössischen Strömungen. Fast ein Jahrhundert lang verhöhnen die idealistischen Erkenntnistheoretiker als »naive Realisten« jene Naturforscher, die unbekümmert um die »neuesten Errungenschaften« der Philosophie in ihrer Arbeit (sehr oft freilich nicht in ihren allgemeinen Reflexionen) überzeugt sind, der objektiven, vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit gegenüberzustehen, deren Gegenstände zu erforschen, um zu einer Erkenntnis des Ansichseienden zu gelangen. Hartmanns Bedeutung liegt vor allem darin, daß er diesen gemeinsamen Zug von Alltagserkenntnis und Wissenschaft begreift, klar sieht, »daß die Wissenschaft den natürlichen Realismus des naiven Weltbewußtseins teilt«[692] und in der Ontologie nichts anderes sucht, als eine kritische Fortsetzung, Weiterführung, Bewußtmachung dessen, was sich in der Praxis des Lebens und der Wissenschaft ununterbrochen spontan verwirklicht. Es ist ein wichtiges Moment dieses Bildes, daß Hartmann sich nicht damit begnügt, das spontane Gerichtetsein auf Realität im Denken des Alltags und der Wissenschaft aufzudecken, sondern zum Unterbau seiner Ontologie auch das emotionelle, willensmäßige, praktische Leben des Alltags heranzieht. Hier ist die entschiedene Opposition zu den herrschenden Tendenzen der Zeit vielleicht noch offensichtiger. Denn das emotionelle Leben der Menschen wird von der neuen Philosophie vielleicht noch stärker als das Denken zur Zerstörung des »naiven Realismus« ausgenützt. (Man

692 {6} Ebd., S. 53.

sujeito humano cognoscente. Contudo, precisamente o que Hartmann corretamente lhes prescreve, sua completa indiferença ante o ser-reconhecido tem de colocar seus princípios últimos também em conflito com o idealismo objetivo; tanto faz se este é estático, como na doutrina das ideias em Platão, ou dinâmico, como na teoria do espírito de Hegel. Veremos mais adiante que essa imaginária neutralidade em face do idealismo e do materialismo, na tomada de posição de Hartmann para com o mundo, o empurra a um idealismo deslocado e conduz em seu pensamento a inconsequências fatais. Deve, contudo, desde já ser enfatizado que essa neutralidade de Hartmann nada tem a ver com a suposta elevação neopositivismo-positivista acima da oposição entre idealismo e materialismo. Não apenas porque esta posição, como já vimos, mira à eliminação de todos os problemas ontológicos, enquanto Hartmann justamente os procura corretamente apreender, mas também porque nele a independência, o ser-intocado do mundo real para com o sujeito, está acima de tudo, enquanto o positivismo e o neopositivismo absolutamente não conhecem, nem reconhecem, uma objetividade independente da consciência.

O ponto de partida da vida cotidiana assegura a Hartmann uma independência intelectual das correntes contemporâneas. Por quase um século, os gnosiólogos idealistas desdenharam, como »realistas ingênuos«, dos pesquisadores da natureza que, indiferentes às »novas realizações« da filosofia, em seu trabalho (frequentemente, todavia, não em suas reflexões gerais) estão convencidos de que estão diante de uma realidade objetiva, independente da consciência, cujos objetos investigam para alcançar um conhecimento do em-si-existente. O significado de Hartmann está, antes de tudo, em que concebe claramente esse traço comum ao conhecimento cotidiano e à ciência, enxerga claramente »que a ciência compartilha o realismo natural da consciência ingênua do mundo«[693] e, na ontologia, busca nada mais que uma sua continuação, um prosseguimento, uma conscientização críticos, que espontaneamente se realiza ininterrupta na práxis da vida e da ciência. É um momento importante desse quadro que Hartmann não se satisfaz em desvelar o ser-dirigido à realidade do pensamento do cotidiano e da ciência, mas traz para a estrutura de sua ontologia também a vida prática emocional, volitiva, do cotidiano. Aqui a oposição às tendências dominantes da época talvez seja ainda mais evidente. Pois, para a destruição do »realismo ingênuo«, talvez a vida emocional dos seres humanos seja utilizada pela nova filosofia mais intensamente do que o pensamento. (Pense-se

693 {6} Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1948, p.53.

denke an die so vielfachen Theorien von der »erlebten« Zeit als der wirklichen, der echten, im Gegensatz zur »Uhrenzeit«.) Hartmanns Verdienst besteht hier vor allem in der Entschiedenheit, mit der er den Grundcharakter auch für die emotionalen Seiten des Alltags in der Konfrontation eines jeden Menschen mit einer an sich seienden, von der menschlichen Subjektivität völlig unabhängigen Wirklichkeit erblickt und alle subjektiven Reaktionen auf diese »Härte« der Wirklichkeit darauf hin betrachtet, wie in ihnen diese Beziehung zur Wirklichkeit zum Ausdruck kommt; die gedanklichen und emotionellen inhaltlich-einzelnen Reaktionen, die Nuancen des bloß subjektiven Verhaltens in Wirklichkeit ausdrücken, erscheinen dabei als akzessorische, aus denen man keinerlei Folgerungen auf die Wirklichkeit selbst ziehen dürfe. Das bahnbrechend Originelle und Fruchtbare in Hartmanns Anschauungen steckt darin, daß er — im Gegensatz zu der phänomenologischen Schule — die erkenntnismäßigen und emotionalen Akte darauf hin untersucht, wie in ihnen diese elementare, unerschütterbare Gewißheit des Alltagsmenschen, er lebe in einer von ihm völlig unabhängigen, an sich seienden Wirklichkeit, lebendig ist. Wie weit dabei diese selbst auch nur in den Anfängen einer Adäquatheit erfaßt wird, ist dabei von sekundärer Bedeutung, ja, nach der richtigen Konzeption Hartmanns kann in den emotionalen Akten nur ein für das jeweilige Leben höchst konkrete, gedanklich betrachtet jedoch höchst abstrakte Überhaupt des Ansichseienden zum Vorschein kommen. Gerade die Methode der intentio recta, die Steigerung der Konkretheit und Gewißheit über Wissenschaft zur philosophischen Ontologie gibt diesen noch weitgehend allgemeinen, oft äußerst vagen Erlebnissen und Erkenntnissen ein großes theoretisches Gewicht. Gerade hier, wo Hartmann scheinbar infolgeder Analyse von »intentionalen« Akten und Erlebnissen der Phänomenologie am nächsten zu kommen scheint, ist sein Gegensatz zu ihr am ausgeprägtesten. Das kommt nicht nur in der Entgegengesetztheit der Richtung in der Analyse menschlicher Akte zur Wirklichkeit implizite zum Ausdruck, sondern auch in einer fortlaufenden Kritik der phänomenologischen Methode, ihres notwendigen Abbiegens von der Wirklichkeit, ihrer irreführenden Ergebnisse, die sich aus dieser Schiefheit der Methode notwendig ergeben. Je ausgeprägter und konkreter diese phänomenologische Ontologie wird, desto schärfer klingt Hartmanns Ablehnung. So sagt er über die Zentralkategorie der Ontologie Heideggers, über die Angst: »Gerade die Angst ist der denkbar schlechteste Führer zum Echten und Eigentlichen.«[694] Hartmann steht also zu den beiden Polen der modernen Philosophie, zum Antiontologismus der Neopositivisten und zur subjektivistischen Ontologie der Existentialisten gleich ablehnend.

694 {7} Ebd., S. 197.

nas múltiplas teorias do tempo »vivido« como o real, o autêntico, em oposição ao »tempo do relógio«.) O mérito de Hartmann, aqui, está, antes de tudo, na determinação com que divisa o caráter fundamental também para os aspectos emocionais do cotidiano na confrontação de cada ser humano com o seu em si existente, com a realidade completamente independente da subjetividade humana e considera todas as reações subjetivas à esta »dureza« da realidade como nelas se expressa essa relação para com a realidade; as reações singular-conteudísticas intelectuais e emocionais expressam em realidade as nuances do comportamento meramente subjetivo, aparecem com isso como acessórias a partir das quais não se poderia tirar quaisquer conclusões acerca da própria realidade. O pioneiramente original e frutífero nas concepções de Hartmann está em que — em oposição à escola fenomenológica — examina os atos cognitivos e emocionais à sua frente em como neles está viva essa certeza elementar, inabalável, do ser humano cotidiano que vive em uma realidade em si existente, completamente dele independente. O quão, com isso, esta mesma é apreendida em uma adequabilidade mesmo apenas no início é, aqui, de significado secundário pois, segundo a correta concepção de Hartmann, dos atos emocionais apenas pode emergir uma adequabilidade para com a respectiva vida altamente concreta, contudo considerada intelectualmente em geral altamente abstrata, do em-si-existente. Precisamente o método da *intentio recta*, a intensificação da concretude e da certeza da ciência para a ontologia filosófica, confere um grande peso teórico a essas vivências e conhecimentos ainda que amplamente gerais, com frequência extremamente vagos. Precisamente aqui, onde Hartmann, após a análise dos atos e vivências »intencionais«, parece mais se aproximar da fenomenologia, sua oposição a ela é a mais pronunciada. Isso se expressa implicitamente, não apenas na sóbria contrapositividade da direção à realidade na análise dos atos humanos, mas também em uma contínua crítica dos métodos fenomenológicos, seus necessários desvios da realidade, seus resultados desencaminhadores que, necessariamente, resultam dessa tortuosidade do método. Quanto mais acentuada e concreta se torna essa ontologia fenomenológica, tanto mais aguda soa a rejeição de Hartmann. Diz ele sobre a categoria central da ontologia de Heidegger, sobre a angústia: »Justamente a angústia é o pior guia pensável para aquilo que é autêntico e verdadeiro.«[695] Hartmann, portanto, posta-se em igual recusa para com ambos os polos da filosofia moderna, o do antiontologismo dos neopositivistas e o da ontologia subjetivista dos existencialistas.

695 {7} Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1948, p.197.

Die Philosophie kehrt damit zu ihren großen alten Traditionen zurück und sie wird damit zugleich dazu fähig gemacht, die Ergebnisse der modernen Wissenschaft sich mit angemessener Kritik zu eigen zu machen. Die Linie Alltag-Wissenschaft-Ontologie bedeutet nämlich nicht, daß die Philosophie nunmehr gezwungen wäre, sich nur das anzueignen und bloß zu interpretieren, was die Wissenschaft bereits befriedigend aufgeklärt hat. Der Zusammenbruch des Hegelschen Systems und mit ihm einer jeden Systemkonzeption »klassischen Stils« war durchaus gerechtfertigt. Keine philosophische Ontologie kann die Berechtigung besitzen, über die Wissenschaft zu herrschen, sie in das gedankliche Prokrustes bett eines Systems einzuzwängen. Der Protest gegen das Hegelsche System war also in welthistorischem Sinn völlig gerechtfertigt, wenn er auch, gar nicht selten, mit einer kleinlich-empiristischen Kritik einzelner Behauptungen Hegels, mit einem Mißverstehen mancher seiner tiefen Ahnungen und Einsichten verbunden war. Die Entwicklung der Wissenschaften mußte diesen Typus des Systems endgültig hinter sich lassen. Andererseits darf aber nicht vergessen werden, welche prinzipielle, methodologische Niveausenkung der Philosophie dadurch entstand: die Wissenschaft befreite sich zwar davon ancilla philosophiae zu sein, die Philosophie wurde jedoch dadurch zur ancilla scientiae: sie beschränkte sich darauf, die jeweiligen — oft äußerst problematischen — letzten Resultate der Wissenschaft in der Sprache der Logik, der Erkenntnistheorie, der Psychologie zu kommentieren und zu rechtfertigen. Die Methode Hartmanns zeigt aus dieser unfruchtbaren Antinomik einen Ausweg, ein neues tertium datur. Der Rückgriff auf den Alltag gestattet nämlich einerseits eine Kritik der Wissenschaft, vor allem der wissenschaftlichen Methode vom Blickpunkt einer real fundierten Ontologie, andererseits weist er ihr den neuen Weg, auch bei Tatsachenkomplexen, die wissenschaftlich noch längst nicht geklärt sind, auf Grund eines aus dem Leben herauswachsenden gesunden ontologischen Problemsinnes eine philosophische Interpretation zu geben, die der künftigen wissenschaftlichen Lösung keineswegs vorgreifen will, die aber, wenn richtig durchgeführt, im Dunkel des wissenschaftlich Undurchdrungenen neue Lichter zu spenden und damit auch der Forschung unter Umständen die Wege zu erleichtern imstande ist. Hartmann faßt diese neue Methode der Ontologie gelegentlich so zusammen: »Kategorien lassen sich auch deskriptiv vom Phänomen her aufweisen, ohne daß ihr eigener Gehalt restlos aufgedeckt werden könnte.«[696] Das ist eine prinzipiell neue Beziehung der Philosophie zu den Wissenschaften. Hartmann zeigt z. B. in seiner Behandlung der biologischen Probleme von einer

696 {8} N. Hartmann: Philosophie der Natur, Berlin 1950, S. 576.

A filosofia retorna, com isso, às suas antigas grandes tradições e torna-se, ao mesmo tempo, capaz de fazer sua, com a crítica apropriada, os resultados da ciência moderna. A linha cotidiano-ciência-ontologia de fato não significa que a filosofia seja de agora em diante forçada apenas a se apropriar e tão somente interpretar o que a ciência já esclareceu satisfatoriamente. O colapso do sistema hegeliano e, com ele, de toda concepção de sistema de »estilo clássico« foi inteiramente justificável. Nenhuma ontologia filosófica possui a autorização para dominar a ciência e constrangê-la no leito de Procusto intelectual de um sistema. O protesto contra o sistema hegeliano era, portanto, completamente justificado em sentido histórico-mundial, mesmo se, não raro, estivesse ligado a uma crítica empirista-pedante de asserções isoladas de Hegel e combinadas com uma incompreensão de muitas de suas profundas intuições e discernimentos. O desenvolvimento das ciências teve de deixar esse tipo de sistema finalmente para trás. Por outro lado, não deve ser esquecido qual queda, em princípio, do nível metodológico da filosofia resultou disso: a ciência livrou-se com isso de ser a *ancilla philosophie*, contudo, a filosofia tornou-se com isso a *ancilla scientiae*: ela se limita, depois disso, a comentar e justificar os últimos resultados — com frequência extremamente problemáticos — da ciência na linguagem da lógica, da gnosiologia e da psicologia. O método de Hartmann mostra uma saída para esse infecundo antinômico, um novo *tertium datur*. O recorrer ao cotidiano, por um lado, permite, do foco de uma ontologia fundada no real, uma crítica da ciência, antes de tudo do método científico; por outro lado, aponta o novo caminho, mesmo para complexos de fatos que estão ainda longe de ser cientificamente esclarecidos para, com base em um saudável sentido dos problemas ontológicos que provêm da vida, dar uma interpretação filosófica que não deseja, absolutamente, antecipar a futura solução científica, mas que, quando corretamente implementada, lança nova luz na escuridão do cientificamente impenetrado e, com isso, é capaz, em circunstâncias, de facilitar o caminho à pesquisa. Hartmann, de passagem, sumariza esse novo método da ontologia assim: »As categorias deixam-se também mostrar descritivamente nos fenômenos, sem que seu próprio teor possa ser desvelado completamente.«[697] Essa é uma em princípio nova relação da filosofia para com as ciências. Hartmann mostra, p. ex., em seu tratamento dos problemas biológicos, de um

697 {8} Hartmann: Philosophie der Natur. Walter de Gruyter, Berlim, 1950, p.576.

neuen Seite seine Vorurteilslosigkeit und Aufgeschlossenheit für das Wirkliche. Jeder weiß, daß der ganze Problemkomplex von ontogenetischer und phylogenetischer Entwicklung noch sehr weit davon entfernt ist, exakt wissenschaftlich geklärt zu sein. Das hindert jedoch Hartmann nicht, gerade über diese äußerst verwickelten Zusammenhänge von der Ontologie aus Aufklärendes zu sagen. Die Tatsache, daß in der offiziellen Fachwelt Darwin vielfach als längst überholt betrachtet wird, hindert ihn nicht, unbefangen die entscheidenden Tatsachen ins Auge zu fassen, zu sehen, daß gerade durch die Forschungsmethoden Darwins, mögen auch noch so viele ihrer Einzelheiten überholt sein, der grundlegende Tatbestand des Lebens und seiner Entwicklung, der nicht teleologische Charakter der Genesis und der Reproduktion zweckmäßig angelegter Organismen philosophisch geklärt werden kann. Es handelt sich um die Frage der objektiv vorhandenen, aber nicht gesetzten Zweckmäßigkeit im Sicherhalten und Sichreproduzieren von Einzelexemplar und Art der Lebewesen. Das teleologische Moment drängt sich derart vehement in den Vordergrund, daß von Aristoteles bis zum Vitalismus einflußreiche Theorien in ihm das Prinzip des Lebens erkannt zu haben meinten; und zwar mit einer — unmittelbar — höchst einleuchtenden Evidenz. Denn, wenn ein Komplex von Materien und Naturkräften einen seiner Umgebung gegenüber selbständigen Reproduktionsprozeß vollzieht — allerdings in ununterbrochener Wechselwirkung mit ihr —, so ist es unzweifelhaft, daß sein Gelingen oder Scheitern gleichbedeutend ist mit der Zweckmäßigkeit in der Anpassung an die Umwelt. Diese Zweckmäßigkeit im organischen Sein hat aber die Eigenart, daß sie — im Gegensatz zu den gesetzten teleologischen Akten des gesellschaftlichen Seins — kein Subjekt der Setzung hat, daß deshalb seinen ontologischen Charakter gerade die Nichtgesetztheit ausmacht. Das wurde Jahrtausende lang von Wissenschaft und Philosophie übersehen, wo es aber bloß zur abstrakten Negation der Zwecksetzung kam, wurde mit der gesetzten Teleologie auch die reale, ungesetzte eliminiert und damit der Grundcharakter des Lebens verdunkelt. (Mechanismus in der Biologie.) Es ist für Hartmann charakteristisch, daß er wieder vom Alltag ausgeht, von Darwins Beobachtungen der Praxis der Züchter, die den biologischen Reproduktionsprozeß, ohne seine Gesetzlichkeit wissenschaftlich zu er kennen, auf dem Niveau des Alltagslebens praktisch richtig reguliert haben. Darwin hat nun im Kampf ums Dasein, im Überleben des Zweckmäßigen das Prinzip entdeckt, das in der Natur der Tätigkeit des Züchters entspricht. Dieser Faktor »bewirkt mit Notwendigkeit die Auslese in Richtung auf das Zweckmäßige, ohne doch irgend nach Zwecken zu verfahren oder Zwecke zu verfolgen, also ohne Vernunft und Voraussicht «. Die sehr besonnenen, vorsichtigen Einzelausführungen Hartmanns können hier nicht behandelt werden. Es kam einzig und

novo aspecto, a sua ausência de preconceito e a sua abertura para a realidade. Todos sabem que todo o complexo de problemas do desenvolvimento onto e filogenético ainda está muito longe de um exato esclarecimento científico. O que não impede Hartmann, contudo, de falar esclarecedoramente a partir da ontologia justamente sobre essas conexões extremamente intrincadas. O fato de que, entre os *experts* oficiais, Darwin muitas vezes seja considerado como há muito ultrapassado, não o impede de, imparcialmente, considerar, enxergar que, precisamente através do método de investigação de Darwin, mesmo que muitos de seus detalhes possam estar ultrapassados, podem ser filosoficamente esclarecidos o estado de fato fundamental da vida e seu desenvolvimento, o caráter não teleológico da gênese e da reprodução de organismos mais eficientemente adequados. Trata-se da questão objetivamente existente, mas não posta, da adequabilidade ao propósito do manter-se e reproduzir-se do exemplar singular e da espécie de seres vivos. O momento teleológico se impulsiona com tal veemência ao primeiro plano que, de Aristóteles ao vitalismo, influentes teorias pensavam ter reconhecido nele o princípio da vida e, até mesmo, com uma — imediata — evidência muitíssimo convincente. Pois, se um complexo de forças materiais e naturais executa um tal independente processo de reprodução ante seu ambiente — claro, em interação ininterrupta com ele —, é indubitável que seu sucesso ou fracasso é sinônimo de sua adequabilidade ao propósito na adaptação ao mundo. Essa adequabilidade ao propósito no ser orgânico tem, contudo, a peculiaridade que ela — em oposição aos atos teleologicamente postos do ser social — não tem nenhum sujeito da posição; que, por isso, o não-posto perfaz justamente o seu caráter ontológico. Por milênios isso foi ignorado pela ciência e pela filosofia; todavia, onde se chegou à mera negação abstrata da posição de propósito, junto com a teleologia posta foi também eliminada a real, não-posta e, com isso, obscureceu-se o caráter fundamental da vida. (Mecanismo na biologia.) É característico de Hartmann que ele novamente parta do cotidiano, das observações de Darwin da práxis do criador de animais que, sem conhecer cientificamente a sua legalidade científica, regula prático-corretamente, ao nível da vida cotidiana, o processo biológico de reprodução. Darwin apenas descobriu na luta pela existência, na sobrevivência do adequado ao propósito o princípio que, na natureza, corresponde à atividade do criador de animais. Esse fator »realiza com necessidade a seleção em direção à propositividade sem, no entanto, proceder de algum modo segundo propósitos ou nem perseguir propósitos, ou seja, sem razão ou premeditação«. Não poderiam ser aqui tratadas as exposições singulares, muito sensíveis e cautelosas, de Hartmann. Importa unicamente

allein darauf an, zu zeigen, wie er, von praktisch auf Wirklichkeit orientierten (also unbewußt ontologischen) Beobachtungen des Alltags ausgehend, sich auf die wissenschaftliche Forschung stützend, zu entscheidenden ontologischen Ergebnissen gelangt: zur »Entstehung des Zweckmäßigen aus dem Zwecklosen«.[698]

Die andere ergänzende Tendenz, die ontologische Kritik der Wissenschaft soll auch bloß durch ein Beispiel beleuchtet werden. Hartmann zeigt auch hier eine große kritische Besonnenheit. Er sieht ganz klar, daß die moderne Naturwissenschaft, gerade infolge ihrer schärfsten Waffe, der allgemeinen Mathematisierung nicht selten krisenhaften Lagen zustrebt, in denen fundamentale ontologische Konstellationen, die die Wissenschaft als Basis hinnehmen müßte, im Leben und dementsprechend in der Philosophie getrübt oder verzerrt werden. Er rät aber der Philosophie in solchen Fällen zur höchsten Vorsicht. Und seine Zurückhaltung beruht keineswegs auf einem Unglauben an der Kompetenz der Philosophie in ontologischen Fragen, vielmehr auf der Überzeugung, daß auch das reale Sein die Schiedsrichterrolle einer ontologisch klarsehenden Philosophie durch die Entwicklung der Wissenschaft selbst unvermeidlich zufallen lassen wird. Darum kann er über die Rolle des Philosophen sagen: »Sein Geschäft eilt nicht. Die Spezialwissenschaft treibt ihre Probleme zwar bis auf gewisse letzte Grundfragen hinaus; sie dann aber weiter zu bearbeiten liegt nicht in ihren Methoden. Diese Fragen fallen eines Tages, wenn sie die nötige Spruchreife erlangt haben, ohnehin der Philosophie zu.«[699] Und er bezeichnet an anderer Stelle die so entstehenden Aufgaben der Philosophie: »Überhaupt handelt es sich für die Ontologie nicht um ein Mitreden in den Problemen der Physik. Nur das Mitreden der Physik in den Problemen der Kategorienlehre steht in Frage.«[700]

Von diesen Prinzipien aus gibt Hartmann eine sehr vorsichtige und zurückhaltende, zugleich aber ontologisch entschiedene Kritik bestimmter Kategorienprobleme der modernen Physik, vor allem der Relativitätstheorie. Der Problemkomplex fängt bereits bei der vierdimensionalen raum-zeitlichen Mannigfaltigkeit an. Daß Gegenstände, Bewegungen etc. nur im Raum und zugleich in der Zeit existieren können, ist eine Selbstverständlichkeit. Ebenso selbstverständlich ist es, daß bei ihrer wissenschaftlichen Erfassung quantitative Raum- und Zeitbestimmungen, vor allem in einheitlich mathematischer Form zusammengefaßt figurieren können und müssen. Aber, wie wir es schon in anderen Zusammenhängen gezeigt haben, sind nach Hartmanns richtiger Auffassung die materiellen Substrate der quanti-

698 {9} Ebd., S. 642.
699 {10} Ebd., S. 18.
700 {11} Ebd., S. 235.

mostrar como ele, partindo de observações do cotidiano orientadas praticamente à realidade (portanto, inconscientemente ontológicas), apoiando-se na pesquisa científica, chega a resultados ontológicos decisivos: ao »surgimento de propósito a partir do sem-propósito«.[701]

A outra tendência complementar, a crítica ontológica da ciência, deve ser esclarecida apenas com um exemplo. Hartmann mostra, aqui também, uma grande prudência crítica. Ele enxerga com toda clareza que a moderna ciência da natureza, precisamente em consequência de sua arma mais afiada, a matematização em geral, não raramente se conduz à situações críticas nas quais as constelações ontológicas fundamentais que, na ciência, tem de ser tomadas como base, na vida e correspondentemente na filosofia são obnubiladas ou distorcidas. Ele aconselha à filosofia, em tais casos, a maior cautela. Mas sua prudência não se baseia, de maneira alguma, em uma descrença na competência da filosofia em questões ontológicas, mas na sua convicção de que também o ser real, através do próprio desenvolvimento da ciência, inevitavelmente deixará o papel de árbitro a uma filosofia com clara visão ontológica. Por isso pode ele dizer sobre o papel do filósofo: »Sua atividade não se apressa. A ciência especializada impele seus problemas até certas questões por último fundamentais; mas, depois disso, elas não se deixam mais elaborar em seus métodos. Essas questões, de todo modo, um dia quando tiverem alcançado a necessária maturidade, recairão para a filosofia.«[702] E, em outra passagem, ele descreve as tarefas da filosofia que daí emergem: »De modo geral, não se trata de que a ontologia tenha voz na discussão dos problemas da física. Apenas está em questão o ter voz da física nos problemas da doutrina das categorias.«[703]

Destes princípios Hartmann oferece uma muito cautelosa e contida mas, ao mesmo tempo, decisiva, crítica ontológica a determinados problemas categorias da física moderna, antes de tudo da teoria da relatividade. O complexo de problema já se inicia com multifacetabilidade do espaço-tempo quadridimensional. Que os objetos, movimentos, etc., apenas possam existir no espaço e, concomitantemente, no tempo, é uma obviedade. Do mesmo modo óbvio é que, em sua apreensão científica, as determinações quantitativas espaço e tempo podem e têm de figurar sintetizadas, sobretudo, em uma forma matemática unitária. Mas, já mostramos em outras conexões, segundo a correta visão de Hartmann, o substrato material das relações quantita-

701 {9} Hartmann: Philosophie der Natur. Walter de Gruyter, Berlim, 1950, p.642. {Nota da tradução} Passagem de difícil tradução. Scarponi (p.123) preferiu »nascita di ciò che è conforme a uno scopo da ciò che non ha scopo«; Scheneider (p.140) optou por: »surgimento daquilo que é conforme a uma finalidade a partir do que é sem finalidade«.
702 {10} Hartmann: Philosophie der Natur. Walter de Gruyter, Berlim, 1950, p.235. {Nota da tradução} Neste ponto Schneider (p.140) introduziu uma quebra de parágrafo inexistente no manuscrito (p.133), em Scarponi (p.123) e em Benseler.
703 {11} Hartmann: Philosophie der Natur. Walter de Gruyter, Berlim, 1950, p.235.

tativen, mathematisch ausgedrückten Relationen nicht mehr quantitativen Charakters. Darum können Raum und Zeit kein homogenes vierdimensionales Koordinatensystem ergeben, denn die Reversibilität des Raumes und die Irreversibilität der Zeit sind in der wirklichen Welt unaufhebbar heterogen. (Auf das allgemeine Problem der Heterogenität der an sich seienden Wirklichkeit im Gegensatz zu den notwendigen homogenisierten Methoden ihrer Widerspiegelung werden wir später zurückkommen.) Hartmann protestiert mit Recht dagegen, daß man der modernen Physik in vulgärer Weise Subjektivismus vorwirft; die Phänomene, von der sie ausgeht und die sie wissenschaftlich zu erklären versucht, sind ja objektiven Charakters. Das bedeutet jedoch nicht, daß aus bestimmten wissenschaftlich objektiven Methoden, Verfahrungsweisen direkte Folgerungen auf die an sich seiende Wirklichkeit gezogen werden könnten. Man denke dabei an das Problem der Gleichzeitigkeit. Alle Fragen, die bei ihrer Messung aufgeworfen werden, sind physikalisch objektiv. Es ist sogar prinzipiell möglich, daß eine Messung der Gleichzeitigkeit undurchführbar bleiben muß. Das ergibt außerordentlich wichtige Probleme für die Physik. Hartmann fügt aber, mit vollem Recht, als Philosoph hinzu: »Das aber ist gerade das ontologisch Nächstliegende und Einfache, daß Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit, wie alle anderen Realverhältnisse auch unabhängig von aller Beobachtung und Feststellung, ja von den Grenzen der Feststellbarkeit überhaupt, ein Bestehen haben, und daß man um dieses Bestehen auch sehr wohl wissen kann, ohne es in angebbaren Zeitwerten bestimmen zu können.«[704] Sehr ähnliche Probleme tauchen bei dem sogenannten gekrümmten Raum sowie bei der Ausdehnung des Raumes auf. Über die erste Frage sagt Hartmann: »Es ist mit der relativierten Zeit ähnlich wie mit dem elliptischen Raume. Daß Raumdimensionen gekrümmt sind, ist an sich optisch möglich, aber dann müssen andere Dimensionen bestehen, ›in‹ denen sie gekrümmt sind, und diese können nicht wieder dieselbe Krümmung haben; man wird also den kategorialen Raum nicht los, denjenigen nämlich, dessen Dimensionen weder krumm noch gerade sein können, weil sie vielmehr die Bedingungen möglichen Krumm- und Geradeseins sind.« Über die zweite hebt er hervor, daß Schrumpfen oder Sichausdehnen Vorgänge sind, die sich notwendig im Raume abspielen, aber, fügt er hinzu »kann Dehnung oder Schrumpfung auch vom Raume selbst gelten? Dazu müßte der Raum selbst ja ein Ausgedehntes sein. Und da es sich hier nur um räumliche Ausdehnung handelt, so muß man hinzufügen: er müßte ein ›im‹ Raume Ausgedehntes sein. Was kategorial widersinnig ist ...«.[705]

704 {12} Ebd., S. 237.
705 {13} Ebd., S. 241.

tivas, matematicamente expressas, não mais são de caráter quantitativo. Por isso, espaço e tempo não podem resultar em nenhum sistema de coordenadas quadridimensional homogêneo, pois a reversibilidade do espaço e a irreversibilidade do tempo são, no mundo real, inexoravelmente heterogêneos. (Retornaremos mais à frente ao problema geral da heterogeneidade na realidade em si existente em oposição aos métodos necessariamente homogeneizantes de seu reflexo.) Hartmann protesta, justamente, que se reprove a física moderna no modo vulgar do subjetivismo; os fenômenos de que ela parte e procura esclarecer cientificamente são já de caráter objetivo. Isso não significa, todavia, que de determinados métodos, de determinados modos de proceder cientificamente objetivos possam ser tiradas consequências diretas da realidade em si existente. Pense-se no problema da simultaneidade. Todas as questões que são colocadas por sua mensuração são fisicamente objetivas. É em princípio até mesmo possível que uma mensuração da simultaneidade tenha de permanecer impraticável. Disso resultam problemas extraordinariamente importantes para a física. Hartmann acrescenta, contudo, como filósofo, com todo direito: »Que, contudo, é justamente o mais óbvio e simples ontologicamente que a simultaneidade e a não-simultaneidade, como todas as demais relações reais, têm uma existência também independente de toda observação e constatação, mesmo dos limites da constatabilidade, e pode-se muito bem conhecer essa existência sem que se seja possível determiná-la com valores temporais indicáveis.«[706] Problemas muito similares emergem no assim denominado espaço curvo bem como no da expansão do espaço. Sobre a primeira questão, diz Hartmann: »Com o tempo relativizado, é o mesmo que com os espaços elípticos. Que as dimensões espaciais sejam curvas, é oticamente possível, mas então tem de existir outras dimensões ›dentro‹ das quais elas são curvas, e estas, novamente, não podem ter a mesma curvatura; portanto, não é possível desfazer-se do espaço categorial, aquele, a saber, cujas dimensões não podem ser curvas nem retas por serem, antes, as condições para um possível ser-curvo ou ser-reto.«[707] Sobre a segunda, enfatiza que o contrair-se ou expandir-se são ocorrências que, necessariamente, desempenham-se no espaço, mas, acrescenta, »expansão ou contração podem valer também para os próprios espaços? Para isso, o próprio espaço teria de já ser algo expandido. E como, nesse caso, só se trata de expansão espacial, tem-se de acrescentar: ele teria de ser expandido ›no‹ espaço. O que categorialmente é absurdo(...).«[708]

706 {12} Hartmann: Philosophie der Natur. Walter de Gruyter, Berlim, 1950, p. 237. {Nota da tradução} Aqui Schneider (p.142) introduziu uma quebra de parágrafo não encontrada nem no manuscrito (p.134), nem em Scarponi (p.124), nem em Benseler.
707.{Nota da tradução} {Nota da tradução} Aqui Schneider (p.142) introduziu uma segunda quebra de parágrafo não encontrada nem no manuscrito (p.134), nem em Scarponi (p.124), nem em Benseler
708 {13} Hartmann: Philosophie der Natur. Walter de Gruyter, Berlim, 1950, p.241.

Diese kritischen Bemerkungen Hartmanns beleuchten und erläutern die Methode seiner Ontologie sowie deren Beziehung zu Leben, Wissenschaft und philosophischer Tradition. Hier kann es unmöglich unsere Absicht sein, wesentlich über ein bloßes Aufzeigen seiner Methode hinauszugehen, erst recht können wir nicht den Umfang seiner ontologischen Untersuchungen auch nur andeuten. Wenn wir im Folgenden doch einige Probleme herausgreifen, so tun wir es bloß, um gewisse Knotenpunkte, hervorspringende Momente, Anregungen von besonderer Fruchtbarkeit etc. hervorzuheben, um dadurch von der Stelle Hartmanns im Denken der Gegenwart eine allgemeine Vorstellung zu vermitteln. Ein Bild seiner Gesamtanschauung geben, muß dem Charakter dieser Studie fernstehen. Eine der wichtigsten methodologischen Fragen der Ontologie ist, ihre Kategorien von allen Bestimmungen, die aus menschlich-gedanklichen Bewältigungsversuchen der Welt entspringen, fernzuhalten. Denn die Zentralfrage der Ontologie besteht gerade darin, alles aus dem Kategorienbestand, aus der Kategorienstruktur etc. zu entfernen, was, wenn auch noch so lose, an die erkenntnismäßigen Stellungnahmen zu den Objekten gebunden ist, was also das reine, jeder Widerspiegelung gegenüber völlig gleichgültige, von ihr unberührte Wesen des Ansichseienden trüben könnte.

Dazu gehört vor allem die Kategorie der Negation und ihre Substanzierung, das Nichts. Es ist selbstverständlich, daß ohne Negation keine Erkenntnis möglich wäre. Über die ontologische Rolle der Negation, besonders im gesellschaftlichen Sein, aber auch im organischen, wird in späteren Zusammenhängen ausführlich die Rede sein. Hier verweisen wir auf diesen Zusammenhang nur deshalb, weil die alten Ontologien häufig — nicht immer — diese Sachlage verkannt und die praktische, erkenntnistheoretische, logische etc. Negation unkritisch in ihre Untersuchungen eingeflochten haben. Dieser Problemkreis taucht bereits in der griechischen Philosophie auf. Der Ausspruch von Parmenides, nur Seiendes ist, Nichtseiendes ist nicht, enthält bereits die richtige Antwort auf diese Frage »und der ‚Fluß‹ aller Dinge bei Heraklit hatte bereits die ganz andere Bedeutung, daß immer nur Seiendes in Seiendes übergeht, nichts aber aus dem Nichts kommt oder ins Nichts verschwindet«, zieht weitgehend auch für das Werden die nötigen Konsequenzen. Platon hat aber Parmenides widersprochen und entdeckte im Anderssein des Verschiedenen ein relatives Nichtsein. Hartmann verwirft diese Lösung Platons, denn »das ›andere‹ sofern es die Bestimmung des ›einen‹ nicht hat, ist ja nicht weniger positiv als dieses« und faßt die Frage so zusammen: »Diese Unselbständigkeit des Negativen inmitten des Positiven ist für das ›Seiende als Seiendes‹ durchaus charakteristisch‹«.[709] Und Hartmann weist im Folgenden

709 {14} N. Hartmann: Der Aufbau der realen Welt, Meisenheim am Glan, 1949, S. 358.

Esses comentários críticos de Hartmann iluminam e explicam o método de sua ontologia, bem como sua relação com a vida, a ciência e a tradição filosófica. Nossa intenção, aqui, é impossível que vá além de meramente mostrar o essencial de seu método, de apenas sugerir a extensão de suas investigações ontológicas. Ao, na sequência, tomarmos alguns problemas, fazemo-lo apenas para sublinhar certos pontos nodais, momentos proeminentes, sugestões de particular fecundidade para, assim, buscar uma representação (*Vorstellung*) geral do lugar de Hartmann no pensamento contemporâneo. Oferecer um quadro de sua concepção como um todo teria de se afastar do caráter deste estudo. Uma das questões ontológicas mais importantes da ontologia é manter suas categorias afastadas de todas as determinações que brotam das tentativas humano-intelectuais de domínio do mundo. Pois a questão central da ontologia permanece, precisamente, a de afastar da existência categorial, da estrutura categorial, etc., o que, mesmo que frouxamente, esteja preso à tomada de posição gnosiológica para com o objeto, o que pode obnubilar a essência pura, intocada, daquele reflexo do em-si-existente completamente indiferente a todo reflexo.

Pertencem a isso, antes de tudo, a categoria da negação e sua substanciação, o nada. É evidente que sem negação não seria possível qualquer conhecimento. Será detalhadamente falado, em conexões posteriores, sobre o papel ontológico da negação, especialmente no ser social, mas também no orgânico. Referimo-nos, aqui, a essa conexão apenas porque as antigas ontologias com frequência — não sempre — subestimaram esse estado de coisa e entrelaçaram acriticamente em suas investigações a negação prática, gnosiológica, lógica, etc. Essa esfera de problemas já emerge na filosofia grega. O comentário de Parmênides, de que apenas o existente é, o não-existente não é, contém já a correta resposta a essa questão »e o ›fluxo‹ de todas as coisas em Heráclito já tinha aquele significado de todo diferente de que sempre só o existente traspassa em existente, não, todavia, provém do nada ou desaparece no nada«, traz amplas consequências necessárias ao devir. Platão, contudo, contradisse Parmênides e descobriu no ser-outro do diferente um não-ser relativo. Hartmann rejeita essa solução de Platão, pois »o ›outro‹, na medida em que não tem a determinação desse ›um‹, não é menos positivo que este«, e assim sumariza a questão: »Essa dependência do negativo em meio ao positivo é absolutamente característico do ›existente como existente‹«[710]. E Hartmann aponta em seguida,

710 {14} Hartmann: Der Aufbau der realen Welt. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1949, p.358.

richtig darauf hin, daß der »leere Raum« bei Demokrit, unabhängig von dieser verbalen Bestimmung, im ontischen Sinn als etwas Positives, nicht als Negation aufgefaßt werden muß. Uns scheint allerdings, daß Hartmann in dieser Frage nicht immer entschieden genug gegen die ontologische Irrelevanz der Negation auftritt (wie das mit bestimmten Schranken seiner Stellung zusammenhängt, werden wir im zweiten Teil dieses Kapitels zeigen), jedenfalls gibt er aber an anderer Stelle dieses Werks eine richtige Kritik des Anfangs von Hegels Logik, der Ableitung des Werdens aus dem Widerspruch von Sein und Nichtsein.[711]

Es hängt mit den besten und zugleich mit den schwächsten Seiten von Hartmanns Denken zusammen, daß die Ontologie der Natur das Stärkste, Originellste und Folgerichtigste seines Werks ist. Die Eigenart seiner nüchternen Besonnenheit kann hier ungehemmt (oder, wie wir sehen werden, fast ungehemmt) zum Ausdruck gelangen, sich zur Leidenschaft steigern: objektive Tatbestände von jeder subjektivistischen Verfälschung reinzuhalten. Hier ist sein Versuch, alle Kategorien und Einstellungsweisen der Erkenntnistheorie und der Logik von der Ontologie streng fernzuhalten, am erfolgreichsten. Wir haben bereits in anderen Zusammenhängen auf Teile seiner ontologischen Untersuchungen über Raum und Zeit hingewiesen, wo diese Tendenzen polemisch zum Ausdruck kamen. Die Analyse selbst bewegt sich auf sehr hohem Niveau; sie reinigt und rettet die alten, aus der Unbefangenheit dem Natursein gegenüber entstammenden, aufs Wirkliche gerichteten Ahnungen und Vorstellungen, sie hat in der Gegenwart einen besonderen Erkenntniswert, weil sie ununterbrochen darauf ausgerichtet ist, Raum und Zeit in ihrer ontologischen Unberührtheit ins Bewußtsein zu heben, sie von allen Entstellungen, die jede notwendig anthropomorphisierende derartige Anschauung in sie hineinträgt, zu reinigen. Hartmanns fortlaufende Polemik gegen die modernen Auffassungen von Raum und Zeit ergibt eine interessante und lehrreiche Umkehrung der modischen Vorstellungen. Hartmann betrachtet den Raum als das in sich Größenlose und Maßlose. Selbst wenn man ihn unendlich nennt, redet man an der Wirklichkeit vorbei; der Raum kann »streng genommen weder endlich noch unendlich sein ... weil er vielmehr nur die dimensionale Bedingung der Unendlichkeit und Endlichkeit von etwas anderem ist: der Verteilung der Massen, der Kraftfelder, des Fortlaufens der Strahlungen u. a. m.«. Von hier aus wendet sich Hartmann gegen die heute herrschenden Vorstellungen, von denen immer wieder behauptet wird, daß sie in ihrer mathematisch-begrifflichen Reinheit die Welt der Vorstellbarkeit hinter sich lassen. Hartmann kehrt diese Argumentation so um: »Die bloße Diskussion der Fragen, ob der

711 {15} Ebd., S. 467.

corretamente, que o »espaço vazio« de Demócrito, independentemente dessa determinação verbal, tem de ser apreendido, em sentido ôntico, como algo positivo, não como negação. Parece-nos, contudo, que, nessa questão, Hartmann nem sempre se conduz com suficiente determinação contra a irrelevância ontológica da negação (como isso se conecta com determinados limites de sua posição, veremos na segunda parte deste capítulo); em todo o caso, em outra parte desta obra, ele fornece uma crítica correta do início da Lógica de Hegel, da derivação do devir da contradição de ser e não-ser.[712]

Conecta-se com os melhores e, ao mesmo tempo, os mais débeis aspectos do pensamento de Hartmann, que sua ontologia da natureza seja o mais forte, original e consistente de sua obra. O peculiar de sua sóbria prudência pode aqui alcançar uma expressão inobstaculizada (ou, como veremos, quase inobstaculizada) que se eleva à paixão: estados de fato objetivos mantidos puros de toda distorção subjetivista. Aqui sua tentativa de manter rigorosamente distantes da ontologia todas as categorias e modos de abordagem da gnosiologia é a mais exitosa. Em outras conexões, já apontamos a parte de suas investigações ontológicas sobre espaço e tempo onde essa tendência polemicamente ganha expressão. A própria análise se movimenta no mais alto nível; ela depura e recupera as antigas intuições e representações (*Vorstellungen*) dirigidas ao real, originadas da imparcialidade ante o ser natural e tem um particular valor cognitivo no presente porque é ininterruptamente dirigida a elevar à consciência espaço e tempo em sua integridade ontológica, a purificá-los de todas as distorções neles introduzidas por tal concepção necessariamente antropomorfizante. A contínua polêmica de Hartmann contra as visões modernas de espaço e tempo resulta em uma importante e instrutiva reversão das representações (*Vorstellungen*) em moda. Hartmann considera o espaço como em si sem grandeza e sem medida. Mesmo quando se o denomina infinito, ao falar perdeu-se a realidade; o espaço »a rigor, não pode ser nem finito, nem infinito (...), porque ele é, muito antes, apenas a condição dimensional da infinitude e da finitude de algum outro algo: da repartição das massas, dos campos de energia, da fuga das radiações entre outras coisas«. Daqui volta-se Hartmann contra as representações (*Vorstellungen*) hoje dominantes, acerca das quais mantém seguidamente que, em sua pureza conceitual-matemática, deixam para trás o mundo da representabilidade (*Vorstellbarkeit*). Hartmann reverte essa argumentação assim: »A mera discussão das questões sobre

712 Hartmann: Der Aufbau der realen Welt. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1949, p.467.

Raum endlich oder unendlich sei, ob es leeren Raum gebe, welche räumliche Gestalt seine Dimensionen haben (gerade oder krumme), ob es die kleinste Raumein heit gibt, zeugt schon ganz eindeutig davon, daß der Raum nach dem anschaulichen Modell räumlicher Dinge vorgestellt wird. Es ist also gerade die Rückkehr zur sinnlichen Anschauung, die hier unbemerkt vollzogen wird.«[713] Bei aller Heterogenität, als irreversibel gegenüber dem reversiblen Raum, teilt die Zeit die Kennzeichen der Größenlosigkeit und Maßlosigkeit mit ihm. Daß sie beide meßbar sind, ist eine Grundlage unserer Welterkenntnis, und die Meßbarkeit ist keineswegs unabhängig von Räumlichkeit und Zeitlichkeit, diese bestimmen vielmehr die Art des Maßes, bestimmen den objektiven Charakter. Aber ein bestimmtes Maß geben weder Raum noch Zeit her, diese müssen an empirische Maße anknüpfen, von Raumausdehnung und Zeitfluß aus betrachtet, müssen sie willkürlich und zufällig sein.

Natürlich können wir hier die ontologischen Anschauungen Hartmanns über das Sein der Natur auch nur skizzenhaft andeutend unmöglich wiedergeben. Bloß auf einen wichtigen Punkt sei hier hingewiesen, der das Neue dieser Ontologie methodologisch wie inhaltlich zu beleuchten geeignet ist, auf die Ontologie der Komplexe, die Hartmann natürliche Gefüge nennt. Hartmann baut seine Naturphilosophie so auf, daß er von der Analyse des Raumes und der Zeit ausgehend zu einer kategoriellen Untersuchung von Werden und Beharren übergeht. Daß er dabei die genialen Gedanken von Parmenides und vor allem von Heraklit weiterführt und das Werden von der noch bei Hegel vorhandenen falschen Ontologie einer Pseudodialektik von Sein und Nichts befreit, haben wir bereits erwähnt. Es kommt ihm dabei in allererster Reihe auf die richtige Erkenntnis von Prozeß und Zustand, von Veränderung und Beharren an. Hartmann beschreibt die dabei entstehende Dialektik so: »Sie ist nicht ein Entstehen des einen und Vergehen des anderen; das wäre bloßer Wechsel des Seienden, und weder vom einen noch vom anderen ließe sich sagen, daß es sich ›verändere‹. Veränderung von etwas ist vielmehr der Wechsel der Zustände an ihm, wobei es selbst identisch bleibt, d. h. beharrt. Denkt man sich dieses Beharrende aufgehoben, so etwa, daß es selbst auch dem Wechsel unterläge, so läßt sich nicht mehr von einer Einheit des Vorganges sprechen, der Prozeß ist nicht mehr Veränderung. Denn es ist nichts mehr da, ›was‹ sich verändern könnte.«[714]

Diese Auffassung des Prozesses führt zu einer Revision der Kategorie der Substanz. Verständlicherweise stand sie am Anfang der wissenschaftlichen und philosophischen Entwicklung im Mittelpunkt des theoretischen Interesses, bis die

713 {16} N. Hartmann: Philosophie der Natur, a. a. O., S. 95-96.
714 {17} Ebd., S. 279.

se o espaço é finito ou infinito, se haveria espaço vazio, que forma espacial possuem suas dimensões (reta ou curva), se existe a menor unidade espacial possível, já mostra de todo inequivocamente que o espaço é concebido de acordo com o modelo gráfico das coisas espaciais. O que imperceptivelmente aqui ocorre é, portanto, justamente o retorno à concepção sensível.«[715] Apesar de toda heterogeneidade, como irreversível ante o espaço reversível, com ele compartilha o tempo a característica da falta de grandeza e de medida. Que ambos sejam mensuráveis é uma base de nosso conhecimento do mundo e a mensurabilidade não é, de maneira alguma, independente da espacialidade ou da temporalidade, ao contrário, estas determinam o tipo de medida, determinam o caráter objetivo. Todavia, nem o espaço nem o tempo fornecem uma medida determinada; esta tem de se unir a medidas empíricas consideradas a partir da extensão espacial e fluxo temporal, têm de ser arbitrárias e casuais.

Naturalmente, seria aqui impossível que possamos relatar as concepções ontológicas de Hartmann sobre o ser da natureza, nem apenas esquemática e indicativamente. Apontamos aqui apenas um ponto importante, adequado para iluminar o novo dessa ontologia, metodológica bem como conteudisticamente, a ontologia dos complexos, que Hartmann denomina estruturas naturais. Hartmann edifica sua filosofia da natureza de tal modo que, da análise do espaço e do tempo, passa a uma investigação categorial do devir e do persistir. Que, com isso ele continua os pensamentos geniais de Parmênides e, antes de tudo, de Heráclito, e libera o devir de uma falsa ontologia ainda existente em Hegel de uma pseudodialética de ser e nada, nós já mencionamos. Aqui, vem em primeiríssimo plano o conhecimento correto de processo e estado, de mudança e persistir. Hartmann descreve assim a dialética que aqui surge: »Ela não é um surgir de um e um desaparecer do outro; isso seria uma simples troca de existentes, e nem deste nem daquele se pode dizer que se ›transforma‹. A transformação de algo é, antes, a mudança de condição nesse algo, durante a qual ele se mantém idêntico a si mesmo, *i.e.*, ele persiste. Se se pensa superado esse persistir, assim, por exemplo, que o próprio sujeita-se à mudança, não mais se poderia falar de uma unidade do evento, o processo não mais seria transformação. Pois não mais está aí ›aquilo‹ que poderia se transformar.«[716]

Essa visão do processo conduz a uma revisão da categoria da substância. Compreensivelmente, no início do desenvolvimento filosófico e científico ocupava ela o centro do interesse teórico, até que a

715 {16} Hartmann: Philosophie der Natur. Walter de Gruyter, Berlim, 1950, p.95-96. {Nota da tradução} Schneider (144) introduziu aqui uma quebra de parágrafo inexistente tanto no manuscrito (p.137), em Scarponi (p.127) e em Benseler.
716 {17} Hartmann: Philosophie der Natur. Walter de Gruyter, Berlim, 1950, p.279.

zunehmende Konkretisierung in der Erkenntnis der Naturprozesse, ihre gedanklichen Grundlagen immer mehr erschütterte. Hartmann zieht alle Konsequenzen aus dieser Vertiefung der Naturwissenschaften, es ist jedoch für seine Position höchst charakteristisch, daß er auch hier einen, seinen Zeitgenossen entgegengesetzten Weg einschlägt. Für diese bedeutete die wissenschaftliche Erschütterung des Substanzbegriffes die Möglichkeit, auch die reale Verursachung der Phänomene aus der Philosophie zu entfernen und sie durch eine positivistische Interpretation des mathematischen Funktionsbegriffs zu ersetzen; auch die Marburger Schule des Neukantianismus hat diese Wendung, die das gedankliche Verschwindenlassen der objektiven Realität der ordnenden und schaffenden Allmacht der Vernunft gegenüber betonte, mitgemacht; Cohen sah in der infinitesimalen Rechnung die erlösende Antwort für die Bedeutung des Denkens als Erzeugung des Seins. Die zeitgenössische philosophische Entwicklung läuft also in der Richtung, aus der berechtigten Kritik des alten Substanzbegriffes die radikale Folgerung zu ziehen: jede ontologische Betrachtung der Naturphänomene sei durch logisch erkenntnistheoretische Erwägungen zu ersetzen, daß die naturwissenschaftliche Praxis die Kompetenz hat, durch ihre aus Experimenten gewonnenen mathematischen Formeln die spezifische physikalische Interpretation überflüssig zu machen. Hartmann, der die Ergebnisse der Naturwissenschaften sich ebenso aneignete wie seine Zeitgenossen, gibt das objektive Sein der Substrate nicht auf, die kritische Betrachtung des überlieferten Substanzbegriffs führt bei ihm nicht zum Aufgeben der Objektivität der Substanz, sondern bloß zu dem seiner Absolutheit.[717] Auf dieser Grundlage war es für ihn möglich geworden, die dynamisch kontinuierlichen Naturprozesse mit Hilfe von Kategorien wie Kausalität, Wechselwirkung etc.
auszulegen.

Die Betrachtung der Natur als Totalität muß aber noch weiter führen; die eigentlichen Gebilde, Körper, Dinge, Sachen etc. hatten im Rahmen dieser Betrachtungen keinen Platz, obwohl sie gerade jene Gegenstände sind, die in der unmittelbaren Gegebenheit der Natur eine ausschlaggebende Rolle spielen. Hartmann zeigt hier, wie nun, im Gegensatz zur Kontinuierlichkeit der dynamischen Prozesse, die Kategorie des Diskreten in den Vordergrund tritt. So werden wir mit dem Problem der Gebilde konfrontiert: »Das ›Gebilde‹ als solches ist im Gegensatz zum Prozeß zu verstehen. Es ist dem Zustand verwandt, teilt seine Auflösbarkeit im Prozeß, hat aber die natürliche Geschlossenheit und eine gewisse Konstanz vor ihm voraus. Ein Gebilde ist, was Begrenzung und Gestalt hat, sich von anderem ihm Nebengeordneten abhebt, weder zeitlich noch

717 {18} Ebd., S. 291.

crescente concretização no conhecimento dos processos naturais abalou cada vez mais suas bases intelectuais. Hartmann retira todas as consequências desse aprofundamento das ciências naturais, contudo é muitíssimo característico de sua posição que daqui tome um percurso em direção oposta ao dos seus contemporâneos. Para estes, o abalo científico do conceito de substância significou a possibilidade de também a causação real dos fenômenos ser removida da filosofia e substituída por uma interpretação positivista do conceito matemático de função; também a Escola de Marburgo do neokantismo tomou parte nessa virada que intelectualmente deixava desaparecer a realidade objetiva ante a sublinhada onipotência ordenadora e criadora da razão; Cohen enxergou no cálculo infinitesimal a resposta redentora para o significado do pensamento como criação do ser. O desenvolvimento filosófico contemporâneo, portanto, caminha na direção de extrair, da justificada crítica do velho conceito de substância, a conclusão radical: substituir toda consideração ontológica dos fenômenos naturais pelas considerações gnosiológico-lógicas, que a práxis científico-natural tem a competência, através de suas fórmulas matemáticas obtidas pelos experimentos, de tornar supérflua a interpretação física específica. Hartmann, que se apropria dos resultados das ciências naturais tal como os seus contemporâneos, não abandona o ser objetivo dos substratos; a consideração crítica do conceito de substância tradicional não o conduz ao abandono da objetividade da substância, mas apenas de sua absolutidade.[718] Desta base foi para ele possível expor os processos naturais dinamicamente contínuos com a ajuda de categorias como causalidade, interação, etc.

A consideração da natureza enquanto totalidade tem de, todavia, conduzir ainda mais adiante; as formações, corpos, coisas, objetos, etc., específicos não tinham na moldura dessas considerações nenhum lugar, embora sejam precisamente esses objetos que desempenham um papel decisivo na dadidade imediata da natureza. Hartmann aqui mostra como, agora, em oposição à continuidade dos processos dinâmicos, a categoria do discreto adentra o primeiro plano. Assim somos confrontados com o problema da formação (*Gebilde*): »A ›formação‹ como tal é para ser entendida em oposição ao processo. Ela é relacionada à condição, compartilha com esta sua dissolubilidade no processo, tem, todavia, a uniformidade natural e pressupõe dela uma certa constante. Uma formação é o que tem delimitação e forma, destaca-se da outra a ela coordenada, nem temporalmente

718 {18} Hartmann: Philosophie der Natur. Walter de Gruyter, Berlim, 1950, p.291.

räumlich ohne weiteres in anderes übergeht und sich auch im allgemeinen Fluß des Realen als zusammenhaltend erweist. Das letztere ist seine Konsistenz; auch diese ist freilich begrenzt, wie alles an ihm begrenzt ist. Aber sie genügt, das Gebilde im Fließen der Prozesse von bloßer Zuständlichkeit abzuheben.«[719] Auch hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, die Anschauungen Hartmanns selbst nur skizzenhaft darzulegen, uns kommt es allein auf die rein prinzipiell ontologischen Fragen an. Seine Gesamtkonzeption besteht darin, daß in dieser Welt der Gebilde ontologisch jene die Zentralstelle einnehmen, die er dynamische Gefüge nennt, deren Dasein und Sosein auf einer inneren dynamischen Begrenzung, auf einer Stabilität infolge der Ausgewogenheit des inneren dynamischen Gleichgewichts beruht. Ohne hier auf die sehr wichtigen Einzelheiten der Charakteristik Hartmanns eingehen zu können, sei nur erwähnt, daß er einerseits die Welt der Astronomie von den Spiralnebeln bis zu den Planeten, wobei die Kombination dynamischer Gefüge neue dynamische Gefüge ergeben kann, andererseits die innere Welt der Atome als derartige primäre Gefüge betrachtet. Die uns unmittelbar und alltäglich gegebene Vielheit der naturhaften Formationen (Kontinente, Berge etc.) sind zwar ebenfalls naturhafte dynamische Gefüge, besitzen aber nicht die Selbständigkeit der Primären; daß dabei die Grenzen oft flüssig sind, daß sich überall Übergangsgestalten finden etc., versteht sich von selbst. Der dynamische Grundcharakter der Gefüge zeigt sich auch darin, daß die Grenzen je eines primären Gefüges Funktionen seiner Innenkräfte sind und daß sich überall ein verschwimmendes Übergehen in die räumliche Umgebung ergibt. Und bei aller Kompliziertheit der inneren wie äußeren Elemente und Komplexe, deren Zusammenwirken das Dasein, das Sosein, die Dauer etc. eines Gefüges bestimmen, ist und bleibt ein jedes Gefüge in unaufhebbarer Weise ein einzelnes.

In dieser Hartmannschen Aufgipfelung der Ontologie der anorganischen Natur zeigt sich das bereits angedeutete tertium datur seines Philosophierens den Vorläufern gegenüber. Der eine wichtige historische Typus der Ontologie ist, dem Wesen nach, wenn auch nicht immer in der Erscheinungsart, theologisch: es wird ein letztes und höchstes Prinzip angenommen, dem jedes Seiende sein Sein verdankt, und der Weg des philosophischen Seinsverständnisses geht von oben nach unten, zumeist in der Form einer deduktiven Ableitung des Niederen aus dem Höheren. Und es gibt dagegen den entgegengesetzten Typus, der von nicht mehr zerlegbaren Elementen der Wirklichkeit ausgeht und von dort aus, von unten nach oben die komplizierteren Gebilde der Wirklichkeit gedanklich konstruiert. In Hartmanns Arbeitsmethode ist das deutliche Gefühl des tertium

719 {19} Ebd., S. 442.

nem espacialmente traspassa sem mais em outra, e ainda se mantém unida no fluxo geral do real. Essa última é a sua consistência; é claro que também esta é limitada, assim como tudo nela é limitado. Mas ela basta para distinguir a formação da mera circunstancialidade no fluir dos processos.«[720] Também aqui não pode ser nossa tarefa apresentar as concepções de Hartmann mesmo que apenas esquematicamente, importa-nos exclusivamente as puras, de princípio, questões ontológicas. Sua concepção como um todo é que, nesse mundo das formações, tomam ontologicamente a posição central o que ele denomina estruturas dinâmicas, cujos existência e ser-assim se baseiam em uma demarcação dinâmica interna, em uma estabilidade consequência da harmonia do equilíbrio dinâmico interno. Sem poder aqui tratar de detalhes muito importantes do característico de Hartmann, apenas mencionaremos que ele, por um lado, considera o mundo da astronomia, das nebulosas espirais aos planetas, no qual a combinação dinâmica das estruturas pode resultar em novas estruturas dinâmicas, por outro lado, o mundo interno do átomo, como tais estruturas primárias. A abundância de formações naturais dadas imediata e cotidianamente (continentes, montanhas, etc.) são igualmente estruturas dinâmicas naturais, não possuem, todavia, a independência das primárias; que, com isso, os limites são, com frequência, fluidos, que por todo lugar se encontram formas de transição, compreende-se por si próprio. O caráter dinâmico fundamental das estruturas mostra-se também em que os limites de todas as estruturas primárias são funções de suas forças internas, e disso resulta, em todos os lugares, um obnubilador traspassar no ambiente espacial. Em que pesem todas as complexidades dos elementos e complexos internos e externos, cujo operar-conjunto determina a existência, o ser-assim, a duração, etc., de uma estrutura, de modo inexorável cada estrutura é e permanece única.

Nesse ponto mais elevado da ontologia da natureza inorgânica de Hartmann, mostra-se o já mencionado *tertium datur* do seu filosofar ante o dos antecessores. O primeiro importante tipo histórico de ontologia é, pela sua essência, mesmo se nem sempre pelo seu modo de manifestação, teológico: aceita-se um princípio último e o mais elevado, ao qual todo o existente deve seu ser e o percurso da compreensão filosófica do ser parte de cima para baixo, na maior parte das vezes na forma de uma, a partir do superior, derivação dedutiva do inferior. E, do outro lado, há o tipo contraposto, que parte dos elementos não mais divisíveis da realidade e, destes, de baixo para cima, constrói intelectualmente as formações mais complicadas da realidade. No método de trabalho de Hartmann, é visível o nítido senso do *tertium,*

720 {19} Hartmann: Philosophie der Natur. Walter de Gruyter, Berlim, 1950, p.442. {Nota da tradução} Neste ponto Schneider (p.147) introduziu uma quebra de parágrafo que não pôde ser encontrada nem em Scarponi (p.129), nem no manuscrito (p.139), tão pouco em Benseler.

sichtbar, obwohl auch er noch kein ganz klar bewußtes Bild über die neue Methode besitzt. Manche seiner Aussprüche scheinen dem Atomismus nahe zu stehen, wo er nämlich das Gewicht darauf legt, daß der ontologische Aufbau der Wirklichkeit von unten nach oben geht. Darin wird eine bedeutungsvolle Wahrheit ausgesprochen, die für die großen Typen der Seinsarten sicher gilt: das organische Sein beruht auf der Existenz der anorganischen Natur; das gesellschaftliche Sein hat beide zur unumgänglichen Voraussetzung. Das ist aber nur die Methode des ontologischen Übergangs von einer Seinsart in die andere, ein Problemkomplex, mit dem sich Hartmann, trotz dieser richtigen allgemeinen Vorstellung, wenig beschäftigte. Gelegentlich sagt er: »Überhaupt sind die Entstehungs fragen überall die letzten und schwierigsten.«[721] Er meint hier freilich die konkreten wissenschaftlichen Fragen, etwa der Entstehung der Planeten, und in solchen Fragen ist seine Zurückhaltung durchaus verständlich; mit den Gründen, weshalb auch er den ontologischen berechtigten und unvermeidlichen Problemen der Genesis aus dem Wege geht, werden wir uns später beschäftigen.

Das wirklich und bahnbrechend Neue an Hartmanns Ontologie, ihr echtes tertium datur, ist, daß er die komplizierten Gefüge in den Mittelpunkt der ontologischen Analyse stellt. Die hier wirksamen Wechselbeziehungen, ihr Gleichgewicht oder dessen Störung, Aufhebung etc. ergeben in doppelter Hinsicht das zentrale Feld der Ontologie: einerseits jene Wirklichkeit, von der das ontologische Denken unvermeidlich ausgehen muß, andererseits und zugleich das Endergebnis, bei dem die durchgeführten Analysen, das Zurückgehen auf die Elemente, die Untersuchung ihrer Wechselbeziehungen etc. am Schluß landen müssen. Der Weg der Ontologie geht mithin von der unbegriffenen, nur als Wirklichkeit affizierend zur Kenntnis genommenen Wirklichkeit zu ihrem möglichst adäquaten ontologischen Erfassen. Die Untersuchungen der materiellen Elemente, Relationen, Einzelprozesse sind bloße Mittel zum Erlangen dieses Ziels: die Elemente sind deshalb auch nicht das ontologisch Primäre, aus dem das Ganze »aufgebaut« wäre, sie werden im Gegenteil aus der Analyse der Komplexe mit Hilfe von Abstraktionen gewonnen, um ihre Dynamik und Struktur, die der eigentlichen Wirklichkeit durch Erkenntnis dieser Wechselwirkungen etc. zu begreifen. Freilich wenn dabei von Abstraktion (von abstraktiver Isolierung) gesprochen wird, soll damit der Seinscharakter der Elemente etc. niemals in Zweifel gezogen werden; Abstraktion ist hier bloß eine Form der Widerspiegelung der Wirklichkeit, vermittels welcher Gesamtprozesse, die in ihrer unmittelbaren Kompliziertheit unbegreiflich bleiben müssen, begriffen werden können.

721 {20} Ebd., S. 457.

embora mesmo ele não possua um quadro conscientemente de todo claro sobre o novo método. Muitos de seus comentários parecem estar próximos ao atomismo, em especial onde ele coloca o peso de que a construção ontológica da realidade siga de baixo para cima. Neles é pronunciada uma verdade plena de significado, que vale para os grandes tipos de modos de ser: o ser orgânico baseia a existência na natureza inorgânica; o ser social possui ambas como pressuposto inevitável. Isto é, apenas, o método da transição ontológica de um tipo de ser a outro, um complexo de problema com o qual Hartmann, apesar dessa representação (*Vorstellung*) geral correta, pouco se ocupa. De passagem, diz ele: »Em geral as questões referentes ao surgimento são, em toda parte, as últimas e mais difíceis.«[722] Ele pensa aqui, todavia, em questões científicas concretas, por exemplo, a formação dos planetas, e em tais questões sua cautela é completamente compreensível; do fundamento do porquê de ele se desviar dos legítimos e inevitáveis problemas ontológicos da gênese, ocuparemo-nos mais à frente.

O real e pioneiramente novo na ontologia de Hartmann, seu autêntico *tertium datur*, é que ele coloca as complicadas estruturas no ponto central da análise ontológica. As inter-relações aqui operantes, seu equilíbrio ou sua perturbação, superação, etc., resultam, em duplo sentido, do campo central da ontologia: por um lado, aquela realidade, da qual o pensamento ontológico inevitavelmente tem de partir, de outro lado e ao mesmo tempo, o resultado final pelo qual a análise levada a cabo tem, na conclusão, de desembarcar de volta aos elementos, à investigação de suas inter-relações, etc. O percurso da ontologia parte, consequentemente, da realidade não-conceituada, apenas afixada como realidade, para o conhecimento de uma realidade recebida por seu apreender ontológico o mais adequado possível. As investigações dos elementos materiais, relações, processos singulares são meros meios para alcançar essa finalidade: os elementos não são, por isso, mesmo o ontologicamente primário do qual o todo seria »construído«, ao contrário, eles são obtidos pela análise dos complexos com a ajuda das abstrações para compreender suas estrutura e dinâmica, a autêntica realidade pelo reconhecimento dessas interações, etc. Ao se falar de abstração (de isolamento abstrativo), contudo, o caráter ontológico dos elementos, etc., não deve jamais ser posto em dúvida; abstração é aqui apenas uma forma de reflexo da realidade por meio da qual podem ser compreendidos processos como um todo que, em sua complicabilidade imediata, deveriam permanecer incompreensíveis.

722 {20} Hartmann: Philosophie der Natur. Walter de Gruyter, Berlim, 1950, p.457.

Diese beiden einander ergänzenden methodologischen Wege zur Erfassung der Wirklichkeit hat für das gesellschaftliche Sein Marx um 1859 herum als erster formuliert. Das philosophisch Bahnbrechende an dieser Methode wurde auch in der Gesellschaftswissenschaft nicht fortgeführt, geschweige denn, daß sie, ins allgemein Ontologische verallgemeinert, auf die Natur angewendet worden wäre. Sie ist auch sicherlich Hartmann unbekannt geblieben. Um so interessanter und wichtiger ist es, daß seine ernsthaften Versuche, eine Naturontologie zu schaffen, ihn vielfach, wenn auch nicht immer mit klarer Bewußtheit in ihre Nähe geführt haben. Es steht uns ferne zu behaupten, in der Ontologie Hartmanns wäre diese Methode systematisch folgerichtig durchgeführt. Sie ist aber seit Marx der erste Ansatz, die unausweichlichen Antinomien der bisherigen Ontologien auf einem neuen Wege zu überwinden. Und wenn wir dabei gezwungen sind, ihm eine volle Bewußtheit über seinen eigenen Versuch abzusprechen, so ist es, wie hier gezeigt wurde, unzweifelhaft, daß seine philosophischen Instinkte, seine klare und bewußte Ablehnung der falschen Tendenzen seiner Zeitgenossen ihn in diese Richtung getrieben haben. Viele seiner Einzelbemerkungen zeigen, daß er sehr oft Einzelmomente, Einzelrelationen, notwendige Konsequenzen dieser Methode klar gesehen hat. Ich führe nur eine sehr charakteristische Stelle an: »Für Kategorien ist stets nicht so sehr ihre Selbständigkeit gegeneinander wie ihr Zusammenhang miteinander von Gewicht. Denn alle Isolierung ist ihrer Kohärenz gegenüber sekundär und besteht oft nur in der nachträglichen Begriffsbildung.«[723] Hier ist deutlich sichtbar, wie stark bei Hartmann die Verflochtenheit der Kategorien miteinander als das ontologisch Primäre und Entscheidende erscheint, wie klar er das ontologisch Problematische an den (zumeist erkenntnis theoretisch oder logisch) isolierten, abstrahierten, definierten Kategorien einsah. Solche Einzelbetrachtungen, die man in den Werken Hartmanns massenhaft finden könnte, die eine gute Ergänzung zur generellen Architektonik seiner Ontologie bilden, berechtigen uns, in dieser einen ernst zu nehmenden Ansatz zum tertium datur in deren Methode zu erblicken.

2.

Zur Kritik der Hartmannschen Ontologie

Eine Kritik, die die Schranken und die Problematik der Hartmannschen Ontologie gerecht und die Philosophie weiterführend aufdecken soll, muß einen wesentlich immanenten Ausgangspunkt suchen, d.h. einen solchen, der auf jene

723 {21} Ebd., S. 661.

Essas duas vias metodológicas mutuamente complementares à compreensão da realidade foi, para o ser social, formulada pela primeira vez por Marx, ao redor de 1859. O filosoficamente pioneiro nesse método nem foi levado adiante nas ciências sociais, muito menos foi ele generalizado ontologicamente em geral e aplicado à natureza. É também certo que ele permaneceu desconhecido de Hartmann. Tanto mais interessante e importante é, portanto, que sua séria tentativa de criar uma ontologia da natureza em muitos casos, mesmo que nem sempre com clara conscienciosidade, o tenha conduzido à sua proximidade. Longe de nós arguir que esse método foi conduzido sistemática e consistentemente na ontologia de Hartmann. É, contudo, desde Marx, a primeira abordagem para ultrapassar, em um novo percurso, as inevitáveis antinomias das ontologias até agora. Mesmo que sejamos compelidos a negar a ele uma clara conscienciosidade sobre sua própria tentativa, como aqui foi mostrado, é indubitável que seus instintos filosóficos, sua clara e consciente recusa das falsas tendências de seus contemporâneos, dirigiram-no nessa direção. Muitos de seus comentários isolados mostram que ele, com frequência, claramente enxergou as necessárias consequências desse método para momentos e relações singulares. Cito apenas uma passagem muito característica: »Para as categorias não é sempre de peso tanto sua independência uma para com a outra quanto sua conexão mútua. Pois todo isolamento é secundário ante sua coerência e consiste com frequência apenas na formação posterior de conceito.«[724] Aqui é nitidamente visível quão intensamente aparece em Hartmann o entrelaçamento das categorias umas com as outras como o ontologicamente primário e decisivo, quão claramente apreciou o ontologicamente problemático das categorias (na maior parte das vezes, gnosiológico ou logicamente) isoladas, abstraídas, definidas. Tais considerações singulares, que podem ser encontradas massivamente na obra de Hartmann, e que formam um bom complemento geral ao arquitetural de sua ontologia, autorizam-nos a divisar nisto um início a ser tomado seriamente do *tertium datur* em seu método.

2.

Para a crítica da ontologia de Hartmann

Uma justa crítica que deva desvelar as barreiras e a problemática da ontologia de Hartmann, e que avance a filosofia, tem de buscar um ponto de partida essencialmente imanente, *i.e.*, que dirija a atenção àqueles

724 {21} Hartmann: Philosophie der Natur. Walter de Gruyter, Berlim, 1950, p.661. {Nota da tradução} Scheneider (p.149) introduz, neste ponto, uma quebra de parágrafo inexistente no manuscrito (p.143), em Scarponi (p.132) e em Benseler.

Momente die Aufmerksamkeit richtet, in denen Hartmanns Inkonsequenz, eine innere Enge zum Ausdruck kommt und damit das von ihm — ganz allgemein, oft freilich bloß abstrakt gesprochen — richtig Intentionierte auf halbem Weg zum Stillstehen bringt, ja in eine prinzipiell falsche Richtung drängt. Eine solche Kritik wird also nichts von dem aufheben, was wir bis jetzt an Hartmanns Ontologie als fruchtbar und bahnbrechend festgestellt haben. Diese Art der Kritik ist auch darum unvermeidlich, weil gerade in Hartmanns denkerischer Persönlichkeit Stärke und Schranken außerordentlich eng miteinander zusammenhängen: es sind dieselben Züge seiner intellektuellen Physiognomie, die ihm dazu verhelfen, Fragestellungen außerhalb der heute herrschenden falschen Alternativen auszuwerfen und ihre Lösungen außerhalb desselben Zauberkreises zu suchen, die ihm zugleich innerlich nicht gestatten, bei Frage und Antwort wirklich bis ans Ende zu gehen. Hartmann gehört zu den wenigen Intellektuellen unserer Tage, in dessen Problemkreis das religiöse Bedürfnis als bestimmender und selbst als beeinflussender Faktor so gut wie keine Rolle spielt. Darum bleibt seine Denkrichtung von den Bellarminschen Forderungen völlig unberührt. So entsteht ein klares, unbefangenes Übersehen der Probleme der Wirklichkeit, dessen Aufgewecktheit für oft sehr lange verborgen gebliebene Seinsformen und Seinskonstellationen eben aus dieser Unberührtheit von den vorherrschenden Betrachtungsarten der Gegenwart bestimmt ist. Diese Unzeitgemäßheit seines Denkens richtet aber zugleich unübersteigbare Schranken vor ihm auf. Denn seine Stärke entsprang weit weniger aus einem kritischen Zuendedenken der falschen Einstellungen der Gegenwart, aus einem gesellschaftlich-geschichtlichen Aufdecken der Quellen dieser Tendenzen, als aus einer bloß echt gelehrtenhaften, intellektuell redlichen Abwendung von ihnen; aus ihrem Ignorieren, nicht aus ihrem Durchschauen. Das ist, was ich das Professorale an Hartmann nennen würde, wobei darunter auch die besten intellektuellen und moralischen Eigenschaften des deutschen Philosophie Professors mitgedacht werden sollen.

Diese Zwiespältigkeit, die hinter dem so geradlinigen und kohärenten, redlichen und tiefschürfenden Denken Hartmanns verborgen ist, kommt gleich in seiner Analyse des Alltagsdenkens, Schranken bestimmend, zum Vorschein. Von der Bedeutung dieses Ausgangspunktes der Hartmannschen Ontologie wird damit nichts zurückgenommen; der fundamentale Charakter der intentio recta für die Ontologie, die gerade den fruchtbarsten Anläufen der Vergangenheit zu einer wirklichen philosophischen Ontologie ebenfalls zugrunde lag, die gerade in unserer Gegenwart so gut wie völlig verlorenging, bleibt bestehen, und damit auch die ausschlaggebende Wichtigkeit der Analyse des Alltagslebens und der aus ihm entspringenden denkerischen und emotionalen Intentionen. Wenn hier nun

momentos — de todo gerais, contudo, com frequência ditos apenas em abstrato — em que as inconsequências de Hartmann expressam uma estreiteza interna e nele o levam a se interromper a meio caminho ou que o empurram a uma direção em princípio falsa. Uma tal crítica, portanto, não revoga nada do que até agora avaliamos como frutífero e pioneiro na ontologia de Hartmann. Essa espécie de crítica é ainda mais inevitável precisamente porque extraordinariamente na personalidade de pensador de Hartmann, conectam-se mútua e estreitamente forças e limites: são os mesmos traços de sua fisionomia intelectual que o auxiliam a colocar questões para além das falsas alternativas hoje dominantes, e a buscar suas soluções para além do mesmo círculo mágico, ao mesmo tempo internamente o impedem de realmente ir até o fim nas perguntas e respostas. Hartmann pertence aos poucos intelectuais de nossos dias nos quais não desempenha quase nenhum papel o círculo de problemas da necessidade religiosa como fator determinante, ou mesmo influente. Por isso, a direção de seu pensamento permaneceu completamente intocada pelas exigências belarminianas. Emerge assim um panorama claro, imparcial, dos problemas da realidade, cuja clareza, para com formas ontológicas e constelações ontológicas, que com frequência permaneceram por longo período veladas, que é determinada justamente por essa intocabilidade pelos modos de consideração dominantes do presente. Esta inatualidade de seu pensamento, contudo, erige ao mesmo tempo obstáculos imensos ao seu pensamento. Pois sua força emerge, muito menos de um crítico pensar-até-o-fim das falsas atitudes do presente, de um desvelar histórico-social das fontes dessas tendências, do que de um mero, autenticamente erudito, honestamente intelectual, abandono destas; por ignorá-las, não por seu esquadrinhamento. É isso o que eu chamaria de professoral em Hartmann, sob o que devem ser consideradas também as melhores qualidades intelectuais e morais do professor de filosofia alemã.

Essa ambiguidade está velada por trás do pensamento tão retilíneo e coerente, honesto e profundo de Hartmann, e igualmente vêm ao primeiro plano determinando limites em sua análise da vida cotidiana. Com isso, nada vem retirado do significado desse ponto de partida da ontologia de Hartmann; o caráter fundamental da *intentio recta* para a ontologia, que do mesmo modo está na base especialmente das mais frutíferas tentativas do passado por uma real ontologia filosófica, a qual, justamente em nosso presente, perdeu-se tão completamente, e com isso também a decisiva importância da análise da vida cotidiana e das intenções intelectuais e emocionais que dela emergem. Ao aqui

dieser Teil von Hartmanns Werk kritisiert wird, so wird ihm »bloß« eine fürs Weitere verhängnisvolle Inkonsequenz in der Analyse vorgeworfen. Hartmann hat sachlich wie polemisch ganz recht, wenn er im Alltagsleben jene Phänomene aufsucht, in denen die Konfrontation des Menchen mit der Wirklichkeit, und zwar gerade als Wirklichkeit, zum Ausdruck kommt. Er hat auch recht, wenn er in der Wissenschaft, in der ontologisch ausgerichteten Philosophie den Weg zur gedanklichen Erfassung der Wirklichkeit im Gegensatz zur intentio obliqua von Erkenntnistheorie und Logik erblickt. Damit wird aber das Problem doch allzu sehr vereinfacht. Aus der Tatsache, daß dies der allein richtige Weg zur Ontologie ist, folgt noch lange nicht, daß das Einschlagen dieser Richtung irgendeine Garantie für ihre Richtigkeit bilden könnte. Das behauptet natürlich auch Hartmann nicht direkt, er deckt aber nicht jene Gegentendenzen im Alltag auf, die — obwohl ihren Inhalt die Wirklichkeit überhaupt bildet, obwohl sie auf die Wirklichkeit als Wirklichkeit ausgerichtet sind — dennoch von der Begründung einer richtigen Ontologie ablenken, und zwar nicht als »Fehler«, die im Einzelfall begangen wurden, sondern als notwendig wirkende Tendenzen im Alltagsleben, die freilich gesellschaftlich-geschichtlich entstehen und vergehen, wodurch aber an ihrem jeweils aktuellen Einfluß auf das jeweilige ontologische Denken nichts geändert wird. Zusammenfassend kann man also sagen, daß Hartmann, der sonst die phänomenologische Methode scharfsinnig und richtig kritisiert, sich hier doch in ihre Schule begibt, indem er den gesellschaftlich-geschichtlichen Seinscharakter des Alltags »in Klammern setzt« und an dem von der konkreten Wirklichkeit künstlich isolierten Phänomen eine »Wesensschau« vollzieht.

Die hier zutage tretende Schranke in Hartmanns Denken ist um so auffälliger, als fundamental wichtige Erscheinungen dieser Art im Alltagsleben ihm keineswegs unbekannt geblieben sind und er sie in ihrem immanenten Zusammenhang auch richtig zu kritisieren imstande war. So kommt er in seiner bedeutenden Studie »Teleologisches Denken« auf die Rolle solcher Einstellungen im Alltagsleben zu sprechen und sagt über sie: »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 ausgemacht wäre, daß alles, was geschieht, einen Sinn haben muß.«[725] Hartmann ist sich zugleich darüber völlig im

725 {1} N. Hartmann: Teleologisches Denken, Berlin 1951, S. 13.

ser criticada essa parte da obra de Hartmann, censura-se »apenas« pela amplitude da fatal inconsequência ao avançar na análise. Hartmann, de fato bem como polemicamente, tem toda razão em escolher assinalar na vida cotidiana aqueles fenômenos nos quais se expressa o confronto do ser humano com a realidade, e justamente como realidade. Também tem razão quando, na ciência, na filosofia ontologicamente orientada, divisa o percurso para a compreensão intelectual da realidade, em oposição à *intentio obliqua* da gnosiologia e da lógica. Com isso, todavia, o problema é mesmo excessivamente simplificado. Do fato de ser este o único percurso correto para a ontologia não decorre, nem de longe, que o tomar dessa direção possa constituir qualquer garantia para a sua corretude. Naturalmente, Hartmann também não argui isto diretamente, ele não desvela, porém, aquelas contratendências no cotidiano que — embora a realidade em geral constitua seu conteúdo, embora sejam orientadas à realidade enquanto realidade — desviam da fundação de uma correta ontologia, e isso não como »erros« cometidos em casos isolados, mas como necessárias tendências operantes na vida cotidiana que admissivelmente surgem e desaparecem histórico-socialmente, sem por isso alterar sua sempre corrente influência sobre o respectivo pensamento ontológico prevalecente. Sumariando, pode-se dizer, portanto, que Hartmann que, de outro modo, acurada e corretamente critica o método fenomenológico, aqui, todavia, dirige-se à sua escola na medida em que »coloca entre parênteses« o caráter ontológico histórico-social do cotidiano e então, do fenômeno artificiosamente isolado da realidade concreta, executa uma »intuição de essências«.

O limite que aqui vem à luz no pensamento de Hartmann é ainda mais conspícuo, já que fenômenos desse tipo na vida cotidiana, fundamentalmente importantes, de maneira alguma permanecem desconhecidos a ele, e ele foi capaz de criticá-los corretamente em suas conexões imanentes. Assim, chega, em seu significativo estudo »Teleologisches Denken«, a falar do papel de tais abordagens na vida cotidiana e diz sobre elas: »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«.[726] Hartmann está, ao mesmo tempo, plenamente esclarecido

726 {1} Hartmann: Teleologisches Denken. Walter de Gruyter, Berlin 1951, p.13. {Nota da tradução} Schneider (p.152) introduz aqui uma quebra de parágrafo. Tal quebra não existe no manuscrito (p.146), nem em Scarponi (p.135), nem tampouco em Benseler.

klaren, daß aus solchen im Alltagsleben sehr verbreiteten Vorstellungen nur völlig verkehrte, am Wesen der Wirklichkeit vorbeigehende Ontologien entstehen können und im Laufe der Geschichte der Philosophie auch entstanden sind. Hartmann stellt hier die Frage ganz offen: »Gibt es denn wirklich, außer in den Wünschen des Menchen, irgendein Anzeichen dafür, daß die Welt über ihr bloßes Dasein und dessen Geformtheit hinaus noch einen Sinn hätte?« Er weist mit Recht darauf hin, daß der lange Zeiten hindurch höchst einflußreiche Fragenkomplex der Theodizee aus solchen Wirklichkeitserlebnissen des Alltags entsprungen ist, eben um die so entstehenden religiösen Bedürfnisse nach einem scheinbar objektiv ontologisch fundierten Sinn des Lebens zu befriedigen. Er antwortet darauf mit der gesund-nüchternen Feststellung: »Jedenfalls ist die ‹Rechtfertigung› Gottes als Weltschöpfer niemals gelungen.« Er spricht nun die ontologischen Konsequenzen dieser Verwirrung der Sachlage sehr klar aus; er fordert die scharfe Unterscheidung des Sinnlosen von dem Sinnwidrigen. Das letztere hat eine ebenso teleologische Beschaffenheit wie das Sinnvolle, nur wäre es eine »satanische Weltordnung«, die das Wertwidrige um seiner Selbstwillen verfolgt und deswegen sich einer Sinngebung widersetzen müßte. Hartmann ist sich darüber völlig im klaren, daß die ontologisch richtige Auffassung von der sinnlosen (also weder sinnvollen noch sinnwidrigen) Welt auch für die menschliche Aktivität eine große Bedeutung hat. Die ontologischen Konzeptionen entstehen also nicht nur aus dem Alltag, sondern führen auch praktisch folgenschwer zu ihm zurück. Darum nimmt Hartmann für den ontologischen Charakter der Sinnlosigkeit Stellung: »Das ist die Welt, die nur als Ganzes nicht auf Sinn angelegt ist, in der es aber je nach den Umständen (d. h. nach der blinden Notwendigkeit des »Zufälligen«) Sinnvolles und Sinnwidriges bunt durcheinander gibt. — Das letztere aber ist es gerade, was wir in der gegebenen Welt auf Schritt und Tritt empirisch kennen. Dieses bunte Durcheinander von Sinnvollem und Sinnwidrigem braucht durchaus nicht teleologisch gedeutet zu werden; es ist ja in ihm keinerlei vorgezeichnete Richtung... Erst der Mensch mit seiner Umdeutung hat sich die sinnoffene Welt in eine sinnverschlossene verwandelt. Damit erst versagt er ihr die Sinngebung, die er ihr leisten könnte, und macht sie so zu einer wirklich sinnwidrigen Welt.« [727]

Wir haben dieses, auch an sich interessantes Beispiel deshalb ausführlich behandelt, weil sich darin die früher hervorgehobene Zwiespältigkeit im Denken Hartmanns auffallend konkret spiegelt. Wir sehen einerseits, wie klar, durch keine Modeströmungen beeinflußbar Hartmann jede einzelne ontologische Frage

727 {2} Ebd., S. 108-109.

de que de tais representações (*Vorstellungen*), muito disseminadas na vida cotidiana, apenas podem emergir ontologias completamente errôneas, que podem passar ao largo da essência da realidade e que surgiram também no curso da história da filosofia. Hartmann aqui coloca a questão de todo aberta: »Realmente há, exceto nos desejos do ser humano, algum indício de que o mundo ainda teria, para além da sua mera existência e da sua formação (*Geformtheit*), algum sentido?« Com razão, ele aponta que o complexo de questões da teodiceia, que por muito tempo foi altamente influente, originou-se de tais experiências da realidade do cotidiano, tal como se satisfazem as necessidades religiosas assim surgidas com um sentido de vida em aparência fundado ontológico objetivamente. Ele responde a isso com a constatação sóbrio-sensata: »Em todo o caso, a ›justificação‹ de Deus como criador do mundo jamais foi bem-sucedida«. Ele expressa muito claramente, então, as consequências ontológicas dessa confusão acerca do estado de coisa; postula a nítida diferenciação do sem-sentido e do adverso-a-sentido. Este último tem a mesma qualidade teleológica que o pleno-de-sentido, apenas seria uma »satânica ordenação mundial« que persegue por sua própria vontade o sem-valor e por isso teria de se resistir ao dar-significado. Sobre isso Hartmann está completamente esclarecido, de que a ontologicamente correta visão do mundo sem-sentido (portanto, nem pleno-de-sentido nem adverso-a-sentido) possui também um grande significado para a atividade humana. As concepções ontológicas, portanto, não apenas emergem do cotidiano, como ainda conduzem de volta a ele também com sérias consequências práticas. É por isso que Hartmann toma posição pelo caráter ontológico do sem-sentido: »Este é o mundo que apenas como totalidade não está disposto ao sentido, mas no qual, segundo as circunstâncias (isto é, conforme a necessidade cega do ›casual‹), o com sentido e o adverso-a-sentido estão variadamente mesclados. — Este último é justamente o que reconhecemos empiricamente a todo momento no mundo dado. Essa variada mescla do com sentido e do adverso-a-sentido[728] não precisa de maneira alguma ser interpretada teleologicamente; nela não existe, mesmo, nenhuma direção pré-traçada (...) Apenas o ser humano, com sua reinterpretação, transformou para si o mundo aberto ao sentido num mundo fechado ao sentido. Apenas com isso recusa a este a atribuição de sentido que pode lhe propiciar e, desse modo, transforma-o em um mundo realmente adverso-a-sentido.«[729]

Tratamos em detalhe esse exemplo em si interessante, porque nele a ambiguidade, antes apontada no pensamento de Hartmann, reflete-se notavelmente concreta. Vimos, por um lado, o quão claro trata cada uma das questões ontológicas sem nenhuma influência das correntes em moda,

728 {Nota da tradução} »Sinnwidrigem« recebeu distintas traduções. Scarponi (p.136) optou por «assurdo», Scheneider (p.153) por «contrário ao sentido».

729 {2} Hartmann: Teleologisches Denken. Walter de Gruyter, Berlin 1951, p.108-9.

behandelt, wie deutlich er ihre Wurzel im Alltagsleben, ihre Folgen in der menschlichen Aktivität, in den menschlichen Lebensformen sieht. Andererseits müssen wir zur Kenntnis nehmen, daß solche Einsichten bei ihm, auch wenn sie von entscheidender Wichtigkeit sind, isoliert bleiben können und auf seine Gesamtanschauungen keinen oder nur einen sehr schwachen Einfluß ausüben. So diese wichtige Kritik der persönlich »erlebten« Teleologie, an deren für die Ontologie verhängnisvoll irreführenden Folgen Hartmann in seiner Analyse der Wurzeln der intentio recta im Alltagsleben achtlos vorbeigeht. Das ist nicht der einzige Fall in Hartmanns Grundlegung der Ontologie. In der großen Reihe der Schilderungen einzelner Momente des Alltagslebens wird auch die Arbeit, sehr episodisch, auf anderthalb Seiten behandelt. Selbst hier zeigt sich Hartmann als guter Beobachter; er stellt nicht weniger als vier Beziehungen zur Wirklichkeit im »Akt« der Arbeit fest, die alle stimmen. Für das Wichtigste hält er aber dabei das moralische Element, den Einsatz, den Aufwand etc. Das Absätzchen hat aber für das Gesamtbild, das Hartmann vom Alltag entwirft, so gut wie überhaupt keine Bedeutung. Weder der geistvolle Zergliederer echter, scheinbarer und eingebildeter Teleologie legt irgendein Gewicht darauf, daß gerade die Arbeit jene Tätigkeit des Menchen ist, in welcher ein wirklich gesetzter Zweck zur wirklichen Veränderung der Wirklichkeit beiträgt, ja sie ist jene Aktivität des Menchen, in welcher zum ersten Mal etwas fundamental Neues, real Neues in die Wirklichkeit eintritt, noch denkt der scharfsinnige Entlarver falscher Vorstellungen daran, daß die unbegründete Verallgemeinerung des Arbeitsprozesses Ausgangspunkt zahlreicher falscher ontologischer Konzeptionen war.

Da wir die Bedeutung der Arbeit für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins im ersten Kapitel des zweiten Teils ausführlich behandeln werden, gehen wir hier auf diese Frage nicht näher ein. Erwähnt mußte aber dieser Fall schon darum werden, weil er zeigt, daß die Schranken von Hartmanns Ontologie nicht daraus stammen, daß er aus Kurzsichtigkeit, Befangenheit etc. ihm unbequeme Phänomene nicht wahrnehmen will. Die Arbeitsweise Hartmanns ist im Gegenteil sehr vielseitig, behutsam und sorgfältig. Er ist ein guter und gewissenhafter Beobachter, dem für seine Forschungsziele wichtige Details selten entgehen. Das Problem seiner Befangenheit, wie bereits angedeutet, liegt tiefer: es ist, um nun einen weiteren Schritt zur Konkretisierung zu tun, seine Blindheit der wirklichen Eigenart der Geschichte gegenüber. Das ist ebenfalls eine Seite des Komplexes, den wir früher mit dem — keineswegs global pejorativ gemeinten — Ausdruck »professoral« bezeichnet haben. Seit dem Zusammenbruch des Hegelschen Systems und insbesondere seit dem Auftreten von Marx (den, beiläufig bemerkt, Hartmann ebenso wenig kennt, wie die meisten seiner Kollegen, die ihn kritisieren)

quão nitidamente enxerga sua raiz na vida cotidiana, suas consequências na atividade humana, nas formas de vida humanas. Por outro lado, devemos tomar conhecimento de que tais seus discernimentos, mesmo quando são de decisiva importância, podem permanecer isoladas e não exercer nenhuma ou apenas uma influência muito fraca sobre suas concepções como um todo. Assim, essa importante crítica da teleologia pessoalmente »experimentada«, das suas consequências fatalmente desencaminhadoras para a ontologia, em sua análise das raízes da *intentio recta* na vida cotidiana, Hartmann descuidadamente passa ao largo. Este não é o único caso na fundamentação de Hartmann da ontologia. Na grande série de descrições de momentos singulares da vida cotidiana, mesmo o trabalho é tratado muito episodicamente em uma página e meia. Mesmo aqui mostra-se Hartmann um bom observador; constata não menos que quatro relações com a realidade no »ato« do trabalho, todas corretas. Como as mais importantes, contudo, considera os elementos morais, a dedicação, o esforço, etc. Esses parágrafos, contudo, não têm praticamente nenhum significado para o quadro como um todo que Hartmann esboça do cotidiano. O brilhante dissecador da teleologia autêntica, aparente e imaginária nem deposita qualquer peso em que justamente é o trabalho aquela atividade do ser humano em que um real propósito posto contribui para realmente alterar a realidade; é de fato aquela atividade do ser humano em que pela primeira vez algo fundamentalmente novo, realmente novo, adentra a realidade; nem pensa o incisivo desmascarador de falsas representações (*Vorstellungen*) que foi a generalização infundada do processo de trabalho o ponto de partida de numerosas concepções ontológicas falsas.

Já que o significado do trabalho para a ontologia do ser social será tratado em detalhe no primeiro capítulo da segunda parte, não mais nos aproximaremos aqui dessa questão. Esse caso já deveria ser mencionado, contudo, porque mostra que os limites da ontologia de Hartmann não vêm de que ele não quer notar fenômenos para ele incômodos por miopia, parcialidade, etc. O modo de trabalho de Hartmann, pelo contrário, é muito multifacetado, cauteloso e cuidadoso. Ele é um bom e escrupuloso observador para quem raramente escapam detalhes importantes para as finalidades de sua pesquisa. O problema de sua parcialidade, como já indicado, repousa mais profundamente: é, agora dando um passo avante na concretização, sua cegueira ante a real peculiaridade da história. Esse é, igualmente, um aspecto do complexo que antes descrevemos com a expressão »professoral« — de maneira alguma globalmente pensada como pejorativa. Desde o colapso do sistema hegeliano e, em especial, desde o aparecimento de Marx (a quem, comente-se de passagem, tanto Hartmann, quanto a maior parte de seus colegas que o criticam, pouco conhecia)

klammern sich die deutschen Professoren an die in ihren Wurzeln zutiefst unhistorische Geschichtskonzeption von Ranke, die ihnen die Möglichkeit gibt, Geschichte als Wissenschaft anzuerkennen, zugleich jedoch alle für sie in der Kultur wesentlichen »Werte« aus dem Prozeß des historischen Wandels herauszuheben und sie »überhistorisch« zu betrachten. Diese Orientierung der Philosophie von Gesellschaft und Geschichte weg und zu einer wie immer ausgestalteten »Wertlehre« zerreißt ontologisch das einheitliche gesellschaftliche Sein in empirische Tatsachen, Tendenzen etc. einerseits und in »zeitlose« Werte andererseits. Damit wird im historischen Werden und Vergehen gerade das Spezifische, das sie ontologisch differenzierende Neue verdeckt, und da der philosophische Idealismus, auch der objektive Idealismus Hartmanns nicht geneigt ist, diese nach dem entsprechend modifizierten Modell des naturhaften Werden und Vergehen zu behandeln, entsteht in diesem Gebilde eine unaufhebbare ontologische Inkonsequenz und Konfusion. Nur die Geschichtstheorie des mechanischen Materialismus versuchte ein jedes historische Werden auf den gleichen Nenner mit der Natur zu bringen. Er hat damit von einer anderen Seite die Eigenart des gesellschaftlichen Seins nicht minder vergewaltigt als der Idealismus. Die positivistischen Geschichtstheorien schwanken zwischen diesen beiden falschen Extremen; früher neigten sie zuweilen dem mechanisch-materialistischen Pol zu, jetzt dominiert die Anziehungskraft des Idealistischen.

Bei Hartmann zeigt sich diese Verwirrung darin, daß er die Genesis als ausschlaggebende ontologische Kategorie so gut wie überhaupt nicht zur Kenntnis nimmt. Dabei ist die Genesis — wir möchten betonen: nicht nur vom Einzelwissenschaftlichen Gesichtspunkt des Aufdeckens einzelner wichtiger Zusammenhänge, sondern gerade ontologisch als neues Beleuchten der Beschaffenheit und Relation der ontologischen Kategorien — von ausschlaggebender Bedeutung. Hartmann weist, wie wir gesehen haben, auf die besonderen wissenschaftlichen Schwierigkeiten in den Entstehungsfragen hin, aber er zeigt keinerlei Interesse für ihre ontologische Bedeutung. Diese Schranke seines Denkens ist wieder eng an seine großen Gaben geknüpft. Denn gerade sein richtiger Entwurf für die Gesamtheit der Ontologie würde die Genesis als zentrale Kategorie erfordern. Die beiden alten Typen der Ontologie erwecken dieses Bedürfnis nicht, jedenfalls mit weitaus geringerer Intensität. Wird das Wesen der Welt aus einem höchsten Prinzip mehr oder weniger deduktiv abgeleitet, so scheint diese Deduktion selbst den einzelnen Schichten, Gegenstandskomplexen etc. ihre »natürliche« Stelle zuzuweisen und damit ihr Wesen und ihre Funktion eindeutig zu bestimmen. Wird die Welt aus bestimmten »letzten« Elementen aufgebaut, so scheinen die Gesetze ihres Seins, ihrer Bewegung etc. dazu auszureichen, um die aus ihrer Kombination entstehen-

os professores alemães agarram-se à concepção de história de Ranke, em suas raízes profundamente a-históricas, que lhes dá a possibilidade de reconhecer a história como ciência e, ao mesmo tempo, destacar das mudanças históricas os »valores« para eles essenciais na cultura e os considerar »supra-historicamente«. Essa orientação da filosofia para longe da sociedade e da história e para uma cada vez mais elaborada »doutrina de valores« rompe ontologicamente a unidade do ser social em fatos, tendências empíricas, etc., por um lado e, por outro lado, em valores »atemporais«. Com isso, é obscurecido no devir e no passar históricos precisamente o específico, o novo, que ontologicamente os diferencia e, já que o idealismo filosófico, mesmo o idealismo objetivo de Hartmann, não está inclinado a tratá-los segundo o correspondente modelo modificado dos devir e passar na natureza, emerge nessa estrutura (*Gebilde*) uma inexorável inconsistência e confusão ontológicas. Apenas a teoria da história do materialismo mecânico tentou reduzir todo devir histórico a um mesmo denominador com a natureza. Com isso violou, de um outro aspecto, a especificidade do ser social não menos que o idealismo. As teorias da história positivistas oscilam entre esses dois falsos extremos; antes se inclinavam ao polo materialista-mecânico; agora domina a força de atração dos idealistas.

Em Hartmann essa confusão mostra-se em que ele quase não toma conhecimento da gênese enquanto uma categoria ontológica decisiva. Contudo, a gênese é de significado decisivo — queremos reforçar: não apenas do ponto de vista de desvelar importantes conexões individuais das ciências singulares, mas justo ontologicamente como nova elucidação da qualidade e relação das categorias ontológicas. Hartmann assinala, como vimos, as dificuldades científicas particulares nas questões da origem, mas não mostra qualquer interesse para o seu significado ontológico. Este limite do seu pensamento, uma vez mais, está intimamente ligado aos seus grandes talentos. Pois, precisamente seu correto esboço para a totalidade (*Gesamtheit*) da ontologia demandaria a gênese como categoria central. Ambos os antigos tipos de ontologia não levantam essa necessidade, em todo o caso, com muito menos intensidade. Em sendo a essência do mundo derivada mais ou menos dedutivamente de um princípio o mais elevado, parece que essa mesma dedução designa aos estratos singulares, complexos de objetos, etc., sua posição »natural« e com isso determina claramente sua essência e sua função. Em sendo o mundo construído de determinados elementos »últimos«, as leis de seu ser, de seu movimento, etc., parecem suficientes para esclarecer o mundo concretamente

de, konkret gegebene Welt zu erklären; diese Gesetze mag man differenzieren und konkretisieren, sie behalten doch ihren zeitlos-allgemeinen Charakter und berühren das Problem der Genesis ontologisch so gut wie überhaupt nicht; man denke an die Neuerung, die Epikur im Gegensatz zu Demokrit in die Lehre von den Atombewegungen eingeführt hat.

Um so wichtiger wird die Genesis für den neuen Typus der Ontologie, der in Hartmanns Versuchen überall immanent enthalten ist. Die Genesis im ontologischen Sinn erhellt eben jene Gesetzmäßigkeiten, als deren Folge die Dynamik eines Seinskomplexes einen qualitativ neuen Charakter aufnimmt, der nicht unbedingt auf eine bloße Verschiebung der Proportionen etc. beschränkt bleiben muß (wie es vielfach in der Wirklichkeit vorkommt), sondern zu dem Entstehen völlig neuer Gesetzmäßigkeiten führen kann. Es ist vollkommen klar, daß diese Entdeckungen Aufgaben der Wissenschaft zu sein pflegen; das aus dem Alltag herauswachsende ontologische Denken kann für diese höchstens Hilfe oder Hemmungen liefern. Hartmann versucht jedoch, wie wir gesehen haben, in der Ontologie gerade diesen neuen Weg zu gehen. Schon seine Lehre von den dynamischen Gefügen als Zentralproblem der anorganischen Natur fordert gebieterisch das Aufwerfen der genetischen Frage. Dies um so mehr, als die immer energischer versuchte Anwendung der Ergebnisse der Atomphysik auf die Astronomie diese Frage notwendigerweise ununterbrochen aufwirft: handelt es sich hier nicht um verschiedene Etappen der Konstituierung der Materie, was ist ihre gesetzmäßige Reihenfolge, wie geht ein Gefügetypus in den anderen über? etc., etc. Jeder weiß: diese wissenschaftlichen Untersuchungen stehen noch am Anfang des Anfangs, und Hartmann würde seiner eigenen behutsamen Methode untreu werden, wenn er hier mit ontologischen Lösungsversuchen der Arbeit der Wissenschaft vorgreifen wollte. Indessen konnten wir bei der Betrachtung biologischer Probleme sehen, daß Hartmann — wir haben seine prinzipiell methodologische Stellungnahme bereits hervorgehoben — es für durchaus möglich hält, von den Phänomenen deskriptiv ausgehend, sich an ontologische Tatbestände heranzutasten, die wissenschaftlich noch nicht oder nicht zufriedenstellend geklärt sind. Er wäre also nur seiner methodologischen Aktion treu geblieben, wenn er bei den dynamischen Gefügen in der unorganischen Natur dieses Problem der Genesis wenigstens berührt hätte, wenn auch nicht als konkrete hypothetische Lösung, so doch als ontologische Fragestellung an die Wissenschaft, die, wenn richtig fundiert, für diese auch förderlich sein könnte.

Die Bedeutung dieses Problemkomplexes ist für die von Hartmann entworfene Ontologie besonders groß. Denn einer seiner wichtigsten Grundgedanken ist eben der von der Stufenartigkeit der realen Seinsarten: anorganische Natur,

dado que surge de sua combinação; essas leis, pode-se diferenciá-las e concretizá-las e, todavia, conservar seu caráter geral-atemporal, e em geral quase não tocar ontologicamente no problema da gênese; pense-se na inovação introduzida por Epicuro em oposição a Demócrito na teoria do movimento dos átomos.

Para o novo tipo de ontologia que está, em geral, imanentemente contido nas tentativas de Hartmann, a gênese se torna ainda mais importante. A gênese em sentido ontológico ilumina precisamente aquelas legalidades de cujas consequências um complexo ontológico toma um caráter qualitativamente novo, que não tem de permanecer incondicionalmente limitado a um mero deslocamento das proporções, etc., (como frequentemente ocorre na realidade), mas que pode conduzir ao surgimento de legalidades completamente novas. É perfeitamente claro que essas descobertas costumam ser tarefas da ciência; que o pensamento ontológico que brota do cotidiano pode fornecer para ela as mais elevadas ajudas ou inibições. Hartmann todavia tenta, como vimos, na ontologia seguir precisamente esse novo caminho. Já sua teoria das estruturas dinâmicas como problema central da natureza inorgânica demanda peremptoriamente a colocação da questão genética. Tanto mais quanto a cada vez mais energicamente tentada aplicação da física atômica à astronomia coloca initerruptamente, de modo necessário, esta questão: não se trata aqui de etapas diferentes da constituição da matéria, qual é sua sequência legal, como um tipo de estrutura se torna outra, etc.? Todos sabem: essas pesquisas científicas encontram-se no início do início, e Hartmann seria infiel ao seu próprio método cauteloso se quisesse, aqui, com tentativas de solução ontológicas, antecipar o trabalho da ciência. Contudo, pudemos ver na consideração de problemas biológicos que Hartmann — já enfatizamos sua tomada de posição metodológica por princípio —, partindo descritivamente dos fenômenos, sustenta ser possível abordar cautelosamente estados de fato ontológicos que não foram, ou não satisfatoriamente, esclarecidos cientificamente. Ele, portanto, apenas permaneceria fiel à sua ação metodológica se houvesse ao menos tocado nesse problema da gênese nas estruturas dinâmicas na natureza inorgânica, se não como concreta solução hipotética, ao menos como colocação de questão ontológica à ciência, colocação que, corretamente fundada, poderia mesmo ser proveitosa para aquela.

O significado desse complexo de problemas é, para a ontologia delineada por Hartmann, particularmente grande. Pois um de seus pensamentos fundamentais mais importantes é justamente o da gradatividade dos tipos ontológicos reais: natureza inorgânica,

organische Natur, Welt des Menchen. Hartmanns Klarsicht und Besonnenheit zeigt sich in hellem Licht, wenn er immer wieder betont: jede höher organisierte Seinsstufe baut sich auf der niedrigeren auf; Kategorien und Kräfte der unteren sind in dieser neuen Konstellation nicht nur unaufhebbar, sondern sind auch die stärkeren, obwohl sie die spezifische Eigenart der neuen unmöglich determinieren können, diese behalten ihre Originalität und Unableitbarkeit aus dem niedrigeren.[730] Diese tief richtige Einsicht in die ontologische Struktur des Aufbaus der Welt fordert jedoch gebieterisch die Genesis als Verbindung dieser Seinsstufen: nur wenn zumindest die allgemeinen Umrisse dessen klargelegt werden, wie, unter welchen konkreten Umständen ein solcher Übergang in etwas qualitativ Neues vor sich gehen kann, können diese Seinsstufen eine erfüllte ontologische Überzeugungskraft gewinnen. Natürlich ist sowohl ihr Dasein wie ihr Sosein in einer unbezweifelbaren Evidenz gegeben. Das würde für eine erkenntnistheoretische Betrachtung vollauf genügen. Das wichtigste Muster dazu gab Kant mit der Frage »wie sind sie möglich?« in bezug auf die synthetischen Urteile a priori. Das Zwielichtige bei Kant selbst ist nun, daß er diesen erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt — uneingestanden und inkonsequent — in die Richtung der Ontologie weitertrieb; aus der ursprünglich erkenntnistheoretischen Fragestellung entsprang die Theorie von der Phänomenalität der erkennbaren Welt, von Gegensatz des Phänomenon und Noumenon etc. Erst im Neukantianismus und im Positivismus erhält diese Fragestellung ihre eigentliche erkenntnistheoretische Immanenz, womit alle ontologischen Probleme ausgeschaltet wurden und der Philosophie die Rolle der bedingungslosen Rechtfertigung der jeweiligen wissenschaftlichen Praxis zufiel (wie wir bei Carnap gesehen haben, alle Konventionen des jeweiligen Wissenschaftsbetriebs mitinbegriffen). Nun taucht bei der Behandlung der Seinsstufen bei Hartmann dieselbe Gefahr auf, deren ersten Folgen er nur entgehen kann, indem er in der Grundfrage »wie sind sie möglich?«, sich mehr auf Kant als auf seine Nachfolger stützt. Denn es ist klar, daß Hartmann die Seinsstufen einfach als gegeben betrachtet und darauf gestützt ihr Sosein zu untersuchen unternimmt. Er unterscheidet sich von Kant darin, daß er nicht von bloßen Konstellationen der Erkenntnis, sondern von denen der Seinsarten ausgeht, daß er nicht die Gültigkeit des Erkennens (auf einem uneingestandenen Umweg über das Sein) zu erforschen versucht, sondern an die Analyse von Seinsarten herantritt. Hier zeigt sich nun der Zwiespalt seines Denkens: er versucht wichtige Fragen der Ontologie mit dem Gedankenapparat der Erkenntnistheorie zu lösen.

730 {3} N. Hartmann: Aufbau der realen Welt, a. a. O., S. 516-517.

natureza orgânica, mundo do ser humano. A clareza e a prudência de Hartmann mostram-se nitidamente quando enfatiza seguidamente: cada patamar mais elevadamente organizado de ser se erige sobre o inferior; categorias e forças do inferior são não apenas inexoráveis nessas novas constelações, como ainda são mesmo as mais intensas, embora seja impossível para elas determinar a específica particularidade das novas, as quais mantêm sua originalidade e indedutibilidade das inferiores.[731] Esse profundamente correto discernimento da estrutura ontológica do edifício do mundo demanda peremptoriamente, contudo, a gênese como ligação desses patamares ontológicos: apenas quando ao menos os seus contornos gerais forem clarificados, como, sob quais circunstâncias concretas, uma tal transição para algo qualitativamente novo pode prosseguir, podem esses patamares ontológicos conquistar um poder de persuasão ontológico. Naturalmente, tanto sua existência quanto seu ser-assim são dados em uma evidência inquestionável. O que seria plenamente suficiente para uma consideração gnosiológica. O padrão mais importante para isso foi dado por Kant com a pergunta »como são possíveis?« referindo-se aos juízos sintéticos *a priori.* A dubiedade no próprio Kant está, então, em que ele conduziu — sem o reconhecer e inconsistentemente — esse ponto de partida gnosiológico em direção à ontologia; da originária colocação gnosiológica da questão brotou a teoria da fenomenalidade do mundo cognoscível, da oposição dos fenômenos e noúmenos, etc. Apenas no neokantismo e no positivismo essa colocação da questão recebe uma imanência estritamente gnosiológica, com o que seriam excluídos todos os problemas ontológicos e à filosofia corresponderia o papel de justificação incondicional da respectiva práxis científica (como vimos em Carnap, inclusas todas as convenções do correspondente trabalho científico). Pois bem, no tratamento dos patamares ontológicos por Hartmann emerge o mesmo perigo, ainda que ele possa escapar das suas primeiras consequências na medida em que se apoia mais em Kant que em seus seguidores, com a pergunta básica »como são possíveis?«. Pois é claro que Hartmann considera os patamares ontológicos simplesmente como dados e, apoiando-se em seu ser-assim, empreende sua investigação. Ele se diferencia de Kant em que parte, não de meras constelações de conhecimento, mas dos tipos de ser, que ele não tenta investigar a validade do conhecer (por um desvio não reconhecido acerca do ser), mas se dirige a uma análise dos tipos de ser. Aqui se mostra, então, a dicotomia do seu pensamento: tenta solucionar importantes questões da ontologia com o aparato de pensamento da gnosiologia.

731 {3} Hartmann: Der Aufbau der realen Welt. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1949, p.516-7.

Daß Hartmann dieses Abgleiten ins Erkenntnistheoretische nicht bewußt geworden ist, ändert am entscheidenden Tatbestand nichts. Beim Suchen nach einer höheren Form der Ontologie weicht nämlich Hartmann stärker vom Ontologischen ab, als die Vertreter der früheren von ihm mit Recht als überholt betrachteten Methoden. Denn wenn in der Theologie Gott den Menschen erschafft, wenn in der alten Atomistik die Bewegung der Atome die materiellen Gegenstände hervorbringt, so handelt es sich — rein methodologisch, von jeder sachlichen Richtigkeit abgesehen — in beiden Fällen darum, daß ein Seiendes in irgendeiner Weise eine andere Form des Seins hervorbringt, während bei Hartmann die Seinsarten schlechthin als Gegebenheiten betrachtet werden, die — in rätselhafter Weise — eben so sind, wie sie sind. Soll hier eine echt ontologische Erkenntnis des Seienden entstehen, so ist es klar, daß für die Ontologie einzig und allein die reale Genesis jene Methode sein kann, wodurch das Dasein und das Sosein, das Geradesosein einer Seinsart begriffen werden kann. Natürlich kann in der anorganischen Natur die Frage der Genesis nur in bezug auf die spezifische Struktur und Dynamik bestimmter Formen (dynamische Gefüge) aufgeworfen werden; für ihre Totalität ist die Frage der Genesis sinnlos. Wenn aber bereits von der organischen Natur die Rede ist, so kann sie nur vermittels der Aufdeckung ihrer Genesis wirklich begriffen werden. Daß die heutige Wissenschaft der Biologie nur noch vor dem Tore der erkennenden Genesis steht, ist sicher, sie klopft aber schon heute energischer an dieser Pforte, und es zeigt eine entscheidende Schranke in Hartmanns Denken, daß die hier entstehenden Problemkomplexe in ihm kein ontologisches Interesse zu erwecken imstande waren. Noch krasser zeigt sich diese Schranke Hartmanns beim gesellschaftlichen Sein. Denn hier sind bereits wissenschaftliche Forschungen vorhanden, die zumindest die Zentralfrage, wenn auch nicht viele der höchst wichtigen Details, unzweideutig beleuchten. Ich spreche gar nicht vom Marxismus, denn Hartmann ist leider auch darin ein deutscher Professor seiner Zeit, daß er über diesen nur dürftig allgemeine Vorstellungen besitzt, aber die Archäologie, Ethnographie etc. des letzten Jahrhunderts haben hier so vieles aufgedeckt, so viele Fragen ins Rollen gebracht, daß es Hartmann unmöglich gewesen wäre, an diesen achtlos vorbeizugehen, wenn seine methodologischen Vorurteile ihn davon nicht abgehalten hätten, den Problemen der Genesis soviel Aufmerksamkeit und Interesse zu widmen, wie es ihrem Gewicht für die Ontologie entspricht. (Ich verweise nochmals auf das sehr charakteristische Verkennen der Bedeutung der Arbeit im Alltagsleben.)

Erst von hier aus wird es verständlich, daß Hartmanns Ontologie des gesellschaftlichen Seins so tief unter dem Niveau seiner Ontologie der Natur steht. Ja man kann nicht einmal sagen, daß es bei ihm eine wirkliche Ontologie des gesellschaft-

Que Hartmann não se torne consciente desse resvalar para a gnosiologia nada muda no estado de coisa decisivo. Ao buscar uma forma mais elevada de ontologia, precisamente Hartmann se desvia do ontológico mais intensamente que os representantes dos métodos que o precederam e que ele, com razão, considerou ultrapassados. Pois, ao Deus criar os seres humanos na teologia, ao o movimento do átomo na antiga atomística produzir os objetos materiais, trata-se — puramente metodologicamente, abstraído de toda correção factual — em ambos os casos de que um existente de algum modo produz uma outra forma de ser, enquanto em Hartmann os tipos de ser são absolutamente considerados como dados, que — em modo misterioso — são justamente assim, são o que são. Se aqui deve surgir um autêntico conhecimento ontológico do existente, então é claro que para a ontologia o único e exclusivo método só pode ser aquele da gênese real, pela qual a existência e o ser-assim, o ser-precisamente-assim de um tipo de ser podem ser compreendidos. Na natureza inorgânica, naturalmente, a questão da gênese apenas é levantada em referência à estrutura e dinâmica de formas determinadas (estruturas dinâmicas), para a sua totalidade, a questão pela gênese é sem sentido. Quando, todavia, é falado já da natureza orgânica, ela apenas pode ser realmente compreendida por meio do desvelamento de sua gênese. Se a ciência da biologia de hoje apenas se encontra diante do portão[732] do conhecimento da gênese, é seguro que bate hoje bem mais energicamente nessa entrada e mostra um limite decisivo do pensamento de Hartmann, o de que os complexos de problema que aqui emergem não foram capazes de despertar nele nenhum interesse ontológico. Ainda mais crasso se mostra esse limite de Hartmann para o ser social. Pois aqui já existem pesquisas científicas que iluminam inequivocamente ao menos a questão central, se não vários dos detalhes muitíssimo importantes. Não falo, absolutamente, do marxismo, pois desafortunadamente Hartmann é, a esse respeito, um professor alemão de seu tempo que possui sobre ele apenas representações (*Vorstellungen*) pobremente gerais, mas da arqueologia, da etnografia, etc., do último século que descobriram tanto, colocaram em movimento tantas questões, que seria impossível para Hartmann passar por elas descuidadamente se os seus preconceitos metodológicos não o afastassem de dedicar aos problemas da gênese a atenção e interesse correspondentes ao seu peso para a ontologia. (Remeto, uma vez mais, à muito característica subestimação do significado do trabalho na vida cotidiana.)

Apenas aqui torna-se compreensível que a ontologia do ser social de Hartmann esteja tão profundamente abaixo do nível de sua ontologia da natureza. De fato, nem sequer se pode dizer que haja nele uma real ontologia do ser so-

732 {Nota da tradução} A expressão alemã »vor dem Tore«, literalmente »ante a porta«, no contexto, é de difícil tradução. O sentido geral parece ser o de que a biologia contemporânea estaria dando os primeiros passos, adentrando, ao conhecimento da gênese do ser biológico. Scarponi (p.141) traduziu por «davanti a la porta»; Schneider (p.158) »só mais uma porta fechada«.

liehen Seins überhaupt gibt. Daß er ontologisch die Genesis ignoriert und deshalb selbstverständlich die Folgen dieser Blindheit einem Zentralproblem gegenüber methodologisch zu tragen hat, zeigt sich sogleich darin, daß es in seiner Ontologie gar keine Schicht des gesellschaftlichen Seins gibt. Er unterscheidet vielmehr oberhalb von unorganischer und organischer Natur ein seelisches und ein geistiges Sein. Die Auffassung als ob das seelische Sein des Menchen eine ebenso selbständige Seinssphäre bilden würde wie das organische oder das gesellschaftliche Sein, entspringt direkt aus dem Nichtzurkenntnisnehmen der Entstehung. Um an die Wissenschaft zu appellieren, ist es einem jeden klar, daß nach den Ergebnissen der Anthropologie, Ethnographie etc. ein seelisches Leben des Menchen erst simultan mit seiner Gesellschaftlichkeit entstehen konnte: die beste moderne Wissenschaft hat die tiefe Ahnung von Aristoteles glänzend bestätigt. Natürlich gibt es gewisse Ansätze dazu bereits im tierischen Leben, aber gerade hier läßt sich der Sprung wissenschaftlich genau nachweisen. Erst wenn der Mensch jahrtausendelang ein gesellschaftliches Leben gelebt hat, läßt sich bei ihm — sachlich betrachtet: in höchst problematischer Weise — ein Seelenleben von seinem gesellschaftlichen Sein künstlich und letzten Endes bloß scheinbar isolieren. Hartmann geht gerade vom Faktum dieser in der Gegenwart scheinbar unmittelbar und unzweifelhaft gegebenen Trennung des Seelischen vom Gesellschaftlichen aus und hypostasiert diese zu einer eigenen Seinssphäre, auf welcher sich dann die Sphäre des Geistes aufbauen soll.

Wenn wir gelegentlich Hartmanns so wichtige intentio recta als professoral kritisiert haben, so können, leider, seine eigenen Gedanken in dieser Frage solche Anwürfe nur bestätigen. Hartmann sagt über die Vierschichtigkeit des Seins, über die ontologische Begründung einer selbständigen Schicht des seelischen Seins folgendes: »Hier handelt es sich nicht um schwer faßbare Gebiets- und Gegebenheitscharaktere, sondern um geläufige Unterschiede, die dem praktischen Denken des Alltags ebenso wohlbekannt sind, wie dem kritischen der Wissenschaft. Haben sich doch die Wissenschaften auf ihrem Werdegang im Laufe der Jahrhunderte mit einer gewissen Zwangsläufigkeit nach eben diesen vier Hauptschichten des Realen in Gruppen innerer Zusammengehörigkeit gegliedert.«[733] Aus der Tatsache also, daß es auf den Universitäten besondere Lehrstühle für Psychologie gibt, folgt die ontologisch eigene Existenz des seelischen Seins, wobei es Hartmann gar nicht einfällt, was dem philosophischen Niveau seiner Naturontologie eher entsprechen würde, die Problematik der Psychologie als selbständiger Wissenschaft ontologisch unter die Lupe zu nehmen. Dabei ist es wieder

733 {4} Ebd., S. 198.

cial. Que ele ignora ontologicamente a gênese e por isso, evidentemente, tem de levar a um problema central as consequências metodológicas dessa cegueira, mostra-se imediatamente que em sua ontologia não há nenhum estrato de ser social. Antes, ele distingue, acima da natureza inorgânica e orgânica, um ser psíquico e um ser espiritual. A visão de que o ser espiritual do ser humano constitui uma esfera ontológica tão independente quanto o orgânico ou o ser social, brota diretamente do não tomar conhecimento da origem. Para apelar para a ciência, é inteiramente claro após os resultados da antropologia, da etnografia, etc., que uma vida psíquica do ser humano apenas pode emergir simultaneamente com sua socialidade: a melhor ciência moderna confirmou brilhantemente a profunda intuição de Aristóteles. Naturalmente, há certos indícios disso já na vida animal, mas justamente aqui se deixa precisamente comprovar cientificamente o salto. Apenas depois de o ser humano ter, por milênios, vivido uma vida social, uma vida psíquica deixou-se — factualmente considerado: de modo altissimamente problemático — artificialmente, por último e apenas aparentemente, isolar-se de seu ser social. Hartmann parte precisamente do fato da, aparentemente imediata e inquestionavelmente dada, separação no presente do psíquico e do social e a hipostasia em uma esfera ontológica própria, da qual então deve se erigir a esfera do espírito.

Se por vezes temos criticado a tão importante *intentio recta* de Hartmann por professoral, desafortunadamente seus próprios pensamentos acerca dessa questão apenas podem confirmar tal imputação. Hartmann diz sobre as quatro estratificações do ser, sobre a fundação ontológica de um estrato independente do ser psíquico, o seguinte: »Aqui, não se trata de caracteres de áreas e datidades dificilmente apreensíveis, mas de diferenças corriqueiras que o pensamento prático do cotidiano conhece tão bem quanto o pensamento crítico da ciência. Tanto é que as ciências, em sua evolução no decorrer dos séculos, com uma certa inevitabilidade, subdividiram-se em grupos em conexidade interna aos quatro estratos principais do real.«[734] Portanto, do fato de que há nas universidades cátedras particulares para psicologia segue a própria existência ontológica do ser psíquico, enquanto que a Hartmann nem sequer ocorre de colocar sob a lupa a problemática da psicologia enquanto uma ciência independente — o que mais corresponderia ao nível filosófico de sua ontologia da natureza. Com isso é novamente

734 {4} Hartmann: Der Aufbau der realen Welt. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1949, p.198. {Nota da tradução} Schneider (p.159) introduziu aqui uma quebra de parágrafo que não consta do manuscrito (p.154), nem em Scarponi (p.142), nem em Benseler.

merkwürdig, daß Hartmann im organischen Sein das isolierte Individuum als Abstraktion betrachtet: »Abgetrennt vom Gesamtleben ist das einzelne Exemplar der Art ein Unding. Man kann es wohl künstlich isolieren, dann aber ist es aus seinem natürlichen Lebenszusammenhange herausgerissen und nicht mehr das, was es in der freien Natur war. In der Natur gibt es kein für sich bestehendes Individuum.«[735] Das Vernachlässigen der Genesis führt bei Hartmann dazu, daß er die — immer höchst relative — Selbständigkeit des seelischen Lebens ontologisch verabsolutiert.

Leider handelt es sich hier um ein ganzes System von falschen Anschauungen. Auch hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, diese extensiv, wenn auch nur andeutend darzustellen, wie wir es auch bei seiner Naturphilosophie nicht taten. Wir ziehen nur noch ein anderes, höchst charakteristisches Beispiel an, das Problem des Raumes auf dem Niveau des seelischen und des geistigen Seins. Um zu zeigen, daß es sich hier nicht um ein nachträgliches Abgleiten von der hohen Objektivität, Konkretheit und Wirklichkeitsnähe seiner Naturphilosophie handelt, führen wir seine Anschauungen aus diesem Werke an, woraus sichtbar wird, daß hier von einem Grundgebrechen seiner Gesamtkonzeption die Rede ist. Hartmann führt seine Gedanken so aus: »Alle Realkategorien erleiden eine gewisse Abwandlung mit der Schichtenhöhe. Beim Raume kann die Abwandlung direkt nicht weit führen, weil er oberhalb der anorganischen Natur nur noch in einer Schicht wiederkehrt, vom Bewußtsein an aber ganz abbricht. Nur mittelbar erstreckt er sich auf die Seinsbereiche des Seelischen und Geistigen, weil das Bewußtsein an den Leib gebunden und von ihm getragen ist, inhaltlich aber sich in der räumlichen Welt orientieren muß. Man gelangt, wenn man diese Abwandlung verfolgt, geradlinig vom Realraum zum Anschauungsraum.«[736] Man sieht: wieder werden die Anschauungen Hartmanns dadurch irregeführt, daß er das seelische Sein (Bewußtsein) als eigene Seinsschicht auffaßt. Die Folgen dieser hohlen Paradoxie sind so kraß, daß ein so ehrlicher Denker, wie Hartmann sofort an Einschränkungen zu denken gezwungen ist. Er fügt sogleich hinzu, daß der Realraum doch unaufhebbar bleiben muß: »daß alles, was überhaupt irgendwo im Raume ist, einerlei ob mittelbar oder unmittelbar, unaufhebbar in demselben Raume ist.«[737] Bloß die »Räumlichkeit« der Körper ist nicht dieselbe, man könnte sie, sagt er, das »vermittelte Räumlichsein des Unräumlichen« nennen. Diese Verworrenheit steigert sich noch auf der Stufe des Geistes: »Auf demselben

735 {5} N. Hartmann: Philosophie der Natur, a. a. O., S. 565.
736 {6} Ebd., S. 110-111.
737 {7} Ebd., S. 111.

curioso que Hartmann considere no ser orgânico o indivíduo isolado como uma abstração: »Separado do conjunto da vida, o exemplar isolado da espécie é uma absurdidade. Pode-se muito bem isolá-lo artificialmente, mas então ele terá sido arrancado do seu contexto natural de vida, e não será mais aquilo que era na natureza livre. Na natureza, não há o indivíduo existente para si.«[738] O ignorar da gênese conduz, em Hartmann, a que ontologicamente absolutize a — sempre muitíssimo relativa — independência da vida psíquica.

Desafortunadamente, trata-se aqui de todo um sistema de concepções falsas. Também não pode ser aqui nossa tarefa a de descrevê-lo extensivamente, nem sequer indicativamente, tal como não fizemos com sua filosofia da natureza. Tratamos apenas um outro exemplo muitíssimo característico, o problema do espaço no nível do ser psíquico e do ser espiritual. Para mostrar que não se trata aqui de um lapso adicional para com a elevada objetividade, concretude e proximidade à realidade de sua filosofia da natureza, citaremos suas concepções nessa obra, as quais tornam visível que é falado aqui de um defeito básico de sua concepção como um todo. Hartmann assim conduz seu pensamento: »Todas as categorias do real sofrem certa variação com a altura dos estratos. Quanto ao espaço, a variação não tem como avançar muito diretamente, porque, acima da natureza inorgânica, ele só recorre num dos estratos, a partir da consciência, contudo, interrompe-se de todo. Apenas mediadamente ele se estende para as esferas de ser do psíquico e do espiritual, porque a consciência está vinculada ao corpo e é carregada por ele, e, no que diz respeito ao conteúdo, tem de se orientar no mundo espacial. Quando se segue essa variação, chega-se retilineamente do espaço real ao espaço de concepção.«[739] Vê-se: novamente, as concepções de Hartmann tornam-se desencaminhadoras ao ele apreender o ser psíquico (consciência) como um estrato ontológico próprio. As consequências desse vazio paradoxo são tão crassas que um pensador tão honesto quanto Hartmann é imediatamente forçado a pensar em restrições. Por isso, imediatamente acrescenta que o espaço real tem de permanecer inexorável: »que tudo o que de algum modo geral está no espaço, não importa se direta ou indiretamente, está inexoravelmente no mesmo espaço.«[740] Somente a »espacialidade« dos corpos não é a mesma, e Hartmann afirma que se poderia denominá-la o »ser-espacial mediado do não-espacial«. Essa confusão se intensifica no patamar do espírito: »Sobre a mesma

738 {5} Hartmann: Philosophie der Natur. Walter de Gruyter, Berlim, 1950, p.565. {Nota da tradução} Neste ponto Schneider (p.160) introduziu uma quebra de parágrafo inexistente tanto no manuscrito (p.155), quanto em Scarponi (p.143) e em Benseler.
739 {6} Hartmann: Philosophie der Natur. Walter de Gruyter, Berlim, 1950, p.110-1. {Nota da tradução} Schneider (p.160) introduz aqui uma quebra de parágrafo inexistente em Benseler, em Scarponi (p.143) e no manuscrito (p.155).
740 {7} Hartmann: Philosophie der Natur. Walter de Gruyter, Berlim, 1950, p.111.

Verhältnis beruht aber auch weiter die wohlbekannte geographische Räumlichkeit der Kulturen, des geschichtlichen Geschehens und des gemeinschaftlichen Geisteslebens. Geistesphänomene dieser Größenordnung gehen zwar nicht im Individuum auf, sind aber doch stets von einer Vielzahl lebender Individuen getragen. Das Bewußtsein der Individuen nun ist hier das tragende Element des geschichtlichen Geistes, es selbst aber ist gebunden an den Leib und getragen von ihm, gebunden auch an den vitalen und ökonomischen Lebensraum, der seinerseits zu einem politisch-kulturellen Lebensraum ausgestaltet wird. Damit tritt eine weitere, wiederum sehr eigenartige Form der Räumlichkeit auf: die doppelt vermittelte Räumlichkeit des Geistes — die eines an sich noch entschiedener Unräumlichen, als selbst das Bewußtsein es ist.«[741]

Auch in seinen Irrungen berührt Hartmann hier ein wirkliches Problem, daß nämlich im gesellschaftlichen Sein dessen Entwicklungsstufe die Beziehungen der beteiligten Menschen zur Natur vermittelt. Dadurch bleibt aber das ontologische Wesen des Raumes völlig unberührt. Wenn Marx vom »Stoffwechsel« der Gesellschaft mit der Natur spricht, so sind damit selbstverständlich reale Wechselbeziehungen zweier Realitäten gemeint, die gesellschaftliche Funktion kann ins Entgegengesetzte umschlagen (das Meer als Trennen bzw. als Verbinden), ohne das geringste an den Naturkategorien, selbst im übertragenen Sinn zu ändern, ohne diese im geringsten zu subjektivisieren (Hartmanns Anschauungsraum). Dazu kommt noch, daß die Wahrheit des Marxschen »Stoffwechsels« mit der Natur eine, freilich jeweils konkrete, Wechselbeziehung zwischen Natur und Gesellschaft ist und die Natur figuriert darin in ihrer ganzen, unveränderten kategoriellen Totalität, natürlich den Raum mitinbegriffen. Dieser kann dabei unmöglich eine besondere Rolle spielen, denn ebenso wie es durch den »Stoffwechsel« hervorgebrachte Beziehungsänderungen der vergesellschaftlichten Menschen zum Raum und zur Räumlichkeit gibt, gibt es ebensolche auch zu der Zeitlichkeit, ohne am Wesen der Zeit irgend etwas zu ändern, ohne daß dadurch die Zeit eine »adäquatere« Kategorie in der Totalität des gesellschaftlichen Seins wäre als der Raum.

Damit können wir unsere kritischen Bemerkungen über Ontologie des gesellschaftlichen Seins bei Hartmann schließen. Natürlich kann ein so begabter Mensch, wie er es ist, unmöglich ein dickes Buch schreiben, das nicht auch richtige und treffende Einzelbetrachtungen enthalten würde. Hier kommt es aber aus schließlich darauf an, was sein Werk zum Erhellen der Ontologie des gesellschaftlichen Seins beiträgt. Und darauf kann man nur damit antworten: nichts, außer

741 {8} Ebd., S. 113.

relação também está, além disso, baseada a bem conhecida espacialidade geográfica das culturas, do evento histórico e da vida espiritual comunitária. Fenômenos espirituais dessa grande ordenação não se desdobram do indivíduo, mas são sempre levados, todavia, por uma pluralidade de indivíduos vivos. A consciência dos indivíduos é aqui, então, o elemento portador do espírito histórico, mas ele próprio está preso ao corpo e é carregado por ele, ligado também ao espaço vital e econômico, que, por seu lado, é organizado como espaço vital político-cultural. Desse modo, adentra ainda outra forma de espacialidade, novamente muito peculiar: a espacialidade duplamente mediada do espírito — que ainda é mais decididamente não-espacial do que a da própria consciência.«[742]

Mesmo em seus erros, toca Hartmann aqui em um problema real, a saber, que no ser social o seu patamar de desenvolvimento medeia as relações dos seres humanos participantes com a natureza. Com isso, todavia, a essência ontológica do espaço permanece completamente intocada. Ao Marx falar do »metabolismo« da sociedade com a natureza, são pensadas com isso óbvias inter-relações reais de duas realidades, a função social pode abruptamente virar no seu oposto (o mar como separação ou como ligação) sem alterar em nada, mesmo em sentido figurativo, as categorias naturais, sem subjetivá-las em nada (o espaço de concepção de Hartmann). Acrescente-se que a veracidade do »metabolismo« com a natureza, de Marx, é uma inter-relação, obviamente sempre concreta, entre natureza e sociedade, e a natureza nela figura toda a sua inalterada totalidade categorial, naturalmente o espaço incluso. Este, é impossível que desempenhe um papel especial, pois tal como, pelo »metabolismo« produzem-se alterações de relações do ser humano que se sociabiliza com o espaço e com a espacialidade, o mesmo ocorre com a temporalidade, sem alterar nada na essência do tempo, sem que com isso o tempo seja uma categoria »mais adequada« que o espaço na totalidade do ser social.

Com isso, podemos encerrar nossos comentários críticos sobre a ontologia do ser social em Hartmann. Naturalmente, seria impossível a um ser humano tão dotado quanto ele escrever um volumoso livro que não contivesse também considerações isoladas corretas e profundas. Aqui importa com o que, eventualmente, sua obra contribui para o esclarecimento da ontologia do ser social. A isso apenas se pode responder: com nada, exceto

742 {8} Hartmann: Philosophie der Natur. Walter de Gruyter, Berlim, 1950, p.113.

Verwirrungen in den Grundfragen. Wenn Hartmann z. B. einen Überblick der Inhaltsgebiete gibt, entsteht eine lockere Aufzählung von Einzelheiten, die man nicht zu hart beurteilt, wenn man sie Kraut und Rüben nennt.[743] Auch das ist kein Zufall. Hartmann übernimmt die Verurteilung von Hegel und Marx aus der neukantischen professoralen Philosophie seiner Jugendzeit: die prinzipienlose Scheu davor, auf dem Gebiet des Geistes von Über- oder Unterordnung zu sprechen; darum lehnt er sowohl Hegel wie Marx ab, darum ist er nicht imstande, auch nur den Versuch zu machen, auf dem Gebiet des objektiven Geistes eine kategorielle Ordnung zu schaffen. Er ist hier in den Prinzipienfragen ebenso verworren wie Dilthey, nur fehlt bei ihm naturgemäß dessen konkrete Kenntnis von interessanten historischen Einzelheiten, ihre oft faszinierende Behandlung. So ist Hartmann, letzten Endes, ebenso ein Opfer der Ungunst der Gegenwart für eine sich auf Wirklichkeit orientierende Philosophie. Seine entschlossene Nüchternheit verhilft ihm dazu, eine Ontologie der Natur zu entwerfen, die eine Basis zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins werden könnte, — wenn auf diesem Gebiet die falschen Tendenzen der Zeit ihm die Aussicht auf ein Neuland nicht versperrt hätten.

Bei aller allgemeinen Richtigkeit dieser Feststellung kann man aber doch nicht sagen, daß Hartmann nur in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins im Morast des Zeitbedingten versunken wäre. Die Schranken seiner allgemeinen Einstellung wirken sich auch in anderen wichtigen Fragen der allgemeinen Ontologie aus und wir können unsere Betrachtungen nicht abschließen, ohne einige dieser problematischen Momente kurz aufzuzeigen. Dazu gehört vor allem das Problem des sogenannten idealen Seins. Hartmann wirft es vor allem für die Mathematik und Geometrie auf, ist jedoch bestrebt, diese Neuentdeckung auch auf die Logik etc. auszudehnen. Auch hier stehen wir vor einer erstaunlichen Inkonsequenz im Denken Hartmanns. Die kritischen Vorarbeiten und fortlaufenden Exkurse in der Begründung des ontologischen Denkens enthalten eine fast unübersehbare Menge von scharfsinnigen Beobachtungen darüber, wie erkenntnismäßige Einstellungen — unbeschadet ihrer Objektivität — über Realität nichts adäquates aussagen können, wie die erkenntnismäßige Objektivität einer Gegebenheit, eines Phänomens etc. keinen Beweis dafür liefern kann, daß das im intentionalen Akt Gemeinte wirklich ist oder nicht. Das Wesentlichste in seiner Polemik gegen Phänomenologie, Kantianismus, Positivismus beruht auf diesen scharfsinnigen Untersuchungen, die zugleich dazu dienen, die intentio recta von der intentio obliqua deutlich abzugrenzen.

743 {9} N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, Berlin-Leipzig 1933, S. 183.

confusões nas questões fundamentais. Quando Hartmann, p. ex., oferece um panorama das esferas de conteúdo, emerge uma enumeração frouxa de detalhes, que não se avalia muito duramente ao denominá-la por alhos com bugalhos.[744] Isto não é, também, nenhum acaso. Hartmann adota a condenação de Marx e Hegel a partir da filosofia professoral neokantiana de sua juventude: o temor sem princípio de falar da sobre- ou sub-ordenação da esfera do espírito; com isso recusa tanto Hegel quanto Marx, por isso não é capaz até mesmo de fazer a tentativa de criar da esfera do espírito objetivo uma ordenação categorial. Aqui, nas questões de princípio, é tão confuso quanto Dilthey, naturalmente faltando neste, contudo, aquele conhecimento concreto de interessantes detalhes históricos e seu tratamento com frequência fascinante. Portanto, por último, Hartmann também foi uma vítima da má vontade do presente para com uma filosofia que se oriente para a realidade. Sua resoluta sobriedade o auxiliou para que delineasse uma ontologia da natureza, que poderia se tornar uma base para a ontologia do ser social — se as falsas tendências da época não tivessem impedido, nessa esfera, a sua visão de um novo território.

Apesar da correção geral dessa constatação, não se pode dizer que Hartmann apenas na ontologia do ser social teria naufragado no pântano dos condicionantes da época. Os limites de sua postura geral atuam também em outras importantes questões da ontologia geral, e não podemos encerrar nossas considerações sem ao menos apontar brevemente alguns desses momentos problemáticos. Pertence a eles, antes de tudo, o problema do assim denominado ser ideal. Hartmann o levanta, antes de tudo, para a matemática e a geometria, e empenha-se, contudo, a estender essa nova descoberta também à logica, etc. Aqui também estamos diante de uma inacreditável inconsistência no pensamento de Hartmann. Os trabalhos preparatórios críticos e os contínuos excursos na fundação do pensamento ontológico contêm uma quantidade quase imensurável de perspicazes observações sobre como as abordagens gnosiológicas nada podem afirmar adequadamente sobre a realidade — sem prejuízo de sua objetividade —, de como a objetividade gnosiológica de uma dadidade, de um fenômeno, etc., não pode fornecer nenhuma evidência de que o pensado é ou não real em um ato intencional. O mais essencial em sua polêmica contra a fenomenologia, o kantismo e o positivismo se baseia nessas investigações perspicazes que, ao mesmo tempo, servem para demarcar claramente a intentio recta da intentio obliqua.

744 {9} Hartmann: Das Problem des geistigen Seins. Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig, 1933, p.183.

Darum tauchen am Anfang der Analyse des idealen Seins bei Hartmann selbst Zweifel auf, ob die wesentlichsten, schon im Alltagsleben eindeutig auftauchen den Kriterien der Realität auf das ideale Sein überhaupt anwendbar sind. Er stellt fest, »daß es überhaupt kein natürliches Bewußtsein des idealen Seins gibt ...«. Er gibt auch, wie zumeist, auch hier sehr genau die Gründe an: »Vom idealen Sein geht keine Aktualität aus, es hängt im Leben nichts an ihm als solchem, wenigstens nicht unmittelbar. Es ›betrifft‹ den Menschen nicht direkt, es ›überkommt‹ ihn nicht schicksalhaft, wie Ereignisse ihn überkommen, es ›rückt nicht an‹ und bedroht niemanden; denn es ist nicht in der Zeit.«[745]

Hartmann hat also gerade im Sinn seiner eigenen Methode einen festen Anhaltspunkt dazu, hier ontologisch etwas zu finden, das keinen seinshaften Charakter hat. Dabei tritt nun bei ihm die gedankliche Hemmung auf, das, was wir schon einmal professorales Vorurteil genannt haben: die Tatsache, daß Mathematik und Geometrie Widerspiegelungen der Wirklichkeit sein könnten, tritt nicht einmal als Denkmöglichkeit in sein Bewußtsein. Das ist natürlich keine persönliche Schranke, sondern ein allgemeines Charakteristikon der Neuzeit. Die griechische Philosophie hat, infolge ihrer naiv-spontanen ontologischen und dialektischen Genialität die Mimesis für eine Grundtatsache der menschlichen, gedanklichen wie erlebnishaften Bewältigung der Wirklichkeit gehalten. Daß ihre konkreten Auslegungen oft überholt sind, hängt mit historischen Umständen, u. a. auch mit der damaligen Unentwickeltheit der Wissenschaften zusammen, obwohl nicht weniges aus den Mimesis-Theorien von Aristoteles auch heute noch ihre Gültigkeit bewahrt hat. Erst das mechanisch-metaphysische Denken der Neuzeit hat allmählich — vor allem im Vulgärmaterialismus der Mitte des 19. Jahrhunderts — die Mimesis zu einem photographischen Abklatsch der Wirklichkeit erniedrigt. Die Reaktion der idealistischen Philosophie auf solche — vom Standpunkt der richtig erfaßten Mimesis — unzulässige und verzerrende Vereinfachungen war ein globales Verwerfen einer jeden Mimesis, was besonders im Kantianismus zum Credo, zum keines Beweises bedürftigen Axiom eines jeden standesgemäßen Philosophen wurde.

Wenn nun Hartmann mit der ontologischen Beschaffenheit dieses Komplexes konfrontiert wird, taucht bei ihm ein mögliches Zurückgreifen auf die Mimesis nicht einmal als abzulehnende gedankliche Möglichkeit auf. Er kritisiert, mit Recht, jene Theorien, die in der Mathematik ein völlig autonomes reines Gedankenprodukt erblikken wollen und nimmt, wieder mit Recht Bezug auf die intentio recta der wissenschaftlichen Einstellung. Er analysiert dementsprechend

745 {10} N. Hartmann: Ontologie, a. a. O., S. 243-244.

É por isso que no início da análise do ser ideal pelo próprio Hartmann afloram dúvidas de se o ser ideal seria em geral aplicável aos critérios mais essenciais da realidade que emergem já na vida cotidiana. Ele constata, »que não existe qualquer consciência natural do ser ideal (...)«. Como quase sempre, ele aqui dá o fundamento com precisão: »Do ser ideal não advém nenhuma atualidade; nada na vida depende dele como tal, pelo menos não diretamente. Ele não ›concerne‹ o ser humano diretamente, não lhe ›sobrevém‹ como destino, como lhe sobrevêm os eventos, não ‹se acerca‹ nem ameaça ninguém; pois ele não é no tempo.«[746]

Hartmann tem, portanto, no sentido de seu próprio método, um sólido ponto de apoio para com ele ontologicamente encontrar algo que não tem qualquer caráter ontológico. Com isso se mostra seu escrúpulo intelectual que já denominamos preconceito professoral: o fato de que a matemática e a geometria possam ser reflexos da realidade não adentra na sua consciência nem sequer como possibilidade intelectual. Isto não é, naturalmente, nenhum limite pessoal, antes é uma caracterização geral da época moderna. A filosofia grega, devido à sua espontâneo-ingênua genialidade ontológica e dialética, sustentava a mimese como um fato fundamental do domínio humano, intelectual bem como vivencial, da realidade. Que suas concretas interpretações frequentemente estão ultrapassadas conecta-se a circunstâncias históricas, entre outras ao não desenvolvimento das ciências de então, embora não pouco das teorias da mimese de Aristóteles ainda também para hoje preservou sua validade. Apenas o pensamento metafísico-mecânico do período moderno — antes de tudo, o materialismo vulgar de meados de século 19 — gradualmente degradou a mimese a uma imitação fotográfica da realidade. A reação da filosofia idealista — do ponto de vista da mimese corretamente apreendida — a tal simplificação inadmissível e distorcida foi uma rejeição geral de toda mimese, o que se tornou, para todo filósofo digno de sua profissão, especialmente no kantismo, um credo, um axioma que não necessita de nenhuma prova.

Quando, então, Hartmann é confrontado com a qualidade ontológica desse complexo, um possível retorno à mimese não comparece uma única vez sequer como uma possibilidade de ser rejeitada intelectualmente. Ele critica, com razão, aquelas teorias que desejam enxergar na matemática um puro produto, completamente autônomo, do pensamento e toma, novamente com razão, a *intenctio recta* como referência da postura científica. Ele analisa os

746 {10} Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1948, p.243-4.

die wissenschaftlichen Denkakte und sagt: »Das Urteil ›setzt‹ freilich, aber die Setzung meint nicht sich selbst, sondern ein anderes, das unabhängig vom Setzen besteht, aber von ihm inhaltlich getroffen wird. Oder auch: sie meint das Gesetzte nicht ›als‹ Gesetztes, sondern als ein an sich Bestehendes. Ihr Wesen, sofern sie Ausdruck eines Erkenntnisverhältnisses ist, besteht darin, sich selbst zu transzendieren und auf ein Ansichseiendes hinzuweisen.«[747] Das ist wenn von wirklich existierenden Gegenständen die Rede ist, vollkommen richtig, Hartmann über sieht nur, daß diese richtige Folgerung nur darum im Erkenntnisakt zum Vorschein kommen kann, weil er sich auf wirklich Seiendes richtet, weil er wirklich Seiendes widerspiegelt. (Hartmann hebt, wieder mit Recht, hervor, daß die eventuelle Irrtümlichkeit des Urteils kein Gegenbeweis ist, denn »der Irrtum besteht ja gerade im Nichtzutreffen des Ausgesagten auf das Seiende.«) Wenn er nun weitergehend diese Ergebnisse auf die mathematischen Urteile anwendet, so nimmt er das eigentlich zu Beweisende, den Seinscharakter des idealen Seins einfach dogmatisch-unbewiesen vorweg: »Das aber ist es gerade, was die Urteile der Mathematik aller Denkgewohnheit zum Trotz lehren, daß es noch ein Sein anderer Art gibt, und daß es irrig ist, die mathematischen Gebilde einfach deshalb, weil sie von sich aus nicht real sind, für nichtseiend, d. h. für bloße Gedankengebilde zu halten.«[748] Jedoch in keiner Wissenschaft muß sich jedes Urteil unmittelbar auf das reale Sein beziehen. Ihre Entwickeltheit zeigt sich gerade darin, daß die Zahl und die Bedeutung der bereits an der Wirklichkeit erprobten Widerspiegelungen ständig zunimmt und es ist auch in der Physik oder Chemie gar nicht so selten, daß Urteile nur durch Vermittlung bereits verifizierter sich auf die Wirklichkeit selbst beziehen. Es wäre aber unzulässig, aus dieser Beziehung der Erkenntnisakte zur Wirklichkeit die Folgerung zu ziehen, diese Wissenschaften bildeten ein eigenes ideales Sein, das ontologisch neben dem realen Sein steht.

Natürlich nehmen Mathematik und Geometrie eine eigenartige Stellung im System der Wissenschaft ein, diese hebt aber die Tatsache nicht auf, daß ihre letzten Grundlagen doch in der an sich seienden Wirklichkeit selbst fundiert sind. Darüber ist sich Hartmann völlig im klaren: »Die Natur treibt nicht Wissenschaft, aber sie wartet auch nicht auf die Wissenschaft des Menchen vom Mathematischen, sondern sie ›ist‹ an sich selbst mathematisch geordnet. Und zwar ist sie das ohne Rücksicht auf unser mathematisches Verstehen oder Nichtverstehen.«[749] Wenn er von dem so erreichten Punkt konsequent weiterginge, so würde er leicht

747 {11} Ebd., S. 246.
748 {12} Ebd., S. 246-247.
749 {13} Ebd., S. 263.

atos do pensamento científico correspondentes e diz: »O juízo, claro, ›põe‹, contudo, a posição não se refere a si própria, mas a um outro que existe independentemente do pôr, o qual, todavia, é afetado por ele em seu conteúdo. Ou também: ela pensa o posto não ›como‹ posto, mas como um existente em si. Sua essência, na medida em que é expressão de uma relação de conhecimento, consiste em transcender a si próprio e apontar a um existente-em-si.«[750] Isto, quando é falado dos objetos realmente existentes, é completamente correto, Hartmann todavia apenas negligencia que essa correta conclusão pode vir à luz apenas no ato de pensamento porque se dirige ao realmente existente, porque reflete o realmente existente. (Hartmann mantém, novamente com razão, que a eventual equivocidade do juízo não é prova em contrário, pois »o equívoco é justamente do que foi dito, o que não se aplica ao existente«.) Ao prosseguir e então aplicar esses resultados ao juízo matemático, ele toma antecipadamente o atualmente a provar, o caráter ontológico do ser ideal, simplesmente como dogmaticamente-não-necessitado-de-prova[751]: »Mas o que os juízos da matemática ensinam, apesar de todos os hábitos do pensamento, é justamente que ainda há um ser de outro tipo e que é errôneo considerar as formações matemáticas como não-existentes, *i.e.*, por meras formas de pensamento, simplesmente por não serem reais por si«.[752] Todavia, em nenhuma ciência cada juízo tem de se referir imediatamente ao que pertence ao ser real. Sua desenvolvimentabilidade mostra-se precisamente em que o número e o significado dos reflexos já testados na realidade crescem constantemente e, mesmo na física ou na química, não é tão raro que os juízos apenas se relacionem à realidade por mediação já verificada. Contudo, seria inadmissível, dessa relação dos atos de conhecimento com a realidade, tirar a conclusão de que as ciências criam um ser ideal próprio que estão ontologicamente ao lado do ser real.

Naturalmente, a matemática e a geometria ocupam uma posição particular no sistema da ciência; isso não supera, contudo, o fato de que suas bases últimas estão fundadas na própria realidade em si existente. Sobre isso, Hartmann está claramente esclarecido: »A natureza não produz ciência, nem espera pela ciência do ser humano dos matemáticos, mas ela ›é‹ em si mesma ordenada matematicamente. E, de fato, ela é sem consideração de nosso entender ou não-entender matemáticos.«[753] Se ele, consistentemente, prosseguisse desse ponto alcançado, facilmente

750 {11} Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1948, p.246.
751 {Nota da tradução} A expressão »dogmatisch-unbewiesen« recebeu traduções um tanto distintas. Scarponi (p.147) optou por »que sarebe invece appuno la cosa da dimostrare«; Schneider (p.164): »antecipa de modo dogmático e não comprovado aquilo que deveria propriamente ser provado«.
752 {12} Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1948, p.246-7.
753 {13} Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1948, p.263.

— auf Grund der Mimesis — dazu gelangen, daß in allen von ihm analysierten Urteilsakten eben direkt oder indirekt jene Wirklichkeit gemeint ist, die, wie er selbst sagt, an sich selbst »mathematisch« ist (d. h., daß das Quantitative ontologisch zur Wirklichkeit gehört). Dann würde er nicht die abenteuerliche, halb mystische Folgerung ziehen, daß das ideale Sein das reale in einer bestimmten Weise »durchformt«, d. h. daß nicht in unserer mathematischen Mimesis der Wirklichkeit jene ihrer Momente abgebildet zum Vorschein kommen, die unabhängig von jeder menschlich-gedanklichen Zutat, als Momente der Wirklichkeit diese Eigenschaften besitzen, sondern daß das vom realen Sein, wenn auch relativ unabhängig existierende ideale Sein in einer rätselhaften Weise die reale Welt »durchformt und durchwaltet«. Hartmann formuliert diese These so: »Es gibt ein durchgehendes Enthaltensein idealen Seins im realen. Die reale Welt ist durchformt und durchwaltet von idealen Wesensverhältnissen ... Man kann das auch so aussprechen: das ideale Sein funktioniert im realen als eine Art Grundstruktur. Und folglich steht die reale Welt in einer inneren Abhängigkeit von ihm.«[754] Hartmann selbst empfindet die daraus folgenden Endkonsequenzen, eine Einwirkung des idealen Seins auf das reale als zu gewagt und schränkt in seinen weiteren Ausführungen das eben zitierte Paradoxon wesentlich ein, indem er bestreitet, daß es eine »von der Realontologie inhaltlich abgrenzbare ›Idealontologie‹ gibt... Für die spezielle Ontologie selbst — d. h. für die Kategorienlehre — hat das die weitere Folge, daß man auf keinem Gebiet gesondert Kategorien des idealen Seins neben denen des realen herausarbeiten kann.«[755] Freilich wenn, die Mimesislehre ausgeschaltet wird, ist dieses kategorielle Zusammenfallen nur wenig rätselhafter als die oben angeführte »Durchformung« des realen Seins durch das ideale.

Die Mimesis ist aus der offiziellen Philosophie der Gegenwart vollständig verschwunden, sie lebt in ihrer öffentlichen Meinung nur als eine Irrlehre von der photographisch treuen Abbildung der Wirklichkeit (eine solche Abbildung existiert beiläufig gesagt, außerhalb der verschiedenen Formen des Photographierens selbst nirgends, sicherlich nicht als menschlicher Akt zur Erfassung der Wirklichkeit). Darum ist es — rein vom ontologischen Standpunkt, ohne sachlich inhaltliche Fragen auch nur aus der Ferne zu berühren — unerläßlich, einige Bemerkungen über das Mimetische in der Mathematik und der Geometrie ein zufügen. Soviel ich weiß, ist nur in meinem Buch »Die Eigenart des Ästhetischen« die Frage der Mimesis prinzipiell aufgeworfen, allerdings nur für die Mimesis in der Kunst, es werden aber darin einige prinzipielle Punkte der Mimesis überhaupt

754 {14} Ebd., S. 280.
755 {15} Ebd., S. 318.

— com base na mimese — chegaria a que em todos os atos de juízo por ele analisados direta ou indiretamente pensam aquela realidade que, como ele mesmo diz, »matematicamente« é em si própria (*i.e.*, que o ontologicamente quantitativo pertence à realidade). Então, não teria tirado a conclusão aventureira, meio mística, de que o ser ideal »formata« o real de um modo determinado, *i.e.*, que em nossa mimese matemática da realidade, aqueles seus momentos retratados que não vêm à luz independentemente de toda adição intelectual-humana, possuem estas características enquanto momentos da realidade, mas que o ser ideal, existente com independência ainda que relativa do ser real, em um modo enigmático »formata e domina« o mundo real. Assim Hartmann formula essa tese: »Há um continuativo ser-contido do ser ideal no ser real. O mundo real é formatado e dominado por relações essenciais ideais. (...) Pode-se mesmo assim o expressar: o ser ideal funciona no ser real como um tipo de estrutura fundamental. E, consequentemente, o mundo real está em uma dependência interna em relação para com ele.«[756] O próprio Hartmann pressente como muito arriscadas as consequências finais que daqui se seguem, um efeito do ser ideal sobre o real e, em seus comentários seguintes, modera essencialmente o paradoxo recém-citado, na medida em que contesta que haja uma »›ontologia ideal‹ que conteudisticamente se separe da ontologia real. (...) Para a própria ontologia especial — *i.e.*, para a teoria das categorias - isso tem a consequência adicional de que não se pode elaborar, em nenhuma área, categorias separadas do ser ideal ao lado das do real.«[757] Todavia, se a doutrina da mimese é excluída, essa coincidência categorial não é menos enigmática do que a acima mencionada »formatação« do ser real pelo ideal.

Da filosofia oficial da atualidade, a mimese desapareceu completamente; vive na opinião pública apenas como uma teoria incorreta da representação fielmente fotográfica da realidade (uma tal representação não existe em parte alguma, seja dito de passagem, exceto nas diversas formas do próprio fotografar, certamente não como um ato humano de apreensão da realidade). Por isso — puramente do ponto de vista ontológico, sem tocar, mesmo que à distância, em qualquer questão objetiva acerca do conteúdo —, é imperativo acrescentar alguns comentários sobre o mimetismo na matemática e na geometria. Tanto que eu saiba, apenas em meu livro »A peculiaridade do estético« a questão do princípio da mimese foi levantada, embora apenas para a mimese na arte, embora lá alguns pontos de princípio da mimese em geral

756 {14 Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1948, p.280. {Nota da tradução} Uma quebra de parágrafo foi aqui introduzida por Schneider (p.165). Ela não existe nem no manuscrito (p.161), nem em Scarponi (p.148), nem em Benseler.
757 {15} Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1948, p.318. {Nota da tradução} Schneider (p.166) introduz aqui uma quebra de parágrafo que não pôde ser localizada nem no manuscrito (p.161), nem em Scarponi (p.148), nem em Benseler.

hervorgehoben, die — mutatis mutandis— für jede ihrer Erscheinungsweise gelten. So wird vor allem gesagt, daß die ästhetische Mimesis stets ein »homogenes Medium« schafft (z. B. das der reinen Sichtbarkeit etc.), mit dessen Hilfe alle Gegenstände der Widerspiegelung qualitativ auf eine Ebene gerückt werden: ihre so erreichte Homogenität intensiviert zugleich ihre eigene Substanz und macht alle Relationen reicher und wesenhafter, als sie in der prinzipiell stets heterogenen Wirklichkeit sein könnten; dabei führt diese scheinbare Anwendung von der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit auf der Stufe einer »zweiten Unmittelbarkeit« zu deren Wesen bereichernd zurück. Damit soll nur die Intensivikationsmacht des homogenen Mediums als objektivierte Form der Mimesis angedeutet werden.

Es ist klar, daß das homogene Medium der Mathematik nichts konkret Gemeinsames mit dem der Kunst haben kann: dieses ist anthropomorphisierend, jenes desanthropomorphisierend, bringt eine sinnlich bestimmte Vielheit von Qualitäten auf eine einheitliche und differenzierende Ebene, jenes soll das rein Quantitative losgelöst von seinen nicht quantitativen Substraten in der realen Welt zu einem bewegten Relationssystem rein quantitativer Verhältnisse erheben; dieses, als reine Qualität, kann nur auf das Wesen der Gesamtwirklichkeit rückbezogen werden, jenes dagegen kann direkt auch auf einzelne Phänomene, Phänomen gruppen etc. der Wirklichkeit angewendet werden; dieses ist atomistisch, »inselhaft«, in jeder Objektivation alle anderen von sich unmittelbar ausschließend, jenes bildet ein sich ununterbrochen ergänzendes und erweiterndes Kontinuum etc., etc. Wird also die Mathematik in einer solchen dialektischen Weise als Mimesis gefaßt, so erklärt sich von selbst das, was bei Hartmann so rätselhaft war, welche Fäden von der Wirklichkeit selbst zu dieser Widerspiegelung führen, warum die immanente Dialektik des homogenen Mediums selbständige Operationen im eigenen Bereich zuläßt und fordert und wie diese — teilweise — wieder auf die Wirklichkeit bezogen werden können. Sind so die letzten Inhalte in Wirklichkeit und Mimesis die gleichen, so ist doch die mimetische Homogenität von der Heterogenität der an sich seienden Wirklichkeit durch einen Abgrund getrennt, und dieser Abgrund ist eben das Sein des einen und das mimetische Wesen des anderen. Hartmann selbst sieht natürlich ebenfalls manche dieser Differenzen: er sieht, daß das Mathematische, eben wegen seiner relativen Selbständigkeit im Rahmen dessen, was wir homogenes Medium nannten, zwar quantitative Gesetzlichkeiten des Seins aussprechen kann, aber diese sind nach Hartmanns eigenem Ausdruck »nur ›potentiell‹ Realgesetzlichkeit«;[758] er sagt, daß der Widerspruch »im Grunde auch gar nicht ein Gesetz, des Denkens, sondern des idealen Seins

758 {16} Ebd., S. 263.

sejam indicados, os quais — *mutatis mutandis* — valem para todos os seus modos fenomênicos. Antes de tudo, é dito que a mimese estética sempre cria um »meio homogêneo« (p. ex., o da pura visibilidade, etc.) com cuja ajuda todos os objetos do reflexo são qualitativamente colocados em um mesmo plano: sua homogeneidade assim alcançada intensifica, ao mesmo tempo, sua própria substância e faz todas as relações mais ricas e essenciais do que, por princípio, a realidade sempre heterogênea jamais poderia; com isso essa aplicação aparente da realidade imediatamente dada ao material de uma »segunda imediaticidade« conduz de volta, enriquecidamente, às suas essências. Com isto deve apenas ser indicado o poder de intensificação do meio homogêneo como forma objetivada da mimese.

É claro que o meio homogêneo da matemática não pode ter nada concretamente em comum com o da arte: este é antropomorfizante, aquele desantropomorfizante, leva a multiplicidade de qualidades sensivelmente determinadas a um plano unitário e diferenciador, o qual deve destacar as puramente quantitativas de seus substratos não quantitativos no mundo real, elevar as relações puramente quantitativas a um sistema de relação móvel; aquele, como pura qualidade, apenas pode se referir de volta à essência da realidade como um todo; este, ao contrário, pode ser aplicado diretamente também aos fenômenos singulares, grupos de fenômenos, etc.; este é atomístico, »insular«, em toda objetivação exclui imediatamente de si todos os outros; aquele constitui um *continuum* que se complementa e se expande ininterruptamente, etc. Portanto, se a matemática for apreendida em um tal modo dialético enquanto mimese, esclarece-se por si o que em Hartmann era tão enigmático, quais fios conduzem da própria realidade a este reflexo, já que a imanente dialética do meio homogêneo possibilita e requer operações independentes em sua própria esfera, e como estas — em parte — podem novamente ser referidas à realidade. Mesmo em sendo o conteúdo último na realidade e na mimese o mesmo, um abismo separa a homogeneidade mimética da realidade da heterogeneidade em si existente, e esse abismo é precisamente o ser de uma e a essência mimética da outra. O próprio Hartmann identifica, naturalmente, algumas dessas diferenças: ele enxerga que o matemático, justamente devido à sua relativa independência na moldura daquilo que denominamos de meio homogêneo, pode certamente expressar legalidades quantitativas do ser, mas estas são, segundo a própria expressão de Hartmann, »apenas ›potencialmente‹ legalidade real (*Realgesetzlichkeit*)«[759]; diz que a contradição »no fundo, nem (é) uma lei do pensamento, mas do ser

759 {16} Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1948, p.263.

(ist). Im idealen Sein gibt es den Widerspruch nicht, weil es Spielraum hat für die Parallelität des Inkompossiblen. Das Unvereinbare stößt hier nicht aufeinander, weil es sich nicht berührt«.[760] Seine von uns im ersten Teil dieses Kapitels angeführten Analysen zeigen klar, daß er in vielen konkreten Fällen die Beziehung der Mathematik und Geometrie zur Wirklichkeit richtig erfaßt hat, wenn er jedoch sie als Gesamterscheinung in die Totalität der Kategorienwelt einfügen soll, erliegt er den professoralen Vorurteilen gegen die Mimesis und er ist gezwungen, in den Komplex vieler richtigen Feststellungen den Mythos vom idealen Sein einzubauen.

So stehen bei Hartmann neben echten Entdeckungen in der allgemeinen Ontologie, der der unorganischen und organischen Natur, nicht nur das verzerrt zerfließende Bild des gesellschaftlichen Seins, sondern auch ontologische Fabelwesen wie das ideale oder das seelische Sein. Die Vorurteile, die zu diesen falschen Konstruktionen führen, sind, wie wir zu zeigen versuchten, nicht Zufällige Entgleisungen, sondern sind mit Hartmanns besten Qualitäten engerer oder lockerer verbunden und wirken sich deshalb auch in seiner allgemeinen Ontologie aus. Auch in diesem Fall wollen wir die Lage an einem freilich wieder höchst wichtigen Beispiel veranschaulichen, an Hartmanns Analyse der modalen Kategorien, insbesonders an seiner eigenartigen Auffassung des Verhältnisses zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Auch hier sehen wir die enge Verbundenheit von Hartmanns gewichtigen denkerischen Tugenden und seiner Schranken. Diese treten bei den Modalitätskategorien so zum Vorschein, daß er einerseits mit einem richtigen philosophischen Instinkt an eine der Grundfragen herantritt, andererseits in einigen wichtigen methodologischen Fragen in der professoralen Routine steckenbleibt, hier z. B. läßt er in einem weit größeren Maßstabe als sonst erkenntnistheoretische und logische Erwägungen unzulässigerweise in seine ontologischen Untersuchungen hineinspielen, ja er verwirrt durch »originelle« historische Entdeckungen seine eigenen richtigen Anschauungen. Hartmanns einfacher und tief richtiger Gedanke ist, die Wirklichkeit aus der traditionellen erkenntnistheoretischen Gleichmacherei der Modalität herauszuheben. Für die Erkenntnis (und darum für die Erkenntnistheorie) ist es naheliegend, alle Phänomene, Prozesse etc., die für sie zum Gegenstand werden, danach zu beurteilen, ob sie wirklich oder unwirklich, möglich oder unmöglich etc. sind. Hartmanns kluge Besonnenheit macht ihm klar, daß diese Einstellung nur für die Erkenntnis, nicht aber für die an sich seiende Wirklichkeit gelten kann. Denn einerseits ist, ontologisch angesehen, Wirklichkeit keine modale Kategorie im

760 {17} N. Hartmann: Aufbau der realen Welt, a. a. O., S. 320.

ideal. No ser ideal não há contradição porque ele tem espaço de manobra para o paralelismo do em- compossível. Nele, o inconciliável não se choca um com o outro porque não chega a se tocar«[761]. Suas análises, citadas na primeira parte deste capítulo, mostram claramente que ele em muitos casos concretos apreendeu corretamente a relação da matemática e da geometria com a realidade; quando, contudo, deve inseri-la como um fenômeno no seu todo na totalidade do mundo das categorias, sucumbe aos preconceitos professorais contra a mimese e é forçado a incorporar, no complexo das várias constatações corretas, o mito do ser ideal.

Assim estão em Hartmann, ao lado de autênticas descobertas na ontologia geral, na da natureza inorgânica e orgânica, não apenas a imagem distorcida e obnubilada do ser social, mas também figuras ontológicas míticas como o ser ideal ou o psíquico. Os preconceitos que conduzem a essas falsas construções, como tentamos mostrar, não são gafes casuais, antes são íntimas ou debilmente ligadas às melhores qualidades de Hartmann e operam, por isso, também em sua ontologia geral. Também neste caso, queremos ilustrar a situação por um exemplo, novamente, muitíssimo importante, a análise de Hartmann das categorias modais, em particular a sua peculiar visão da relação entre possibilidade e realidade. Também aqui vemos a estreita combinabilidade entre as imponentes virtudes intelectuais de Hartmann e seus limites. Estes trazem a primeiro plano que ele, nas categorias modais, por um lado, aborda uma das questões fundamentais com um correto instinto filosófico, por outro lado, em algumas questões metodológicas importantes se atola na rotina professoral; aqui, p. ex., deixa-se inadmissivelmente, em medida muito mais ampla que a usual em suas investigações, envolver-se em considerações gnosiológicas ou lógicas, inclusive confunde com »originais« descobertas históricas algumas de suas próprias concepções corretas. A ideia mais simples e mais correta de Hartmann é retirar a realidade da equalização gnosiológica tradicional da modalidade. Para o conhecimento (e, portanto, para a gnosiologia) é óbvio que todos os fenômenos, processos, etc., que se tornam seu objeto sejam avaliados se são reais ou irreais, possíveis ou impossíveis, etc. A inteligente prudência de Hartmann torna claro para ele que essa abordagem pode valer apenas para o conhecimento, não, todavia, para a realidade existente em si. Pois, por um lado, vista ontologicamente, a realidade não é nenhuma categoria modal em

761 {17} Hartmann: Der Aufbau der realen Welt. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1949, p.320.

engeren Sinne und vor allem nicht eine neben den anderen, ihnen gewissermaßen gleichgeordnet, sondern Möglichkeit, Notwendigkeit und Zufälligkeit existieren bloß innerhalb ihres Bereichs als verschiedene Formen der in ihr vorhandenen Gegenstände oder Prozesse. »Möglichkeit und Notwendigkeit bestehen nur ›auf Grund‹ von etwas, das seinerseits ›wirklich‹ ist... Auf Grund von ›bloß Möglichem‹ ist nichts möglich, oder gar notwendig; auf Grund von Notwendigem aber ist es um nichts mehr möglich oder notwendig als auf Grund von Wirklichem. Notwendigkeit und Möglichkeit also sind bedingt durch ein schon vorbestehendes Wirkliches.«[762] Und an anderer Stelle: »Es gibt im Realen keine freischwebende, abgelöste Möglichkeit, die nicht die eines Wirklichen wäre; genau so wie es ja im Realen auch keine freischwebende abgelöste Notwendigkeit gibt, die nicht Notwendigkeit eines Wirklichen wäre.«[763]

Könnte sich Hartmann hier zu einer echten radikalen Folgerichtigkeit aufschwingen, so könnte er die jahrtausendelang währenden, oft sehr schädlichen Verwirrungen im Problemkreis der Modalität entwirren. Denn es ist klar, daß die methodologische Gleichstellung der modalen Kategorien aus den spezifischen Bedürfnissen der Erkenntnistheorie — unter dem gewichtigen Einfluß der, logischen Urteilslehre — entspringt und, wie so häufig, das, was in der an sich seienden Wirklichkeit als Heterogenität vorhanden ist, den eigenen Anforderungen entsprechend homogenisiert. Hartmanns richtige Gegenüberstellung von intentio recta und obliqua könnte hier sehr vieles erhellen, wenn er nur von seinem richtigen Ausgangspunkt konsequent weiterschreiten würde. Freilich wäre da durch das so schön systematisch aufgebaute Nebeneinander der modalen Kategorien gesprengt, das auch für andere Zusammenhänge weittragende Konsequenzen hätte. Andererseits — und im engen Zusammenhang damit — ist es klar, daß die Negation keinen Platz in einer wirklichen Ontologie einnehmen kann. Hartmann hat auch darüber oft klare Einsichten, jedoch gerade bei der Behandlung der Modalität geht er von traditionellen Schemata aus und fügt Kategorien wie Unwirklichkeit (Nicht so Sein) und Unmöglichkeit (Nicht so sein Können) in die Tafel seiner Kategorien ein.[764] Hier ist das Abweichen Hartmanns von seiner richtigen Grundkonzeption offenkundig. Es war sein Verdienst, in Dasein und Sosein zwei verschiedene, aber ontologisch letzthin untrennbare Bestimmungen des Seins festgestellt zu haben. Wenn er nun jetzt plötzlich die Unwirklichkeit als Nicht so Sein definiert, so hat er — de facto — bloß das Sosein negiert, diese

762 {18} N. Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938, S. 161.
763 {19} Ebd., S. 196.
764 {20} Ebd., S. 33.

sentido estrito e, antes de tudo, não uma ao lado de outras, por assim dizer, a elas igualmente ordenada, mas ao contrário, possibilidade, necessidade e casualidade existem apenas no interior de sua esfera como formas distintas nos seus objetos ou processos existentes. »Possibilidade e necessidade só existem ›com base‹ em algo que, por sua vez, é ›real‹ (...). Com base em algo ›apenas possível‹ nada é possível ou, mesmo, necessário; porém, com base no necessário esse algo não é mais possível ou necessário do que seria com base no real. Necessidade e possibilidade são, portanto, condicionadas por um real já antes-existente.«[765] E, em outra passagem: »No real (*Realen*) não existe nenhuma possibilidade livremente pendente, desvinculada, que não seja a um real, exatamente como no real (*Realen*) tampouco existe uma necessidade desvinculada livremente pendente que não seja a necessidade de um real.«[766]

Pudesse Hartmann aqui ir avante com uma autêntica consistência radical, poderia então deslindar as confusões, com frequência muito danosas, que perduram por milênios no círculo de problema da modalidade. Pois é claro que a equalização metodológica das categorias modais surge de necessidades específicas da gnosiologia — sob a pesada influência da teoria lógica do juízo — e, como tão frequente, o que na realidade em si existente é existente como heterogeneidade, homogeneíza em correspondência às suas próprias demandas. A correta confrontação de *intentio recta* e *obliqua* de Hartmann poderia, aqui, muito elucidar, se ele, de seu correto ponto de partida, tão somente avançasse consistentemente. Todavia, com isso, romper-se-ia a tão bela, sistematicamente construída, justaposição das categorias modais, o que teria também consequências amplas para as outras conexões. Por outro lado — e em estreita conexão com isso — é claro que a negação não pode ocupar nenhum lugar em uma ontologia real. Hartmann tem disso, com frequência, discernimentos claros, todavia, precisamente no tratamento da modalidade, parte ele dos esquemas tradicionais e insere as categorias como irrealidade (não ser assim) e impossibilidade (não poder ser assim) no tabuleiro de suas categorias.[767] Aqui o desvio de Hartmann de suas corretas concepções fundamentais é óbvio. É seu mérito ter observado na existência e no ser-assim duas distintas, contudo ontologicamente por último insuperáveis, determinações do ser. Se, repentinamente define a irrealidade como não ser assim, meramente nega — de fato — o ser-assim; todavia essa

765 {18} N. Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit. Walter de Gruyter, Berlim, 1938, p. 162. {Nota da tradução} nesta nota, Scarponi (p.151) acrescentou uma observação: »Al contrario di Lukács che usa indifferentemente i due termini con l'unico significato di ›reale‹, N. Hartmann distingue con precisione fra wirklich (effettuale) e real.« Schneider (p.168), poucas linhas antes, acrescentou também a seguinte observação após traduzir Wirklichkeit por »efetividade«: »O termo em alemão é Wirklichkeit, que nas páginas anteriores traduzimos por ›realidade‹. A variação aqui efetuada tem por objetivo destacar a diferenciação promovida por Hartmann entre Wirklichkeit e Realität. O primeiro termo designa uma das categorias da modalidade, o segundo refere-se às esferas do ser, por ele separadas entre ›ser real‹ (realen Sein) e ›ser ideal‹ (idealen Sein). Desse modo, para Hartmann, o ser ideal possui efetividade, tanto quanto o ser real. O mesmo critério foi adotado na tradução do termo Unwirklichkeit, vertido para o português como ›inefetividade‹. Adotamos apenas nesse momento a variação terminológica pelo fato de, no caso de Lukács, o uso da terminologia não possuir o mesmo peso conceitual presente no pensamento de Hartmann.« Não temos uma tradução ao português dessa obra de Hartmann que pudesse servir, se não de guia, ao menos de orientação, nesse caso. Pareceu-nos mais sensato manter a tradução tanto de wirklich quanto de real (com seus derivados) por real, realidade, irrealidade, etc., deixando entre parênteses em alemão quando for o caso de real e derivados (e, não, wirklich e derivados), deste ponto em diante até o final do capítulo dedicado a Hartmann. {Segunda nota da tradução} Aqui Schneider (169) acrescentou uma quebra de parágrafo inexistente tanto em Benseler, quanto em Scarponi (p.151) e no manuscrito (p.164).
766 {19} N. Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit. Walter de Gruyter, Berlim, 1938, p. 196.
767 {20} N. Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit. Walter de Gruyter, Berlim, 1938, p. 33.

Unwirklichkeit ist jedoch ontologisch gesprochen bloß Anderssein eines Seienden, worin — ontologisch — nicht die geringste Negation enthalten ist. Wäre nun auch das Dasein negiert, so käme man zu einem Nichts, was Hartmann selbst, mit Recht, aus der Ontologie entfernt wissen will. Freilich ist eine platonische Tradition der partiellen Negation in der Ontologie vorhanden, Hartmann kritisiert sie, wie wir gesehen haben, das eine Mal ganz richtig, ein anderes Mal zieht er zu ihrer Rechtfertigung die Umkehrung des erkenntnismäßig richtigen und fruchtbaren Satzes »omnis determinatio est negatio« ins völlig Absurde: »omnis negatio est determinatio«. Er versucht diese Behauptung so zu rechtfertigen: »In einem geschlossenen Seinszusammenhange ist stets das Sein des einen zugleich Nichtsein eines anderen, und Nichtsein des einen zugleich Sein eines anderen. Reines Nichtsein ist überhaupt nichts. Bestimmtes Nichtsein aber ist auch bestimmtes Sein.«[768] Aber damit kommt man nicht weit. Es muß immer wieder betont werden, daß die Negation zwar in der Erkenntnis eine wichtige Rolle spielt, mit dem Ansichseien aber gar nichts zu tun hat; für alle einzelne Seienden ergäbe es sich allerdings, daß das Sein eines jeden im Verhältnis zum anderen ein Anderssein ist, dies hat aber — ontologisch — mit Negation gar nichts zu tun. Und Hartmann weiß das selbst ganz genau: wir haben früher angeführt, daß er, richtigerweise, z. B. im leeren Raum Demokrits im Verhältnis zu den seienden Atomen ebenfalls etwas Seiendes, keineswegs eine Negation erblickt. Diese Entfernung der Negation mindert ihre Bedeutung für die Erkenntnis nicht. Jedoch die Umkehrung der Beziehung von Determination und Negation führt auch die Erkenntnis in eine Sackgasse, da die bloße Negation, auch wenn sie sich bloß auf ein konkretes Sosein bezieht, keine determinierende Kraft haben kann. Die Bestimmung des Soseins an einem Gegenstand impliziert — für die Erkenntnis — die Negation eines jeden Andersseins; aber die Negation allein kann unmöglich eine wirkliche Bestimmung des gemeinten Gegenstandes in sich enthalten, sie ist dazu, auch erkenntnismäßig, viel zu unbestimmt. Daß die Erde sich um die Sonne bewegt, impliziert eindeutig die Negation der ptolemaischen Theorie; daß aber die Sonne sich nicht um die Erde bewegt, verträgt sich in einer solchen Aussage mit unzähligen Auffassungen des Sonnensystems; daß diese mit einer Ausnahme falsch sind, kann aus dem Satze selbst unmöglich entnommen werden, denn die bloße Negation enthält keine bestimmte Determination.

Das Problem der Möglichkeit verwirrt sich bei Hartmann weiter durch eine philosophiegeschichtliche Entdeckung. Er kritisiert die Möglichkeitsauffassung von Aristoteles und spielt gegen ihn den sogenannten megarischen Begriff der

768 {21} Ebd., S. 79.

irrealidade é, ontologicamente dita, meramente o ser-outro de um existente, no qual — ontologicamente — não está contida a menor negação. Agora, fosse também negada a existência, chegar-se-ia a um nada, o que o próprio Hartmann, com razão, sabe desejar afastar da ontologia. Todavia, é existente na ontologia uma tradição platônica de negação parcial; Hartmann a critica, como vimos, uma vez muito corretamente e, outra vez saca, para justificá-la, a inversão da gnosiologicamente correta e frutífera sentença »*omnis determinatio est negatio*« em um pleno absurdo: »*omnis negatio est determinatio*«. Ele tenta justificar essa afirmação assim: »Numa conexão ontológica fechada, o ser de um sempre é ao mesmo tempo o não-ser de outro, e o não-ser de um ao mesmo tempo o ser de outro. Puro não-ser é absolutamente nada. Contudo, o não-ser determinado também é ser determinado.«[769] Contudo, com isso não se vai longe. Deve novamente ser enfatizado que a negação, enquanto desempenha no conhecimento um papel importante, não tem absolutamente nada a ver com o sendo-em-si; para todo existente singular resulta certamente que o ser de cada é, em relação com o outro, um ser-outro — isso todavia, ontologicamente, nada tem a ver com a negação. E Hartmann sabe, de todo, precisamente: já citamos anteriormente que ele, de modo correto, p. ex., divisa, no espaço vazio de Demócrito em relação aos átomos existentes, algo igualmente existente e, de maneira alguma, uma negação. Esse afastamento da negação não diminui seu significado para o conhecimento. Todavia, a inversão da relação da determinação com a negação conduz também o conhecimento a um beco sem saída, em que a mera negação, mesmo quando se refere apenas ao mero ser-assim concreto, não pode ter nenhuma força determinadora. A determinação do ser-assim em um objeto implica — para o conhecimento — a negação de todo ser-outro; mas a negação isoladamente não pode possivelmente conter em si uma real determinação do objeto pensado; ela é, mesmo para a gnosiologia, muito indeterminada. Que a Terra se move ao redor do Sol implica, nitidamente, a negação da teoria ptolomaica; que, contudo, o Sol não se movimente ao redor da Terra compatibiliza-se, em tal proposição, com incontáveis visões do sistema solar; que estas, com uma exceção, são falsas, é impossível que possa ser inferida dessa sentença enquanto tal, pois a mera negação não contém nenhuma determinação determinada.

O problema da possibilidade se confunde ainda mais em Hartmann através de uma descoberta histórico-filosófica. Ele critica a visão da possibilidade de Aristóteles, e joga contra este o assim denominado conceito megárico

769 {21} Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit. Walter de Gruyter, Berlim, 1938, p.79. {Nota da tradução} Neste ponto Schneider (170) introduz uma quebra de parágrafo que não é encontrável nem no manuscrito (p.166), nem em Benseler ou em Scarponi (p.152).

Möglichkeit aus. Hartmann geht auch hier von einem nicht unrichtigen ontologischen Prinzip aus, aus der Ablehnung einer jeden Konzeption, die der Möglichkeit eine selbständige Realität der Wirklichkeit gegenüber zusprechen will, woraus zu Ende gedacht, ein Weltbild entstehen würde, in welchem neben der Wirklichkeit eine Menge von schattenhaften, halbwirklichen Möglichkeiten vorhanden wären. Um solchen ontologischen Verfehlungen zu entgehen, greift er auf die Möglichkeit-Wirklichkeit-Auffassung der megarischen Schule zurück: »Hier ist das Möglichsein nicht als ein ›Zustand‹ des Seienden neben dem des Wirklichseins gefaßt, sondern als ein im Wirklichsein enthaltenes und vorausgesetztes Modalmoment. Hier gibt es keine verselbständigte Möglichkeit, kein ›bloß Mögliches‹, keine gespaltene Realwelt, kein Halbseiendes neben dem Seienden, kein Unbestimmtes und keine unabsehbare Mannigfaltigkeit schwebender Möglichkeiten. Es ist stets nur eines möglich, dasjenige nämlich, was wirklich wird; alles übrige ist durchaus unmöglich. Das eben besagt der Satz: möglich ist nur was wirklich ist«[770] Hartmann glaubt, daß damit die Möglichkeitsauffassung von Aristoteles widerlegt sei: dieser meint nämlich, daß nach der megarischen Konzeption, bei jeder Fähigkeit, die nicht ausgeübt wird oder werden kann, diese auch verlorengehen müsse, wodurch es zu einer paradoxen Aufhebung einer jeden Möglichkeit käme. Hartmann verteidigt die megarische Auffassung gegen Aristoteles so, daß nur in jener von der ontologischen Realmöglichkeit die Rede sei, Aristoteles dagegen bloß von Teilmöglichkeiten spreche. Und Hartmann meint, Aristoteles mit folgendem Beispiel zu widerlegen: »Nach aristotelischer Auffassung nämlich müsse auch der Arbeitslose sehr wohl arbeiten ›können‹, auch wenn er ›keine Arbeit hat‹. Die Tragik seines Nichtkönnens widerlegt am drastischsten einen so nichtsagenden, ›Könnens‹-Begriff.«[771] Es ist klar, daß viele Arbeiter zur Zeit einer Arbeitslosigkeit nicht arbeiten können. Ist aber dadurch z. B. bei einem gelernten Arbeiter seine Geschicklichkeit, seine Erfahrung etc., d. h. seine Möglichkeit Arbeiter zu sein, aufgehoben? Besitzt er nicht, um einen scheinbar, freilich nur scheinbar, den Modalitätsfragen fernliegenden Ausdruck zu gebrauchen, die erworbene Eigenschaft, gelernter Arbeiter zu sein, die er freilich nur unter bestimmten Umständen ganz oder teilweise zu verwirklichen imstande ist?

Der Ausdruck Eigenschaft, der, wie schon oft bemerkt, aber nicht resolut auf das Modalitätsproblem angewendet wurde, bezeichnet nämlich die Möglichkeit einer bestimmten Reaktionsweise auf die Wirklichkeit, die bei Gegenständen, Komple-

770 {22} Ebd., S. 13-14.
771 {23} Ebd., S. 182-183.

da possibilidade. Hartmann parte, aqui, de um princípio ontológico não incorreto, da recusa de toda concepção que deseja atribuir à possibilidade uma realidade (*Realität*) independente da realidade, o que, pensado até o fim, resulta em uma imagem de mundo em que, ao lado da realidade, existiria uma quantidade de possibilidades vagas, meio-reais. Para escapar dessas transgressões ontológicas, ele recorre à visão-de-realidade-possibilidade da escola megárica: »Aqui, o ser-possível não é concebido como uma ›condição‹ do existente ao lado do ser-real, mas como um momento modal contido e pressuposto no ser-real. Aqui não há nenhuma possibilidade independente, nenhum ›meramente possível‹, nenhum mundo real (*Realwelt*) partido, nenhum semi-existente ao lado do existente, nenhum indeterminado e nenhuma multiplicidade incalculável de possibilidades suspensas. Sempre é possível só uma coisa, aquilo que, a saber, é real; tudo restante é absolutamente impossível. Isto, justamente, diz a sentença: possível é só o que é real.«[772] Hartmann crê que com isso a visão da possibilidade de Aristóteles esteja refutada: este pensava precisamente que, segundo a concepção megárica, toda capacidade que não seja ou não possa ser exercida deveria também se perder, com o que se alcançaria uma superação paradoxal de toda possibilidade. Hartmann defende assim a visão megárica contra Aristóteles, de tal modo que apenas nesta seria falado da possibilidade ontológica real, ao contrário, em Aristóteles, fala-se apenas de possibilidades parciais. E Hartmann pensa refutar Aristóteles com o seguinte exemplo: »Segundo a visão aristotélica, a saber, o desempregado também deveria ›poder‹ muito bem trabalhar, mesmo se ele ›não tem trabalho‹. A tragédia do seu não-poder refuta o mais drasticamente um conceito-de-›poder‹ que nada diz.«[773] É claro que muitos trabalhadores não podem trabalhar no período do seu desemprego. Com isso, todavia, p. ex., está superada em um trabalhador instruído sua especialidade, sua experiência, etc., *i.e.*, sua possibilidade de ser trabalhador? Não possui ele, para usar uma expressão aparentemente, apenas aparentemente, distante das questões modais, a qualidade adquirida de ser um trabalhador instruído que, contudo, apenas sob determinadas circunstâncias é capaz de realizar em todo ou em parte?

A expressão qualidade a qual, como já frequentemente comentamos, não tem sido, contudo, aplicada com resolução aos problemas modais, refere-se, precisamente, a um determinado modo de reação à realidade, aos objetos, aos comple-

772 {22} Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit. Walter de Gruyter, Berlim, 1938, p.13-4. {Nota da tradução} Schneider (p.171) aqui introduz uma quebra de parágrafo inexistente tanto no manuscrito (p.167), quanto em Scarponi (p.154) e Benseler.
773 {23} Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit. Walter de Gruyter, Berlim, 1938, p.182-3. {Nota da tradução} Schneider (p.172) introduz aqui uma segunda quebra de parágrafo inexistente no manuscrito (p.167), em Scarponi (p.154) e em Benseler.

xen, Prozessen etc. relativ dauernd vorhanden ist, die einen bestimmenden Einfluß auf ihr Bestehenbleiben oder Anderswerden ausüben kann. Er drückt also eine bestimmte Form der Möglichkeit aus. Hartmann will dies mit dem Begriff Teilmöglichkeit ontologisch herabsetzen. Wir wissen, daß er auch hier von dem richtigen Gefühl ausgeht, neben der echten Wirklichkeit keine halbe, schattenhafte Form einer bloß möglichen Pseudowirklichkeit zu dulden. Jedoch wenn man einsieht, daß die gegenständliche Erscheinungsweise der Teilmöglichkeit gerade ontologisch gar nicht »schattenhaft« ist, daß sie stets einen integrierenden Bestandteil eines Wirklichen bildet, daß die Eigenschaft (Teilwirklichkeit) nichts weiter ist, als eines der Determinationsmomente im Übergang einer Wirklichkeit in die andere, daß die Eigenschaft (die Teilmöglichkeit) ebenso seiend ist, wie das, was sich aus ihr eventuell entwikkelt, so müssen wir in der Teilmöglichkeit eine reale ontologische Kategorie, ja die eigentliche Möglichkeitskategorie erblicken, nur eben eine ohne ontologische Selbständigkeit, sondern der Wirklichkeit als ein Relationsmoment ihres Beharrens und ihrer Veränderungen untergeordnet. Da gegen ist die megarische Realmöglichkeit Hartmanns ontologisch ein Phantom; sie würde bedeuten, daß eine Möglichkeit nur dann real ist, wenn sie aufhört Möglichkeit zu sein. Denken wir an ein gesundes Ei; es hat die Eigenschaft (Teilmöglichkeit) eßbar zu sein und zugleich die, daß aus ihm ein Küken ausgebrütet werden kann. Es hängt sicher nicht von den Eigenschaften des Eies ab, welche der beiden Möglichkeiten gerade bei ihm verwirklicht wird. Lag aber im gegessenen Ei keine Möglichkeit dazu, ausgebrütet zu werden und umgekehrt? Ist es nicht ein rationalisierender Mythos nur die verwirklichte (die aufgehobene) Möglichkeit als reales anzuerkennen?

Konsequent würde daraus eine Art von Prädestinationslehre entstehen, und Hartmann ist auch hier viel zu besonnen, um seine logische Paradoxie in allen konkreten Fällen ontologisch konsequent zu Ende zu führen. Er erkennt z. B. richtig, daß je höher eine Seinsstufe ist, desto größer der Spielraum der Veränderungsmöglichkeiten, Entwicklungsmöglichkeiten in ihr ist, daß sowohl in diesem Spielraum wie in den mannigfaltigen Reaktionsweisen auf ihn echt ontologische Möglichkeiten enthalten sein müssen. Er betrachtet z. B., meines Erachtens mit Recht, die Labilität des dynamischen Gleichgewichts im Organismus als ein wichtiges Prinzip der Arterhaltung. Wenn die Lebensumstände sich rapid ändern, so kann eine zu hohe Stabilität zum Untergang führen; die Labilität dagegen sichert die Anpassung, die Umbildungsfähigkeit und damit die Erhaltung, ja die Höherentwicklung der Arten. Was bedeutet aber hier, ontologisch gesprochen, Labilität? Wohl nichts anderes als eine Gruppe von Eigenschaften (Teilmöglichkeiten) im Prozeß der Umwandlung einer Wirklichkeit in eine andere. Bei

xos, processos, etc., de existência relativamente duradoura que pode exercer uma determinada influência sobre seu permanecer em existência ou tornar-se-outro. Ela expressa, portanto, uma forma determinada de possibilidade. Hartmann deseja com isto denegrir o conceito de possibilidade parcial. Sabemos que, também aqui, ele parte do sentido correto de não tolerar, ao lado da autêntica realidade, nenhuma vaga meia forma de uma pseudorrealidade apenas possível. Todavia, se se reconhece que o modo de manifestação objetivo da possibilidade parcial não é, precisamente ontologicamente, absolutamente »vaga«, que ela constitui sempre um componente integrante de um real, que a qualidade (realidade parcial) não é mais que um dos momentos de determinação na transição de uma realidade em outra, que a qualidade (a possibilidade parcial) é tão existente quanto aquilo que dela eventualmente se desenvolve, temos de divisar na possibilidade parcial, portanto, uma real categoria ontológica, tal como a real categoria da possibilidade, apenas uma sem independência ontológica, mas subordinada à realidade como um momento de relação do seu permanecer e de seu alterar. Ante isso, a megárica possibilidade real de Hartmann é ontologicamente um fantasma; significaria que uma possibilidade apenas é real quando cessa de ser possibilidade. Pensemos em um ovo sadio; ele possui a qualidade (a possibilidade parcial) de ser comestível e, ao mesmo tempo, de nele poder ser incubado um pintinho. Não depende das qualidades do ovo qual das duas possibilidades será justamente nele realizada. No ovo comido não estava a possibilidade de ser incubado e vice-versa? Não é um mito racionalizante apenas reconhecer como real a possibilidade realizada (a superada)?

Consistentemente, daqui emergiria um tipo de doutrina da predestinação e Hartmann, também aqui, é por demais prudente para levar ontologicamente consistentemente até o fim seu paradoxo lógico em todos os casos concretos. Ele corretamente reconhece, p. ex., que, quanto mais elevado é um patamar de ser, maior, nele, o espaço de manobra das possibilidades de alteração, das possibilidades de desenvolvimento, que, tanto neste espaço de manobra, quanto nos multifacetados modos de reação a ele, devem estar contidas autênticas possibilidades ontológicas. Ele considera, p. ex., a meu juízo, com razão, a labilidade do equilíbrio dinâmico no organismo como um princípio importante da preservação das espécies. Quando as condições de vida se alteram rapidamente, uma estabilidade muito grande pode conduzir à extinção; contra isso a labilidade assegura a adaptação, a reconfigurabilidade e, com ela, a preservação e mesmo o desenvolvimento ascendente das espécies. O que significa, contudo, aqui, ontologicamente falando, labilidade? Nada mais que um grupo de qualidades (possibilidades parciais) no processo de transformação de uma realidade em outra. Na

Vollendung des konkreten Umwandlungsprozesses ist aus dieser Möglichkeit, aus diesem Komplex von Möglichkeiten eine neue Wirklichkeit geworden, sie hat—in dieser Beziehung — aufgehört, Möglichkeit zu sein. Natürlich, wenn die Labilität des dynamischen Prozesses im Organismus erhalten bleibt, existieren weiter bestimmte Möglichkeiten eines neuerlichen Wandels, diese sind aber Eigenschaften eines neuen real Daseienden und nur in bezug auf eine ungewisse Zukunft zugleich Möglichkeiten. Hartmann geht in der richtigen Beschreibung dieses Phänomens sogar so weit, daß er von der Multipotentialität der Organismen spricht und dies ausdrücklich als »modalen Bau der Ontogenese« bezeichnet.[774] Daß sich die Tendenz zu einer solchen ontologisch-modalen Struktur und Dynamik auf der höheren Stufe des gesellschaftlichen Seins nur steigern kann, versteht sich von selbst, in der Untersuchung seiner konkreten Probleme werden wir oft darauf stoßen.

Es gibt also bei Hartmann zwei scharf getrennte, sich schroff widersprechende Theorien der Möglichkeit. Die eine ist die allgemein theoretische, auf die megarische Auffassung basierende, die zugleich darin eine weitere Stütze findet, daß im allgemeinen Aufbau der modalen Kategorien das Vorbild der logischen und erkenntnistheoretischen Auffassungen eine unzulässige, den grundlegenden ontologischen Intentionen Hartmanns widersprechende Rolle zugesprochen wird. So sagt Hartmann: »was real möglich ist, das ist auch real wirklich (positive Realmöglichkeit impliziert Realwirklichkeit)«.[775] Diese Auffassung steht zu den oben angedeuteten richtigen Anschauungen wichtiger ontologischer Konstellationen in einem unaufhebbaren Widerspruch; ist nicht bloß eine Gegensätzlichkeit von allgemeiner Theorie und Durchführung im konkreten Detail, es handelt sich vielmehr um den prinzipiellen Widerspruch zweier ontologischer Konzeptionen.[776] Hartmann ist im allgemeinen bestrebt, sich von der überlieferten — logischen und erkenntnistheoretischen — Homogenisierung der ontologischen Kategorien zu befreien, und das absolute Übergewicht der totalen und alles umfassenden Wirklichkeit gegenüber den die Detailprozesse modal charakterisierenden, im Vergleich zu ihr bloß partiellen Kategorien (Möglichkeit, Notwendigkeit, Zufälligkeit) theoretisch zu begründen. Da er sich aber von dem Hineinspielenlassen logischer und erkenntnistheoretischer Gesichtspunkte in die Ontologie hier besonders nicht zu befreien imstande ist — wir erinnern nochmals an die Bedeutung, die bei ihm in höchst inkonsequenter Weise negativ modale Kategorien

774 {24} N. Hartmann: Philosophie der Natur, a. a. O., S. 669 und S. 681.

775 {25} N. Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit, a. a. 0., S. 126.

776 {Nota da tradução} Benseler introduziu aqui uma quebra de parágrafo. Scarponi (p.156) não o fêz, nem há tal quebra no manuscrito (p.170), ainda que haja uma sinalização em lápis grafite com o número 243, cujo significado não pudemos compreender.

completação do processo concreto de transformação, essa possibilidade, esse complexo de possibilidades se tornou uma nova realidade que — nessa relação — cessou de ser possibilidade. Naturalmente quando a labilidade do processo dinâmico é conservada no organismo, existem possibilidades adicionais determinadas de novas transformações; estas são, todavia, qualidades de um novo real existente e ao mesmo tempo possibilidades apenas em relação a um futuro incerto. Hartmann caminha na correta descrição desses fenômenos até que fala da multipotencialidade dos organismos e a denomina expressamente como »estrutura modal da ontogênese«.[777] Que essa tendência a uma tal modal-ontológica estrutura e dinâmica pode apenas se intensificar nos patamares mais elevados, compreende-se por si mesmo, na pesquisa de seus problemas concretos com frequência nos deparamos com ela.

Há em Hartmann, portanto, duas, nitidamente separadas, que se contradizem fortemente, teorias da possibilidade. Uma delas é a teoricamente universal, baseada na visão megárica que, ao mesmo tempo, encontra um suporte adicional em que a estrutura geral das categorias modais prescreve ao modelo das visões lógicas e gnosiológicas um inadmissível papel, que contradiz as intenções ontológicas fundamentais de Hartmann. Assim, diz Hartmann: »o que é realmente (*real*) possível também é realmente (*real*) real (possibilidade real (*Realmöglichkeit*) positiva implica realidade real (*Realwirklichkeit*))«.[778] Essa visão encontra-se em inexorável contradição com as mencionadas visões corretas de importantes constelações ontológicas; não é meramente uma contraditoriedade entre teoria geral e a implementação em detalhes concretos; trata-se, muito mais, da contradição de princípio entre duas concepções ontológicas. Hartmann, em geral, esforça-se por se libertar da tradicional homogeneização — lógica e gnosiológica — das categorias ontológicas e em fundar teoricamente a preponderância absoluta da realidade total e que a tudo abarca ante os processos de detalhe caracterizados modalmente, em comparação a ele, apenas por categorias parciais (possibilidade, necessidade, casualidade). Contudo, como não é capaz de se libertar de deixar pontos de vista lógico e gnosiológico atuarem na ontologia, aqui em especial — relembramos, uma vez mais, o significado que nele recebem, de modo altamente inconsistente, categorias modais

777 {24} Idem, Philosophie der Natur, cit., p.669, 681.

778 {25} Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit. Walter de Gruyter, Berlim, 1938, p.126.

rien wie Unmöglichkeit, Unwirklichkeit erhalten — stützt er sich auf die megarisehe Auffassung, um doch ein Unterordnungsverhältnis zur Wirklichkeit für die anderen Kategorien der Modalität zu finden, ohne mit den logisch-erkenntnis theoretischen Vorurteilen radikal brechen zu müssen. Das Implikationsverhältnis der realen Möglichkeiten zur Wirklichkeit zeigt das Modell dieser Interpretationstendenz, wobei Hartmann krampfhaft, aber sachlich erfolglos bemüht ist, zu beweisen, daß diese Implikation kein einfaches Aufgehen der Möglichkeit in die Wirklichkeit zur Folge haben muß. Dem steht nun jene ideologische Konstellation gegenüber, die Engels bei der Analyse Balzacs den »Triumph des Realismus« genannt hat, der aber, wie gerade Hartmanns Beispiel wiederholt zeigt, auch auf anderem Gebiet möglich ist, daß nämlich bei einem Konflikt der vorgefaßten Einstellung zur Wirklichkeit mit dieser selbst ehrliche und begabte Ideologen — sehr oft unbewußt — ihren tief eingewurzelten Vorurteilen untreu werden und die Wirklichkeit selbst, so wie sie ist, zu Worte kommen lassen. Das geschieht in vielen Einzelausführungen Hartmanns über die Möglichkeit, ohne Bewußtheit darüber, daß hier zwei einander ausschließende ontologische Theorien einander gegenüberstehen.

Wie zentral für Hartmann seine widerspruchsvolle Einstellung zur Modalität ist, zeigt sich darin, daß er in der Frage der Notwendigkeit — ohne megarisches Vorbild — wörtlich die Bestimmung der Möglichkeit wiederholt: »was real wirklich ist, das ist auch real notwendig (Realwirklichkeit impliziert Realnotwendigkeit); was real möglich ist, das ist auch real notwendig (positive Realmöglichkeit impliziert Realnotwendigkeit).«[779] Auch hier wehrt sich Hartmann gegen die Auslegung seiner Ansichten, als ob die Implikation eine Identität bedeuten würde. Seine Argumentation ist jedoch, gerade vom ontologischen Standpunkt sehr schwach: »Daß also ein wirkliches A zugleich notwendig ist, bedeutet nicht, daß sein Wirklichsein in seinem Notwendigsein bestände, sondern nur daß das wirkliche A außerdem noch notwendig ist. Daß ein real mögliches A zugleich wirklich ist, bedeutet nicht, daß seine Möglichkeit selbst schon seine Wirklichkeit ausmachte, sondern durchaus nur, daß das mögliche A außerdem noch wirklich ist. Das Wirklichsein von A ist und bleibt etwas ganz anderes als sein Wirklichsein und Möglichsein. Deswegen aber kann es doch sehr wohl im Realcharakter eines solchen A liegen, daß seine Möglichkeit nicht ohne seine Wirklichkeit, und diese nicht ohne seine Notwendigkeit bestehen kann.«[780] Hartmann beruft sich darauf, daß etwa die Materialität eines Realen seine Räumlichkeit impliziert, ohne daß

779 {26} Ebd.
780 {27} Ebd., S. 139.

negativas como impossibilidade, irrealidade —, ele se apoia na visão megárica mesmo onde encontra uma relação de subordinação à realidade para outras categorias da modalidade, sem ter de romper radicalmente com os preconceitos gnosiológico-lógicos. A relação de implicação das possibilidades reais (*realen*) para com a realidade mostra o modelo dessa tendência de interpretação, em que Hartmann se esforça desesperadamente mas, de fato, sem sucesso, em provar que essa implicação não tem de ter por consequência nenhum simples elevar da possibilidade em realidade. Isso, agora, contrapõe-se àquela constelação ideológica que Engels, na análise de Balzac, denominou »triunfo do realismo«, a qual, como precisamente mostra repetidamente o exemplo de Hartmann, também é possível em outras esferas, a saber, que por um conflito da postura preconceituosa ante a realidade com ela própria, ideólogos honestos e talentosos como Hartmann — com frequência sem consciência — tornam-se infiéis a seus preconceitos profundamente enraizados e deixam que a própria realidade, tal como ela é, venha a se expressar. Isso ocorre em muitas exposições isoladas de Hartmann sobre a possibilidade, sem a conscienciosidade de que aqui confrontam-se duas teorias ontológicas reciprocamente excludentes.

O quão central é para Hartmann sua postura contraditória para com a modalidade mostra-se em que, na questão da necessidade — sem o modelo megárico — repete literalmente a determinação da possibilidade: »o que é realmente real também é realmente necessário (realidade real implica necessidade real); o que é realmente possível também é realmente necessário (possibilidade realpositiva implica necessidade real)«[781]. Também aqui defende-se Hartmann contra a interpretação de suas opiniões como se a implicação significasse uma identidade. Sua argumentação é, todavia, muito fraca justamente do ponto de vista ontológico: »Portanto, que um A real é ao mesmo tempo necessário não significa que seu ser-real consista num ser-necessário, mas apenas que o A real ainda é necessário. Que um A realmente possível é ao mesmo tempo real não significa que sua própria possibilidade já constitua a sua realidade, mas de fato tão somente que A, além de possível, é real. O ser-real de A é e continua algo de todo diferente do seu ser-real e do ser-possível. Mas, exatamente por isso, pode muito bem residir no caráter real (*Realcharakter*) de um tal A que sua possibilidade não pode existir sem sua realidade nem, esta, sem sua necessidade.« [782] Sobre isso, Hartmann menciona que a materialidade de um real (*Realen*) implica algo de sua espacialidade, sem que

781 {26} Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit. Walter de Gruyter, Berlim, 1938, p.126.
782 {27} Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit. Walter de Gruyter, Berlim, 1938, p.139. {Nota da tradução} Em Schneider (p.175) temos aqui uma quebra de parágrafo não encontrável nem em Scarponi (p.157), nem em Benseler, nem no manuscrito (p.171).

dabei der Gedanke der Identifikation auftauchen müßte. Formallogisch kann dieser Gedankengang eventuell eine Überzeugungskraft haben, ontologisch sicher nicht; denn Räumlichkeit und Materialität sind Kategorien von völlig verschiedenen Dimensionen, sie können deshalb, ohne Identifizierung einander konkret implizieren. Die Modalitätskategorien liegen aber in derselben Dimension: auch wenn Hartmann, richtigerweise, der Wirklichkeit eine absolute Superiorität den anderen modalen Kategorien gegenüber zuspricht, so kann aus ihrem Verhältnis zueinander eine bestimmte Dimensionsgleichheit nie völlig entfernt werden. Die Superiorität der Wirklichkeit drückt sich darin aus, daß alle modalen Kategorien nur innerhalb ihres Bereichs einen vernünftigen Sinn haben können. Notwendigkeit ist immer Notwendigkeit eines bestimmten Wirklichkeitszusammenhangs und so auch Möglichkeit und Zufälligkeit. Daraus kann aber nur formal ein Wechselverhältnis gefolgert werden. Notwendigkeit ist nur darum eine ontologisch berechtigte Kategorie, weil nicht jedes Wirkliche notwendig ist.

Die ganze, mühsame und künstliche Konstruktion Hartmanns geht vollends auseinander, sobald er die Zufälligkeit in sein modales System einfügen will. Er bestimmt sie so: »das Realzufällige ist ein solches Realwirkliches, das nicht real notwendig ist, also nicht auf dem zureichenden Grunde einer totalen Bedingungskette beruht. Es kann also auch nicht real möglich sein im Sinne des Bedingtseins durch eine solche Kette. Und da es doch als ein real wirkliches auch irgendwie real möglich sein muß, so bedeutet es eben diesen Widerspruch, zugleich real möglich und nicht real möglich, zugleich determiniert in voller Bestimmtheit und doch undeterminiert, zugleich bedingt und unbedingt zu sein. Man kann den Widerspruch auch anders zuspitzen: zugleich ein Mögliches, und doch durch nichts ermöglicht, zugleich determiniert, aber ›durch nichts‹ determiniert.«[783] Hartmann folgt, was bei ihm selten ist, hier Hegel. Wir glauben aber, daß dessen Bestimmung zwar für seine Zeit, dem metaphysischen Gegensatz von Zufälligkeit und Notwendigkeit gegenüber ein großer Fortschritt war, heute aber nicht mehr als völlig befriedigend betrachtet werden kann. Das zeigt sich schon in der Wechselbeziehung der verschiedenen Seinsstufen, wo das, was, sagen wir, auf der niedrigeren Stufe als völlig determiniert aufgefaßt werden muß, vom Standpunkt der Determinationsreihen der höheren ein reiner Zufall sein kann. So wird niemand bestreiten, daß etwa Lenins Krankheit und Tod biologisch völlig determiniert waren, nur in der Determinationsreihe der russischen Revolution müssen sie als unableitbarer Zufall erscheinen. In solchen Fällen ist es klar

783 {28} Ebd., S. 219.

com isso, tenha de emergir a ideia da identificação. Lógico-formalmente, essa linha de pensamento pode ter uma eventual força de persuasão, ontologicamente, certamente, não o tem; pois espacialidade e materialidade são categorias de dimensões completamente diferentes, podem, por isso, sem identificação, concretamente implicar uma à outra. As categorias modais, contudo, repousam na mesma dimensão: mesmo quando Hartmann, de modo correto, prescreve à realidade uma superioridade absoluta sobre outras categorias modais, não pode jamais ser afastado completamente de sua relação recíproca uma determinada igualdade de dimensão. A superioridade da realidade se expressa em que todas as categorias modais apenas no interior de sua esfera podem ter um sentido razoável. Necessidade é sempre necessidade de conexões determinadas da realidade e, portanto, também, a possibilidade e a casualidade. Disto, todavia, apenas formalmente pode ser deduzida uma inter-relação. A necessidade é apenas uma categoria ontológica legítima porque nem todo real é necessário.

Toda a construção, penosa e artificial, de Hartmann se desarticula completamente tão logo deseja inserir a casualidade em seu sistema modal. Ele a define assim: »o casual-real (*Realzufällige*) é um real real (*Realwirkliches*) que não é realmente (*real*) necessário e, portanto, não se baseia sobre o fundamento suficiente de uma cadeia total de condições. Ele também pode, portanto, não ser realmente (*real*) possível no sentido do ser-condicionado por tal cadeia. E já que, não obstante, como real real (*real wirkliches*), também tem de ser de algum modo realmente (*real*) possível, significa exatamente essa contradição, a de ser ao mesmo tempo realmente (*real*) possível e não realmente (*real*) possível, ao mesmo tempo determinado em toda determinabilidade e, contudo, indeterminado, ao mesmo tempo condicionado e incondicionado. Pode-se ainda intensificar diferentemente essa contradição: ao mesmo tempo um possível e, ainda, por nada possibilitado; ao mesmo tempo determinado e, contudo, determinado ›por nada‹.«[784] Aqui Hartmann segue, o que é raro nele, a Hegel. Cremos, contudo, que esta determinação foi um grande avanço para a sua época ante a oposição metafísica entre casualidade e necessidade; hoje, todavia, não pode ser mais considerada plenamente satisfatória. Isto já se mostra na inter-relação dos diferentes patamares de ser, onde, digamos, o que no patamar inferior deve ser apreendido como plenamente determinado, do ponto de vista da série de determinações do mais elevado, pode ser puro acaso. Por ninguém será contestado que, p. ex., a doença e a morte de Lenin foram plenamente determinadas biologicamente, apenas na cadeia de determinações da Revolução Russa têm de aparecer como acaso não dedutível. Em tais casos é claramente

784 {28} Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit. Walter de Gruyter, Berlim, 1938, p.219. {Nota da tradução} Temos aqui em Schneider (176) uma quebra de parágrafo não encontrada no manuscrito (p.172), nem em Scarponi (p.158), nem em Benseler.

ersichtlich, daß das Zufällige nicht aus der Vereinigung von Determiniertheit und Undeterminiertheit überhaupt besteht, sondern aus der Heterogenität der in der Wirklichkeit aufeinander real einwirkenden Prozesse.

Nun ist die Heterogenität der Elemente der Wirklichkeit eine ontologische Grundtatsache, die nur dadurch verdeckt wird, daß die Aufeinanderbezogenheit der heterogenen Faktoren nicht immer und nicht notwendig das Zufällige hervorbringen, daß die Erkenntnis in immer höheren Maßstabe imstande ist, im Zusammenwirken heterogener Bedingungen, Kräfte, etc. Gesetzmäßigkeiten zu entdecken. Daraus entsteht, besonders dort, wo die Heterogenitäten unter einer mathematischen Homogenität zu verschwinden scheinen, die Illusion einer ontologischen Homogenität der Wirklichkeit. Wir haben gesehen, daß Hartmann solche falsche Spiegelungen oft mit richtigem Wirklichkeitssinn kritisiert. Er hat auch ein bestimmtes Gefühl dafür, daß die Ontologie des Zufalls mit der Heterogenität der determinierenden Faktoren zusammenhängt. Nur analysiert er nicht die Prozesse selbst, sondern will — mit einem metaphysischen Kontrast des streng Determinierten zu dem völlig Undeterminierten — diese Beziehung an den Anfang setzen. Er sagt: »Alles Erste aber ist Zufällig.«[785] In diesem Sinne setzt er die früher angeführten Betrachtungen so fort: »Der Sinn des »ersten Gliedes« oben ist der, daß hinter ihm keine weiteren Glieder stehen, »auf Grund« deren etwas real notwendig oder auch nur real möglich sein könnte. Und da am ersten Gliede immer das Ganze der Reihe, und damit der Nexus selbst als ein realer hängt, so ist mit der Zufälligkeit des ersten Gliedes zugleich die Zufälligkeit des Ganzen verbunden. — In diesem Sinne ist und bleibt das Ganze der Realsphäre als solches ein Zufälliges. Und alles, was in ihr ist, sei es an Einzelgliedern oder an Verbundenheit, teilt diese GesamtZufälligkeit. Darum ist auch die das Ganze durchwaltende Notwendigkeit des Realnexus im letzten Grunde Zufällige Notwendigkeit.«[786] Das ist wieder ein Fall, wo man Bedeutung und Schranken Hartmanns klar sehen kann. Denn sein gesunder Sinn für Wirklichkeit zeigt sich darin: überall, auch in den Notwendigkeiten das Walten des Zufalls, die Durchdrungenheit der Welt von der Zufälligkeit zu erblicken. Jedoch das »erste Glied« ist wörtlich genommen wieder ein Mythos. Es ist Hartmanns Verdienst, daß er für Raum und Zeit sogar die Geltung der Unendlichkeit bestritten hat — wie kann in einer solchen Wirklichkeit ein »erstes Glied« im eigentlichen Sinne überhaupt vorkommen? Wenn es sich aber bloß um das erste Glied einer bestimmten Determinationskette handelt, so kann dieses unmöglich in einem solchen Sinn

785 {29} Ebd., S. 53.
786 {30} Ebd., S. 219.

evidente que o casual não é feito sobretudo da unificação da determinabilidade com a indeterminabilidade, mas da heterogeneidade dos processos reais que, na realidade, afetam-se mutuamente.

Agora, a heterogeneidade dos elementos da realidade é um fato ontológico básico que apenas é obscurecido porquanto a relacionalidade de um sobre o outro dos fatores heterogêneos nem sempre e não necessariamente produz o casual, de que o conhecimento em medida sempre crescente é capaz de descobrir legalidades no atuar-conjunto das condições, forças, etc., heterogêneas. Disso surge, especialmente ali onde as heterogeneidades parecem desaparecer sob uma homogeneidade matemática, a ilusão de uma homogeneidade ontológica da realidade. Vimos que Hartmann critica tais falsos reflexos frequentemente com um correto sentido de realidade. Ele também possui um determinado senso de que a ontologia do acaso conecta-se com a heterogeneidade dos fatores determinantes. Apenas que ele não analisa o próprio processo, antes, deseja pôr — com um contraste metafísico entre o estritamente determinado e o completamente indeterminado — essa relação desde o início. Ele diz: »Todo primeiro, porém, é casual.«[787] Nesse sentido, avança as considerações antes citadas: »O sentido do ›primeiro elo‹ acima é que por trás dele não se encontram outros elos ›com fundamento‹ nos quais algo pudesse ser realmente (*real*) necessário ou então apenas realmente (*real*) possível. E, como do primeiro elo sempre depende o todo da cadeia e, por conseguinte, o próprio nexo como um real (*realer*), com a casualidade do primeiro elo está combinada ao mesmo tempo a casualidade do todo. Nesse sentido, o todo da esfera real (*Realsphäre*) como tal é, e permanece sendo, um todo casual. E tudo o que se encontra nela, sejam os elos singulares ou a combinabilidade, compartilha essa casualidade com um todo. Por essa razão, a necessidade do nexo real (*Realnexus*) que rege o todo também é, no fundo, necessidade casual.«[788] Novamente, este é um caso em que se pode ver claramente o significado e os limites de Hartmann. Pois seu saudável sentido para a realidade se mostra em que: em geral divisa a penetrabilidade do mundo pela casualidade mesmo nas necessidades do prevalecer do acaso. Todavia, o »primeiro elo« é, literalmente tomado, novamente um mito. É mérito de Hartmann que tenha contestado a validade da infinidade mesmo para o espaço e o tempo — como pode, em uma tal realidade, existir, enquanto tal, um »primeiro elo« em sentido próprio? Contudo, se se trata meramente do primeiro elo de uma determinada cadeia de determinações, é impossível que, em tal sentido, seja

787 {29} Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit. Walter de Gruyter, Berlim, 1938, p.53.
788 {30} Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit. Walter de Gruyter, Berlim, 1938, p.219.
{Nota da tradução} Schneider (p.177) introduz aqui uma quebra de parágrafo inexistente no manuscrito (p.173), inexistente em Benseler e em Scarponi (p.159).

undeterminiert, rein zufällig sein. Es kann zufällig sein infolge des Aufeinandertreffens von heterogenen Reihen. Hier müßte stets eine konkrete Dialektik einsetzen, die für bestimmte Fälle, für bestimmte Typen der Fälle aus der Heterogenität der genetischen Faktoren und der weiter beeinflussenden Determinanten die jeweilige Zufälligkeit, ihren Grad, ihre Art konkret ableitet. Man denke etwa an das Zusammenspiel heterogener Momente bei der Entstehung eines Planeten. Sein Sosein kann — notwendigerweise — zufällig sein.

Das ist nun gerade für den Zufall von höchster Wichtigkeit. Und es ist auffallend, daß Hartmann dieses Problem nie zum Gegenstand seiner Untersuchungen gemacht hat, obwohl das Problem selbst in der Wissenschaft (viel weniger in der Philosophie) schon längst auf der Tagesordnung steht. Wir meinen den Problemkomplex der sogenannten nur statistisch erfaßbaren Notwendigkeit, die beginnende Einsicht in eine tendenzielle Notwendigkeit, die auf die Nichteliminierbarkeit des Zufalls basiert ist. (Daß einige »enragée« des Neopositivismus die statistische Gesetzlichkeit mit dem Leugnen der Kausalität gleichsetzen, hat uns nicht zu beschäftigen.) Ohne jetzt die Möglichkeit zu haben, auf dieses Problem seiner Wichtigkeit entsprechend einzugehen, sei nur kurz zusammenfassend bemerkt, daß die statistische Gesetzlichkeit zur ontologischen Voraussetzung eine gewisse Unableitbarkeit der Einzelfälle, als Einzelfälle, aus der Notwendigkeit ihrer jeweiligen Totalität, auf der anderen Seite die Nichtsynthetisierbarkeit je eines Ganzen aus den bloßen Einzelbewegungen hat. Das bezieht sich in gleicher Weise auf Natur und Gesellschaft, die kinetische Gastheorie hat in dieser Hinsicht dieselbe ontologische Grundlage, wie die Lehre vom tendenziellen Sinken der Profitrate. In allen solchen Fällen handelt es sich darum, daß die Bewegung der in einem bestimmten Zusammenhang als einzelne bestimmten Phänomene im selben Zusammenhang bestimmte allgemeine, typische Eigenschaften besitzen, die sich gesetzmäßig ausdrükken lassen, daß aber zugleich die Einzelnen als Einzelne nicht restlos in dieser Allgemeinheit aufgehen, ihr gegenüber eine unaufhebbare und eventuell aus ihr unableitbare Heterogenität bewahren, die in ihrem Verhalten aktiv oder passiv zum Ausdruck kommt. Die statistische Gesetzlichkeit ist nur die begriffliche Widerspiegelung dieses Allgemeinen, Typischen, das in der Wirkungsweise der großen Mehrzahl zum Ausdruck kommt.

Die Abweichungen von dieser allgemeinen Linie pflegt man mit dem Terminus Streuung zu bezeichnen, worin sogleich zum Ausdruck kommt, daß die Einzelnen als Einzelne durch solche Gesetze nicht unmittelbar erfaßt werden können. Sie sind dadurch natürlich nicht als unerkennbar oder gar als irrational bezeichnet. Es ist im Gegenteil durchaus möglich, auch die Streuungen zu analysieren, in ihnen anders geartete, aber doch typische Züge zu entdecken: dazu ist jedoch das

indeterminada, puramente casual. Pode ser casual como consequência do encontro, uma com a outra, de cadeias heterogêneas. Aqui sempre se deve inserir uma dialética concreta que, para determinados casos, para determinados tipos de casos se deduz, a partir da heterogeneidade dos fatores genéticos e dos determinantes influentes posteriores, a correspondente casualidade, seu grau, seu tipo concreto. Pense-se, por exemplo, no desempenho conexo de momentos heterogêneos no surgimento de um planeta. Seu ser-assim pode — de modo necessário — ser casual.

Isto é da mais elevada importância precisamente para o acaso. E é de se notar que Hartmann jamais fez desse problema um objeto de suas investigações, ainda que o próprio problema esteja na ordem do dia da ciência (bem menos da filosofia) há tempo. Pensamos no complexo de problemas da assim denominada necessidade apenas apreensível estatisticamente, do discernimento incipiente de uma necessidade tendencial que está baseada em uma não-eliminabilidade do acaso. (Não nos ocuparemos de que alguns »*enragée*« do neopositivismo igualem a legalidade estatística com a negação da causalidade.) Sem agora ter a possibilidade de tratar desse problema em correspondência à sua importância, seja apenas sumariamente comentado que a legalidade estatística tem por pressuposto ontológico uma certa não-dedutibilidade do caso singular enquanto caso singular, a partir da necessidade de sua correspondente totalidade; por outro lado, a não-sintetizabilidade do todo, a partir de seus meros movimentos singulares. Isso se refere de igual modo à natureza e à sociedade; a teoria cinética dos gases tem, nesse sentido, a mesma base ontológica que a teoria da queda tendencial da taxa de lucro. Em todos esses casos, trata-se de que o movimento de fenômenos singulares determinados em uma determinada conexão possui, na mesma conexão, propriedades determinadas, gerais, típicas que se deixam expressar como legalidade, mas que, ao mesmo tempo, os singulares enquanto singulares não se superam completamente nessa generalidade, ao contrário, preservam uma inexorável e, eventualmente, uma incessante heterogeneidade que pode se expressar ativa ou passivamente em seu comportamento. A legalidade estatística é apenas o reflexo conceitual desse geral, típico, que se expressa no modo de operar da grande maioria.

As divergências dessa linha geral costumeiramente são descritas com o termo desvio, com o que imediatamente se expressa que os singulares enquanto singulares não podem ser imediatamente apreendidos através de tais leis. Eles, naturalmente, com isso não são descritos como incognoscíveis ou, mesmo, irracionais. Ao contrário, é possível também analisar os desvios, descobrir neles traços distintamente dispostos, mas ainda típicos: para isso, todavia, é necessário

Heranziehen anderer Wirklichkeitskomponenten nötig, als die waren, auf die sich die jeweilige statistische Gesetzmäßigkeit bezogen hat. (Daß ein solches Interesse heute vor allem in der Ökonomie, und die Physik sich zumeist mit der mathematischen Feststellung der Streuung begnügt, hat mit der ontologischen Frage wenig zu tun. Denn obwohl die Einzelheit im Leben und in der Gesellschaft ein viel konkreteres und komplizierteres Phänomen ist als in der unorganischen Natur, allgemein ontologisch ist die Einzelheit ebenso eine Realkategorie des Atompartikels wie des Menchen.) Nun ist es für Hartmann charakteristisch, daß er der Kategorie der Einzelheit, die er natürlich kennt, wenig konkrete Aufmerksamkeit widmet und sich mit der Besonderheit, die für das typische Verhalten des Einzelnen in allgemeinen Zusammenhängen als Vermittlung von großer Wichtigkeit ist, überhaupt nicht beschäftigt. Ob das der Grund des Fehlens einer Analyse der statistischen Gesetzlichkeiten in Hartmanns Ontologie ist, wissen wir freilich nicht. Seine ontologische Analyse der modalen Kategorien, besonders der Zufälligkeit leidet aber sehr darunter, daß das hier auftauchende Problem von der Modifizierung des Gesetzes zur Tendenz völlig unerörtert bleibt. (Wir werden uns mit dieser Frage in der eigentlichen Ontologie des gesellschaftlichen Seins wiederholt beschäftigen müssen.)

Die Mangelhaftigkeit von Hartmanns Analyse der modalen Kategorien ist um so bedauerlicher, als dadurch einer der wichtigsten Tendenzen seiner Ontologie, gerade dem Neuen an ihr die Spitze abgebrochen wird. Wir meinen natürlich die übergreifende Wesensart der Wirklichkeit den anderen modalen Kategorien gegenüber. Denn solange die Ontologie von teleologisch-theologischen Gesichtspunkten beherrscht war, auch wenn diese eine säkularisierte Gestalt erhielten, solange die Logik methodologisch bestimmend auf die Ontologie eingewirkt hat, mußte sie naturgemäß in der Notwendigkeit kulminieren. Ob es sich dabei um die Prädestination oder um eine Laplacesche ausnahmslos-mechanische Kausalität handelt, ist hier eine sekundäre Frage. Ein bedeutender Zug der Originalität in Hartmanns Ontologie ist gerade die Tendenz, der Wirklichkeit, so wie sie ist, in der unerbittlichen Härte ihres Geradesoseins die ontologische Superiorität zuzuschreiben. Unsere stellenweise scharfe Kritik entsprang aus der Achtung für einen so bedeutenden Anlauf und aus der Enttäuschung, daß es ein stellenweise höchst problematischer Anlauf geblieben ist.

In unserer Kritik waren wir bemüht, Konkretes konkret zu analysieren und, wenn nötig, konkret zu widerlegen. Beim Abschluß dieser Bemerkungen muß aber gesagt werden: die Schranken Hartmanns hängen wesentlich damit zusammen, daß er mit einer gewissen Ängstlichkeit den ausgesprochen dialektischen Problemen ausweicht. Als klarsichtiger und unbefangener Beobachter der Wirklichkeit

o considerar de outros componentes da realidade além daqueles referidos à respectiva legalidade estatística. (Que subsista um tal interesse hoje, sobretudo na economia, e a física na maior parte das vezes se contente com a constatação do desvio, tem pouco a ver com a questão ontológica. Pois, ainda que a singularidade na vida e na sociedade seja um fenômeno muito mais concreto e complicado que na natureza inorgânica, ontologicamente em geral a singularidade é igualmente uma categoria real da partícula atômica assim como do ser humano.) Agora, é característico em Hartmann que ele dedique pouca atenção concreta à categoria da singularidade, que ele, naturalmente, conhece e, sobretudo, que absolutamente não se ocupe da particularidade que é de grande importância como mediação para o típico comportamento do singular em conexões gerais. Se isso é o fundamento da falta de uma análise da legalidade estatística na ontologia de Hartmann, nós, todavia, não sabemos. Sua análise ontológica das categorias modais, especialmente da casualidade, sofre muito de que permanece completamente não-discutido o problema, aqui decisivo, da modificação das leis em tendências. (Teremos de repetidamente nos ocupar com essa questão na ontologia específica do ser social.)

A insuficiência da análise de Hartmann das categorias modais é tanto mais desafortunada porque através dela é rompida uma das mais importantes tendências de sua ontologia, justamente o novo nela. Pensamos, naturalmente, no tipo de essência predominante da realidade ante as outras categorias modais. Pois, enquanto a ontologia foi dominada por pontos de vista teológico-teleológicos, mesmo que recebam uma forma secularizada, enquanto a lógica teve um efeito metodologicamente determinante na ontologia, esta teve de, naturalmente, culminar na necessidade. Se se trata de uma predestinação ou de uma causalidade laplaciana mecânica-sem-exceção, aqui é uma questão secundária. Um significativo traço da originalidade da ontologia de Hartmann é, precisamente, a tendência de subscrever a superioridade ontológica à realidade, tal como ela é, na implacável dureza de seu ser-precisamente-assim. Nossa crítica, em parte severa, originou-se pelo respeito por um início tão significativo e pelo desapontamento por ele permanecer, aqui e ali, um início tão problemático.

Em nossa crítica, cuidamos de analisar concretamente o concreto e, se necessário, concretamente refutá-lo. Como conclusão desses comentários deve, todavia, ser dito: os limites de Hartmann dependem, no seu conjunto, que ele evade, com certa escrupulosidade, os problemas marcadamente dialéticos. Como observador claro e imparcial da realidade,

wird er natürlich immer wieder auf dialektische Konstellationen gestoßen. Er geht aber ihrem dialektischen Wesen aus dem Wege, indem er sich auf die Dialektik von Aristoteles zurückzieht und überall bloß von Aporien spricht, wo dialektische Probleme eine dialektische Lösung erfordern würden. Natürlich kennt Hartmann Hegel, er hat ja über ihn ein ganzes Buch geschrieben. Es ist aber für Hartmann höchst charakteristisch, wie er sich darin über die dialektische Methode äußert: »Es gibt offenbar eine eigentümlich dialektische Begabung, die sich wohl ausbil den, aber nicht erlernen läßt. Sie ist eine eigene, originäre, auf nichts anderes zurückführbare Art des inneren Sehens, und zwar ein durchweg konspektives Sehen, das an den Zusammenhängen der Sache fortschreitend, diese immer von verschiedenen Seiten zugleich, und daher in Widersprüchen schillernd sieht, und dennoch auch das Widersprechende in seiner für die Sache charakteristischen Gebundenheit zur Einheit sieht. — Bemerkenswert ist es, daß auch die dialekti schen Köpfe selbst das Geheimnis der Dialektik nicht aufdecken. Sie haben und handhaben wohl die Methode, aber sie können nicht verraten, wie sie es machen. Sie wissen es offenbar selbst nicht. Es ist wie im Schaffen des Künstlers.«[789] Will man also die, trotz aller Schranken wichtigen Errungenschaften Hartmanns für die heute aktuelle Ontologie wirklich fruchtbar machen, so muß man von ihm nach vorwärts, zu den großen Dialektikern, zu Hegel und vor allem zu Marx weitergehen.

789 {31} N. Hartmann: Die Philosophie des deutschen Idealismus II, Berlin-Leipzig, 1929, S. 159.

natural e seguidamente se deparou com constelações dialéticas. Ele, todavia, afasta-se de sua essência dialética na medida em que recua para a dialética de Aristóteles e, sobretudo, meramente fala de aporias onde os problemas dialéticos requereriam uma solução dialética. Hartmann, naturalmente, conhece a Hegel, sobre quem escreveu, mesmo, um livro inteiro. É muitíssimo característico de Hartmann como ele se expressa sobre o método dialético: »É manifesto que existe um peculiar dom dialético, um dom que pode ser cultivado, mas não aprendido. É uma modalidade própria e originária da visão interior e não susceptível de ser reduzida a outra. Na verdade, trata-se de uma visão cabalmente conspectiva que penetra e vê ao mesmo tempo as conexões das coisas de diferentes lados. Por isso, é um modo de ver que observa o brilho da contradição, sem perder de vista o vínculo de contraditório com a unidade, que é característico da coisa. É digno de nota que nem sequer as próprias cabeças da dialética tenham podido descobrir o segredo de tal procedimento, pois têm e manejam um método, sem poderem mostrar como o fazem. É manifesto que nem eles próprios o sabem. É qualquer coisa de análogo ao que sucede com a criação artística.«[790] Portanto, se se deseja tornar realmente frutíferas as importantes conquistas de Hartmann para a ontologia atual, apesar de seus limites, tem-se de avançar a partir dele para os grandes dialéticos, para Hegel e, sobretudo, para Marx.

790 {31} Hartmann: A filosofia do idealismo alemão. Calouste Gulbenkian, Lisboa, sd., p.450. {Nota da tradução} Scheneider (p.180) acrescentou neste ponto uma quebra de parágrafo que não é encontrada nem em Benseler, nem em Scarponi (p.162), nem tampouco no manuscrito (p.177).

III. HEGELS FALSCHE UND ECHTE ONTOLOGIE

1.

Hegels Dialektik »mitten im Dünger der Widersprüche«

In der klassischen deutschen Philosophie vollzieht sich eine Bewegung, die von der theoretischen Leugnung der Ontologie bei Kant bis zur allgemein entfalteten Ontologie von Hegel führt. Freilich ist dieses Leugnen von Anfang an kein absolutes, da bereits die moralische Praxis Kants ins Ontologische umschlägt. In der Philosophie Fichtes wird nun dieses Prinzip zum alleinigen Fundament der wahren Wirklichkeit, deren Wesen als von der tätigen menschlichen Vernunft geschaffen, als mit ihr identisch erscheint. Damit nimmt die klassische deutsche Philosophie das ontologische Problem der Aufklärung wieder auf, natürlich so, daß zwischen ihnen der Abgrund seiner Verwirklichung durch die französische Revolution steht; von einer Fortsetzung der Aufklärung kann nur insofern die Rede sein, als auch jetzt die ontologische Allmacht der Vernunft den Mittelpunkt der philosophischen Problematik ausmacht. Die Hegelsche Philosophie kann ohne diese Doppeldetermination unmöglich verstanden werden: Herrschaft, ontologische Priorität der Vernunft, in einer Welt, die von der französischen Revolution, konkreter von ihrer anders abgetönten Verwirklichung durch Napoleon, geformt wurde. Diese Art der Verwirklichung der Revolution konfrontiert ganz Europa mit dem Problem der sich entfaltenden bürgerlichen Gesellschaft: in ihrer immanenten Widersprüchlichkeit, in einer neuen Realität, der gegenüber das aufklärerische Reich der Vernunft als Zentrum des philosophischen Gedankens unmittelbar versagen mußte.

Die einfachste und direkteste Reaktion auf diese neue Lage war das Leugnen der ontologischen Relevanz der Vernunft überhaupt. Die Irratio, die in der Romantik an deren Stelle tritt, verwirft das Widersprüchliche am Weltzustand der Gegenwart und sucht einen Weg zurück in die Vergangenheit, als in einen Bereich der angeblich wahren, noch vorwidersprüchlichen Harmonie. Eine andere Reaktion finden jene Denker, die die neuartige Gegenwart als Übergang zu einem, nunmehr echten, die Widersprüche der Gegenwart überwindenden Reich der Vernunft auffassen; so Fichte, wenn er die eigene Periode als »Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit« betrachtet, jenseits welcher das Zukunftsbild des wirklichen Reichs der Vernunft aufleuchtet. (Auf völlig anderen Wegen suchen die großen Utopisten ebenfalls ein gesellschaftlich-geschichtliches Weltbild, das von dem Heute der Nachrevolution in ihrer Widersprüchlichkeit ausgeht und von dort aus

III. A FALSA E A AUTÊNTICA ONTOLOGIA DE HEGEL

1.

A dialética de Hegel »em meio ao esterco das contradições«

Na filosofia clássica alemã, tem lugar um movimento que conduz da negação teórica da ontologia por Kant à ontologia genericamente desdobrada em Hegel. Todavia, desde o início essa negação não é absoluta, pois já a prática moral em Kant transborda no ontológico. Na filosofia de Fichte, esse princípio então se torna o único fundamento da verdadeira realidade, cuja essência é criada pela ativa razão humana e aparece como idêntica a ela. Com isso, a filosofia clássica alemã novamente acolhe o problema ontológico do Iluminismo; entre eles, contudo, está o abismo de sua realização através da Revolução Francesa; apenas pode ser falado de uma continuação do Iluminismo na medida em que, também agora, a onipotência da razão constitui o ponto central da problemática filosófica. A filosofia de Hegel, é impossível que possa ser compreendida sem essa dupla determinação: domínio, prioridade ontológica da razão em um mundo formado pela Revolução Francesa, mais concretamente por sua realização esmaecida por Napoleão. Esse tipo de realização da revolução confronta toda a Europa com o problema da sociedade burguesa que se desdobra: em sua contraditoriedade imanente, em uma nova realidade, ante a qual teve de imediatamente falhar o reino iluminista da razão como centro do pensamento filosófico.

A reação mais simples e direta a essa nova situação foi o negar absoluto da relevância ontológica da razão. A *irratio*, que no romantismo se coloca em seu lugar, recusa a contraditoriedade da situação mundial do presente e busca uma via de retorno no passado, enquanto uma esfera da harmonia supostamente verdadeira, ainda pré-contraditória. Uma outra reação encontram aqueles pensadores que apreendem o novo presente como transição para um reino da razão, a partir de então autêntico, superador da contradição do presente; assim Fichte, ao considerar o próprio período como »época da completa pecaminosidade« para além do qual brilha a imagem futura do real reino da razão. (Por caminhos completamente outros, os grandes utopistas buscam, igualmente, uma imagem de mundo histórico-social que parta do hoje da pós-revolução em sua contraditoriedade e, daqui, mostrar

die Perspektive ihrer Überwindung in der Zukunft als real aufzeigt.) Hegels besondere Stellung zwischen diesen beiden Extremen besteht darin, daß er in der Gegenwart selbst ein Reich der Vernunft philosophisch nachweisen will, wodurch dann der Widerspruch zur zentralen ontologischen wie logisch-erkenntnistheoretischen Kategorie heranwachsen muß. Hegel ist keineswegs der erste bewußte Dialektiker unter den großen Philosophen. Wohl aber der erste — seit Heraklit — für den der Widerspruch das letzthinnige ontologische Prinzip bildet, nicht etwas philosophisch irgendwie doch zu überwindendes, wie noch in der Schellingschen »intellektuellen Anschauung«. Widersprüchlichkeit als Fundament der Philosophie kombiniert mit der realen Gegenwart als Verwirklichung der Vernunft bilden also die ontologischen Grundfesten des Hegelschen Denkens. Ihre Verknüpfung hat zur Folge, daß bei ihm Logik und Ontologie in einer bisher unbekannten Intimität und Intensität zusammenwachsen.

Damit entsteht der Schein — er beherrschte lange Zeit das allgemein geltende Hegel-Bild —, als ob bei ihm eine bisher nie erreichte, problemjenseitige Vereinigung von Ratio und Realität philosophisch verwirklicht worden wäre; es genügt, an die weit verbreitete Auffassung von seinem Panlogismus zu erinnern. Bei näherer Betrachtung zerfällt diese unmittelbar faszinierende oder abstoßende Einheitlichkeit, die der Marxismus bereits von Anfang an durch materialistisches »Auf-die-Füße-Stellen« des auf dem Kopf stehenden Idealismus Hegels, als Gegensatz von System und Methode kritisiert hat. Soll Hegel heute als lebendig wirkende Kraft des philosophischen Denkens und der Wirklichkeit wirksam werden, so muß man auf dem Weg, den die Klassiker des Marxismus angetreten haben, weitergehen. Man muß Hegel so betrachten, wie Marx selbst Ricardo betrachtet hat: »Bei dem Meister entwickelt sich das Neue und Bedeutende mitten im ›Dünger‹ der Widersprüche, gewaltsam aus den widersprechenden Erscheinungen.«[791] Dieser »Dünger der Widersprüche« erscheint bei Hegel vorerst als die Erkenntnis der Widersprüchlichkeit der Gegenwart, als Problem nicht nur des Denkens, sondern zugleich als das der Wirklichkeit selbst, als primär ontologiches Problem, das aber weit über die Gegenwart hinausweist, indem es als dynamische Grundlage der gesamten Wirklichkeit gefaßt wird und als ihr Fundament darum als das eines jeden rational ontologischen Denkens über diese. Das penetrante Hervortreten der Widersprüchlichkeit in der Gegenwart seiner Tage ist also für Hegel nurmehr die Kulmination eines dialektischen Prozesses, der von der anorganischen Natur ausgehend über Leben und Gesellschaft zu dieser Spitze hin treibt.

791 {1} 1 Marx: Theorien über den Mehrwert, Stuttgart 1921, S. 94; MEW 263, S. 80.

a perspectiva de sua ultrapassagem no futuro como real.) A posição particular de Hegel entre esses dois extremos consiste em que deseja provar filosoficamente, no próprio presente, um reino da razão, com o que a contradição tem de crescer, gnosiológico-logicamente, à categoria ontológica central. Hegel não é, de maneira alguma o primeiro dialético consciente entre os grandes filósofos. Todavia, é o primeiro — desde Heráclito —, para quem a contradição constitui o princípio ontológico último, não algo a filosoficamente, de alguma maneira, ultrapassar-se, como na »intuição intelectual« (*intellektuellen Anschauung*) de Schelling. Contraditoriedade como fundamento da filosofia, combinado com o presente real como realização da razão constituem portanto as sólidas fundações do pensamento de Hegel. Seu enlace tem por consequência que, em sua lógica e ontologia, cresçam conjuntamente em uma intimidade e intensidade até então desconhecidas.

Com isso emerge a aparência — que dominou por longo tempo a imagem em geral corrente de Hegel — de que nele ter-se-ia realizado uma, até então jamais alcançada, para além de qualquer problema, unificação filosófica de *ratio* com a realidade; basta recordar a visão amplamente difundida de seu panlogismo. A uma consideração mais próxima, desintegra-se essa fascinante ou repugnante unitariedade, na qual o marxismo, já de início, criticou a oposição entre sistema e método através do »colocar-sobre-os-pés« do idealismo apoiado sobre a cabeça de Hegel. Deva, hoje, Hegel realmente se tornar força viva atuante do pensamento filosófico e da realidade, tem-se de continuar no caminho iniciado pelos clássicos do marxismo. Deve-se, assim, considerar Hegel como o próprio Marx considerava Ricardo: »No mestre, se desenvolve violentamente o novo e significativo em meio ao ›esterco‹ das contradições, dos fenômenos contraditórios.«[792] Este »esterco das contradições« aparece em Hegel, antes de tudo, como o reconhecimento da contraditoriedade do presente, como problema não apenas do pensamento, mas ao mesmo tempo como da realidade enquanto tal, enquanto problema ontológico primário, mas que aponta para além do presente na medida em que é apreendida como base dinâmica da realidade como um todo e como seu fundamento e, por isso, como o de todo pensamento ontológico racional acerca dela. O penetrante sobressair da contraditoriedade no presente dos seus dias é, portanto, para Hegel, nada mais do que a culminação de um processo dialético que, iniciando da natureza inorgânica, impulsiona a esse cume através da vida e da sociedade.

792 {1} Marx: Teorias da Mais-Valia, Vol. III. Difel, São Paulo, 1985, p.1139 com alteração.

Damit ist bereits das erste Moment dieses »Düngers der Widersprüche« angegeben: Die Dynamik der dialektischen Widersprüche ist kein bloß allgemeines Werden, wie bei Heraklit, keine Stufenfolge im gedanklichen Erfassen der Welt, wie bei Cusanus, sondern — wenn man von den innerlich inkonsequenten Versuchen des jungen Schelling absieht — die erste Vereinigung von dialektischer Abfolge und realer Geschichtlichkeit. Schon dadurch gewinnt die Dialektik, als reales Vehikel der Geschichte, ein ontologisches Gewicht, das sie bis dahin nie haben konnte. Freilich taucht hier sofort ein neues Moment des »Düngers der Widersprüche« innerhalb der widersprüchlichen Ratio dieser Philosophie auf: Die Zentrierung auf die Gegenwart, als auf das real erreichte Reich der Vernunft, treibt einerseits alle notwendig subjektivistischen Elemente aus der Dialektik aus (man denke an Fourier), unterstreicht ihren objektiv ontologischen Charakter. Andererseits birgt dieselbe Auffassung einen tiefen, unauflösbaren Widerspruch in sich: Gegenwart kann nur als Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft ein echt ontologisches Begründetsein erlangen; ist jedoch die Gegenwart die reale Erfüllung der inneren Möglichkeiten der Dialektik, so müßte ein Prozeß, gerade in seiner Erfülltheit, infolge seiner Erfüllung, ein Ende nehmen, und das, was bis dahin der ontologische Motor der Wirklichkeit gewesen ist, müßte die eigene, vorwärts, auf innere Bereicherung gerichtete Bewegtheit aufgeben und bloßes Moment einer Selbstreproduktion werden. Nun ist einerseits sicher, daß derartige Einzelprozesse — wenn auch immer in relativierter Weise — existieren; sowohl die ontogenetischen wie die phylogenetischen Prozesse des Lebens haben weitgehend, wenn auch nicht absolut, einen ähnlichen Charakter. Andererseits ist es ebenso sicher, daß die Tendenzen, die das Dasein von Einzelgebilden regeln, keineswegs ohne weiteres als für den Gesamtprozeß der Wirklichkeit gültige verallgemeinert werden dürfen.

Dieses Dilemma und der Versuch seiner apodiktischen Lösung in einer bestimmten Richtung taucht notwendigerweise in der Geschichtsphilosophie ununterbrochen auf; aus ihm entspringen z. B. die verschiedensten utopischen Konzeptionen, mögen sie nach vorwärts oder nach rückwärts gerichtet sein. Freilich sind die Antinomien in der Beantwortung dieses Dilemmas weder gleichartig noch gleichwertig. Auf Wiederherstellung eines vergangenen Zustands gerichtete Utopien müssen — wenn die Rückwärtsbewegung nicht nur auf Einbildung, auf Mißverständnis der eigenen grundlegenden Intentionen beruht, wie bei der angeblichen Neubelebung der Antike in der Renaissance — wesentlich irrationalistischen Charakters sein. Indem sie, gleichviel wieweit bewußt, etwas Vergangenes wiederbeleben wollen, müssen sie ontologisch die Irreversibilität der Zeit leugnen und damit von vornherein in Gegensatz zu jeder rationalen Ontologie

Com isso, é dado o primeiro momento desse »esterco das contradições«: a dinâmica das contradições dialéticas não é um mero devir geral, como em Heráclito, nem uma gradação na apreensão intelectual do mundo, como em Nicolau de Cusa, mas — se se desconsideram as tentativas internamente inconsistentes do jovem Schelling — a primeira unificação de sucessão dialética e historicidade real. Já por isso a dialética alcança um peso ontológico, enquanto veículo real da história, que nunca podia ter tido até então. Contudo, aqui imediatamente emerge um novo momento do »esterco das contradições« no interior da *ratio* contraditória dessa filosofia: o centrar-se no presente enquanto reino da razão realmente alcançado, expulsa, por um lado, todo elemento necessariamente subjetivista da dialética (pense-se em Fourier), sublinha seu caráter ontológico objetivo. Por outro lado, contém essa visão uma profunda, insolúvel contradição em si: o presente apenas como ponte entre o passado e o futuro pode receber um genuíno, ontológico, ser-fundado; todavia, o presente é a realização real das possibilidades internas da dialética, assim o processo tem de, precisamente em sua realizabilidade, em consequência de sua realização, ter um fim e, o que até então era o motor ontológico da realidade, deve abandonar sua mobilidade dirigida ao seu enriquecimento próprio, para adiante, tornar-se mero momento de sua autorreprodução. Ora, por um lado é certo que tais processos singulares — mesmo se sempre em modo relativo — existem; tanto os processos ontogenéticos quanto filogenéticos da vida têm extensivamente, mesmo se não absolutamente, um caráter similar. Por outro lado, é igualmente certo que as tendências que regulam a existência de formações singulares não devem ser, sem mais, de maneira alguma generalizadas e tornadas válidas para o processo como um todo da realidade.

Esse dilema e a tentativa de sua solução apodítica em uma determinada direção ininterruptamente emergem, de modo necessário, na história da filosofia; dele se origina, p. ex., as diferentes concepções utópicas, quer sejam dirigidas adiante ou para trás. Claro que as antinomias na resposta a esse dilema não são nem similares nem equivalentes. As utopias dirigidas à restauração de uma condição passada têm de — se o movimento retrocessivo não se baseia apenas na imaginação, em um mal-entendido das próprias intenções básicas, como a pretensa revitalização da Antiguidade no Renascimento — essencialmente ser de caráter irracionalista. Na medida em que, não importa quão amplamente conscientes, querem reviver algo passado, devem ontologicamente negar a irreversibilidade do tempo e com isso, desde o início, terminam em oposição à toda ontologia

geraten. Wird, wie zumeist in romantischen Bestrebungen, das »Organische« als Modell genommen, so verschärft sich dieser Widerspruch noch mehr, da die organische Entwicklung in einer höchst prägnanten Weise die Irreversibilität der Zeit mit einbegreift, wodurch die beiden ontologischen Hauptprinzipien in ein unauflösbar antinomisches Verhältnis zueinander geraten. Der Irrationalismus als daraus entspringende Weltanschauung kann solche Antinomien nur scheindialektisch, sophistisch überwinden; sein Kampf gegen die Ratio dient ja gerade dazu, unauflösbare Widersprüche dieser Art verschwinden zu lassen und höchst willkürlich bald diese, bald jene Konzeption zu verwerten.

Sowohl allgemein philosophisch wie vom Standpunkt des Verständnisses für Hegels Grundkonzeption sind die Gedanken der Aufklärung über das Reich der Vernunft weitaus wichtiger. Hier ist die Vernunft das letzte Prinzip für Sein und Werden von Natur und Gesellschaft. Aufgabe der Philosophie ist, dieses Prinzip zu entdecken, herauszuarbeiten, damit die Gesellschaft den ewigen, unabänderlichen Gesetzen der Natur entspreche. Damit wird praktisches und reales Zusammenfallen der an sich identischen Natur und Vernunft im gesellschaftlichen Leben der Menschen eine Zukunftsforderung, nicht eine ontologische Bestimmung der Gegenwart. (Aufklärung ist eben eine Philosophie der Vorbereitung der französischen Revolution, nicht die ihrer Folgen wie die Hegels.) Auch hier taucht eine auf diesem Boden unlösbare Antinomie auf: Wie, bei der Allmacht der Natur, Mensch und Gesellschaft von ihr überhaupt abfallen konnten? Diese Antinomie deckt die ontologische Zweideutigkeit des Naturbegriffs der Aufklärung auf. Natur wird einerseits im Sinne der großen naturwissenschaftlichen Entwicklung seit Galilei und Newton in ihrer reinen Objektivität, Materialität, Eigenständigkeit, Gesetzmäßigkeit gefaßt, wodurch eine unverlierbar feste ontologische Basis der Weltbetrachtung gewonnen ist, die alle teleologischen Überlieferungen, alle in die Natur hineingetragenen, letzthin anthropomorphen, teleologischen Konzeptionen radikal aus ihr entfernt; die für das Denken eine solide ontologische Grundlage erringt, auch wenn das Naturbild noch wesentlich auf mechanischen Prinzipien beruht. Andererseits ist aus dieser Naturkonzeption direkt keine Ontologie des gesellschaftlichen Seins ableitbar. Indem die Aufklärung, sich auf so große Vorbilder wie Hobbes oder Spinoza stützend, doch um jeden Preis eine einheitliche Ontologie von Natur und Gesellschaft durchsetzen will, verwandelt sich bei ihr der Naturbegriff unversehens aus der spontan klaren Ontologie von Galilei und Newton in einen Wertbegriff. (Die Tradition dieser Vermischung reicht bis in die Spätantike zurück.) Der unbewußt-simultane Gebrauch dieser einander ausschließenden Methodologien, deren Widersprüchlichkeit noch da durch verstärkt wird, daß hinter der Natur als Wertbegriff kein bloß subjektivisti-

racional. Se, como na maior parte dos esforços românticos, toma-se o »orgânico« como modelo, essa contradição se agrava ainda mais, já que o desenvolvimento orgânico, em um modo muitíssimo incisivo, inclui a irreversibilidade do tempo, com o que ambos os princípios ontológicos principais encontram-se reciprocamente em uma insolúvel relação antinômica. O irracionalismo, enquanto concepção de mundo que daí emerge, apenas pode ultrapassar tais antinomias pseudodialeticamente, sofisticamente; sua luta contra a *ratio* serve precisamente a que contradições insolúveis desse tipo se deixem esvanecer empregando-se, muito arbitrariamente, ora esta, ora aquela concepção.

Amplamente mais importante, tanto filosoficamente em geral, quanto do ponto de vista da compreensão das concepções fundamentais de Hegel, são as ideias do Iluminismo sobre o reino da razão. Aqui a razão é o princípio último para o ser e o devir da natureza e da sociedade. Tarefa da filosofia é descobrir e elaborar esse princípio, com o que a sociedade corresponde às leis eternas, irrevogáveis, da natureza. Com isso a concomitância prática e real das, em si idênticas, natureza e razão, torna-se na vida social dos seres humanos uma demanda futura, não uma determinação ontológica do presente. (O Iluminismo é, de fato, uma filosofia de preparação da Revolução Francesa, não sua consequência, como a de Hegel.) Também aqui emerge uma antinomia insolúvel em tal terreno: como, dada a onipotência da natureza, os seres humanos e a sociedade podem, de fato, romper com ela? Essa antinomia desvela a ambiguidade ontológica do conceito de natureza do Iluminismo. Por um lado, nos sentidos das grandes descobertas científicas de Galileu a Newton, a natureza é apreendida em sua pura objetividade, materialidade, independencialidade e legalidade, com o que se conquista, para a consideração do mundo, uma segura e sólida base ontológica, a qual remove radicalmente todas as tradições teleológicas, por último, antropomórficas, teleológicas, que a natureza é portadora; uma sólida base ontológica conquistada pelo pensamento, mesmo se a imagem da natureza se apoia essencialmente em princípios mecânicos. Por outro lado, nenhuma ontologia do ser social é diretamente derivável dessa concepção de natureza. Na medida em que o Iluminismo se apoia nos grandes modelos como Hobbes e Espinoza e quer impor a qualquer preço uma ontologia unitária da natureza e da sociedade, transforma-se abruptamente o conceito de natureza, a partir da espontânea clareza ontológica de Galileu e Newton, em um conceito de valor. (A tradição dessa mistura remonta à Antiguidade tardia). O uso simultâneo-inconsciente dessas duas metodologias excludentes, — cuja contraditoriedade é ainda intensificada já que, por trás da natureza enquanto conceito de valor, não se encontra nenhum

sches Sollen steht, sondern eine ebenfalls spontan objektive Ontologie des gesellschaftlichen Seins, hat die tiefsten Diskrepanzen in der Weltanschauung der Aufklärung zur Folge: vor allem das notwendige und unbewußt gebliebene Umschlagen der materialistischen Betrachtung der Natur in eine idealistische von Gesellschaft und Geschichte. Daß der vernünftige Egoismus der Ethik eine Verlängerung der objektiv materialistischen (mechanisch materialistischen) Naturauffassung zu sein scheint, daß in ihm tatsächlich bestimmte Elemente einer materialistischen Gesellschaftslehre stecken, kann diese Widersprüchlichkeit keineswegs glätten, ja vertieft sie sogar.

Dabei darf nicht vergessen werden, daß, allen diesen unlösbaren Antinomien zum Trotz, die Philosophie der Aufklärung doch eine Fortsetzung, ein Weiterausbau jener Tendenzen ist, die seit der Renaissance darauf ausgehen, eine diesseitig einheitliche Ontologie aufzubauen und mit ihr die frühere transzendent teleologisch-theologische zu verdrängen. Dahinter steckt der große Gedanke, daß die Ontologie des gesellschaftlichen Seins nur auf Grundlage einer Naturontologie aufgebaut werden kann. Die Aufklärung, wie alle ihre Vorgänger, scheitert daran, daß sie das Fundiertsein jener auf dieser allzu einheitlich, allzu homogen, allzu direkt faßt und das ontologische Prinzip der qualitativen Differenz innerhalb der letzthinnigen Einheit gedanklich nicht zu ergreifen vermag. Die ontologische Kluft innerhalb des Naturbegriffs ist nur die Erscheinungsweise der Lage, daß ohne ein Begreifen dieser Verschiedenheit innerhalb der Einheit keine konsequente Ontologie aufgebaut werden kann. Es ist klar, daß die starr-dogmatische Einheitlichkeit des damals herrschenden mechanischen Materialismus zu dieser Differenzierung höchst ungeeignet ist. Die wichtigen Anläufe Diderots zu einer realen Dialektik innerhalb des gesellschaftlichen Seins entstehen vom Standpunkt seines bewußt verkündeten Materialismus gewissermaßen per nefas, und wenn Rousseau wesentliche Momente der gesellschaftlichen Dialektik entdeckt, vor allem die Gründe und die dynamische Notwendigkeit des Abfalls von der Natur, so sprengt er damit bewußt die damalige materialistische Ontologie, indem die Natur als Zentralkategorie des sozial-humanistischen Sollens sich völlig von der materialistischen Naturontologie loslöst und in einer innerlich höchst widerspruchsvollen, aber deshalb um so wirksameren Weise zum Mittelpunkt einer idealistischen Geschichtsphilosophie wird.

Es ist hier nicht der Ort, diese Wirkungsgeschichte einerseits bei den Jakobinern der großen Revolution vom Typus Marat-Robespierre, andererseits im Auslauf der deutschen Aufklärung bei Herder oder Kant zu verfolgen. Der Hinweis war hier bloß darum unvermeidlich, weil das Hegelsche Denken über Natur und Geschichte, schon weil es die nachrevolutionäre Welt in antiromantischer Weise

dever subjetivista, mas uma ontologia igualmente espontânea, objetiva do ser social —, tem por consequência as mais profundas discrepâncias na concepção de mundo do Iluminismo: antes de tudo a necessária e inconscientemente mantida reversão, em uma idealista, da consideração materialista da sociedade e da história. Que o egoísmo racional da ética pareça ser um prolongamento da visão de natureza objetivamente materialista (materialista mecânico), que nele de fato estejam determinados elementos de uma teoria social materialista, de nenhuma maneira atenua, antes aprofunda, essa contraditoriedade.

Com isso, não pode ser esquecido que, apesar de todas essas antinomias insolúveis, a filosofia do Iluminismo é uma continuação, uma ampliação daquela tendência que, desde o Renascimento, aspira a construir uma unitária ontologia terrena e, com ela, substituir a precedente, teológico-teleológica. Por trás dela está a grande ideia de que a ontologia do ser social apenas pode ser construída com base em uma ontologia da natureza. O Iluminismo, como todos os seus predecessores, fracassa porque compreende o ser-fundante desta sobre aquela demasiado unitariamente, demasiado homogeneamente, demasiado diretamente, e não é capaz de apreender intelectualmente o princípio ontológico da diferença qualitativa no interior da unidade última. A fissura ontológica no interior do conceito de natureza é apenas o modo de manifestação da situação de que, sem uma compreensão dessa diversidade no interior da unidade, nenhuma ontologia consistente pode ser construída. É claro que a unitariedade dogmático-rígida do então dominante materialismo mecânico era muitíssimo inadequada para essa diferenciação. As importantes tentativas de Diderot para criar, por assim dizer, *per nefas*, uma dialética real no interior do ser social do ponto de vista de um seu materialismo conscientemente proclamado, e quando Rousseau descobre momentos essenciais da dialética social, antes de tudo o fundamento e a necessidade dinâmica da degenerescência da natureza, implode ele, com isso, conscientemente, a ontologia materialista de então, porquanto a natureza, enquanto categoria central do dever humanista-social, destaca-se completamente da ontologia natural materialista e, em um modo internamente muitíssimo contraditório, mas por causa disso um modo tão mais efetivo que torna-se o ponto central de uma história idealista da filosofia.

Não é aqui o local para ir ao encalço do impacto histórico, por um lado entre os jacobinos da grande revolução em tipos como Marat-Robespierre, por outro lado, no desaguar do Iluminismo alemão em Herder ou Kant. A referência tornou-se aqui simplesmente inevitável porque, desde que o pensamento de Hegel sobre a natureza e a sociedade empreende o esclarecimento do mundo pós-revolucionário de modo antirromântico,

zu durchleuchten unternahm, unvermeidlicherweise an diese Problematik anknüpfen mußte. Wir wollen hier nicht untersuchen, wie weit die inneren Auseinandersetzungen Hegels mit Rousseau durch Herder und Kant vermittelt sind; wir weisen nur auf die ausschlaggebende Bedeutung, die Diderots »Neveu de Rameau« in der Erhellung der vorrevolutionären Geistesverfassung in der »Phänomenologie des Geistes« erhält. Und daß Hegel in seiner Jugend auch den französischen Materialismus (speziell Holbach) ganz anders, aus viel weiteren historischen Perspektiven beurteilt als der deutsche Idealismus im allgemeinen, zeigt seine Polemik gegen Reinhold in der »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems«. Während dieser im französischen Materialismus eine »Geistesverwirrung, die in Deutschland nicht einheimisch sei«, sieht, betrachtet Hegel die französische Aufklärung und den deutschen Idealismus als Paralleltendenzen, die freilich infolge der »Lokalität der Bildung« höchst verschieden sind; weshalb auch ihre Form in Frankreich »in dem lokalen Prinzip des Objektiven erscheint«, während sie in Deutschland »sich in die Form des Subjektiven ... häufig ohne Spekulation einnistet.«[793] Die letzte Bemerkung zeigt, daß Hegel dem damaligen Idealismus keine Überlegenheit an Dialektik dem französischen Materialismus gegenüber zuspricht, diese findet er nur in seiner eigenen und — damals — in der Schellingschen vor. Er sieht in diesem Gegensatz den zweier nationaler Entwicklungen und erkennt in beiden gleicherweise eine Bedingtheit durch nationale Zeitströmungen. All dies mußte gesagt werden, damit in den entscheidenden Fragen der Zusammenhang der Hegelschen Problematik mit der der gesamten Aufklärung sichtbar wird. Die völlig neuen Fragestellungen und Antworten entspringen aus der Entgegengesetztheit einer vorrevolutionären und einer nachrevolutionären Lage.

Über die Naturontologie Hegels werden wir erst später, in weiteren Zusammenhängen sprechen können. Hier sei nur so viel bemerkt, daß diese bei Hegel wesentlich idealistisch entworfen ist, zugleich jedoch nichts mit den modernen Erfüllungen der Bellarminschen Forderungen zu tun hat, wie die auf den Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung aufgebaute Naturphilosophie Kants. Für Hegel hat die Natur, allgemein angesehen, dieselbe, nicht anthropomorphe Objektivität wie in der großen Philosophie des 17. Jahrhunderts. Freilich soll sie in ihrem unberührten Ansichsein zugleich die Entwicklung des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte ontologisch vorbereiten und begründen. Hegel will dabei, wie wir sehen werden, auf seine Art eine letzten Endes einheitliche Ontologie für Natur und Geschichte entwerfen, in welcher also die

793 {2} Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems 1., S. 276 f.; 2., S. 119.

teve de inevitavelmente se conectar com essa problemática. Não queremos aqui examinar o quanto os debates interiores de Hegel com Rousseau foram mediados por Herder e Kant; sabemos apenas do significado decisivo que recebe o »Sobrinho de Rameau«, de Diderot, no esclarecimento do estado de espírito pré-revolucionário na »Fenomenologia do Espírito«. E que Hegel em sua juventude também tenha avaliado o materialismo francês (em especial Holbach) inteiramente diferente, de perspectivas históricas muito mais amplas que do idealismo alemão em geral, mostra-o sua polêmica, em »Diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling«, contra Reinhold. Enquanto este enxerga no materialismo francês »uma confusão mental que não tem morada na Alemanha«, considera Hegel o Iluminismo francês e o idealismo alemão como tendências paralelas que, contudo, são muitíssimos diferentes devido »à localização da cultura«, por isso é que sua forma na França »aparece no princípio local do objetivo«, enquanto na Alemanha »se aninha na forma do subjetivo (...) frequentemente sem especulação«.[794] O último comentário mostra que Hegel não atribui ao idealismo alemão de então nenhuma superioridade na dialética ante o materialismo francês, esta superioridade ele apenas encontra na sua própria e — naquele momento — na de Schelling. Ele enxerga nesse contraste dos dois desenvolvimentos nacionais e reconhece em ambos, de igual modo, uma condicionalidade pelas tendências nacionais prevalecentes. Tudo isso deve ser dito para tornar visível a questão decisiva da conexão da problemática hegeliana com o Iluminismo como um todo. A colocação completamente nova das questões e respostas emerge da opositividade de uma situação pré-revolucionária e de uma pós-revolucionária.

Sobre a ontologia da natureza de Hegel podemos falar apenas mais tarde, em conexões mais amplas. Aqui seja apenas comentado que ela é, em Hegel, delineada essencialmente idealisticamente; ao mesmo tempo, nada tem a ver com as modernas realizações das exigências belarminianas, como na filosofia da natureza de Kant, baseada na oposição entre coisa em si e fenômeno. Para Hegel a natureza tem, vista em geral, a mesma, não antropomórfica, objetividade que nas grandes filosofias do século 17. E, contudo, em seu ser-em-si intocado, ao mesmo tempo, deve ela ontologicamente preparar e fundar o desenvolvimento do ser humano, da sociedade e da história. Hegel quer com isso, como veremos, delinear uma, a seu modo, por último unitária ontologia para a natureza e a história, na qual a natureza resulta

794 {2) Hegel: Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling. Casa da Moeda, Lisboa, 2003, p.113-4.

Natur eine stumme, nichts beabsichtigende Basis und Vorgeschichte für die Gesellschaft ergibt. Darin bewahrt er die großen fortschrittlichen Traditionen der Neuzeit, die vor ihm zuletzt von der Aufklärung ausgesprochen wurden. Er geht jedoch darin über diese hinaus, daß für ihn die Natur bloß Basis und Vorgeschichte abgeben kann; die Dialektik der Geschichte entwickelt sich zwar direkt aus der Natur, weist aber so viel qualitativ neue Kategorien, Zusammenhänge und Gesetzlichkeiten auf, daß sie nur dialektisch-genetisch aus der Natur abgeleitet werden kann, dem Gehalt nach — und darum auch in den wesentlichen Formen — entschieden über diese hinausgeht, sich von ihr qualitativ unterscheidet. Die Doppelseitigkeit der Natur, infolge des Wertbegriffs der Vorbildlichkeit, verschwindet also aus dem Weltbild Hegels, womit ontologisch ein wichtiger Schritt über die Aufklärung hinaus getan wurde. (Inwiefern aus den notwendigen Antinomien der Hegelschen Konzeption auch in der Naturontologie — freilich andersgeartete — nach rückwärts weisende Inkonsequenzen vorhanden sind, werden wir später sehen.) Der Fortschritt ist trotzdem ein entschiedener, schon weil die Gesamtphilosophie Hegels noch energischer und einheitlicher auf Gesellschaft und Geschichte orientiert ist als die der Aufklärung, weshalb auch das Wegfallen der Zweideutigkeit vom ontologischen Sein und sozial-moralischen Sollen von größter Wichtigkeit für die Klärung der zentralen Probleme sein muß.

Wir haben gesehen: Die Hegelsche Philosophie sucht im adäquaten Begreifen der eigenen historischen Gegenwart ihre gedankliche Erfüllung. Daraus folgt nicht nur das Verschwindenlassen des zweideutigen Sollens der Naturhaftigkeit, sondern auch ein sehr kritisches Verhalten zu einem jeden Sollen. Hegel lehnt jede Art von Priorität des Sollens dem Sein gegenüber ab. Das gibt nicht nur seinen Betrachtungen über Gesellschaft und Geschichte eine großartige, über Wollen und Wünschen erhabene Objektivität. Es drückt sich schon darin die neue Ontologie aus, um deren adäquates Erfassen sein ganzes Denken ringt: die zentrale und höchste Stelle der Wirklichkeit im gesamten Kategoriensystem, die ontologische Überlegenheit des Geradesoseins der Wirklichkeit allen anderen, subjektiven wie objektiven Kategorien gegenüber. Es gehört nicht zuletzt zu Hegels denkerischer Größe, daß er dieses ontologische Problem zuweilen mit höchster Klarheit erblickte und gedanklich in allen seinen Konsequenzen zu erfassen versuchte. Daß er doch nur widerspruchsvolle und oft äußerst inkonsequente, zu unlösbar antinomischen Folgen drängende Lösungen fand, hängt ebenfalls damit zusammen, daß seine Geschichtsphilosophie auf die Gegenwart— im strikten Gegensatz zu Vergangenheit und Zukunft — gerichtet ist. Die dialektische Kritik des Sollens bildet gewissermaßen ein Vorgefecht zu dieser Entscheidungsschlacht der zeitgemäßen Ontologie. Dieser Streit um die Bedeu-

em uma base muda, não intencional e na pré-história para a sociedade. Com isso ele mantém as grandes tradições progressistas da Idade Moderna tal como se expressaram por último no Iluminismo. Vai, contudo, para além delas, pois para ele a natureza apenas pode ofertar a base e a pré-histórica; a dialética da história tanto se desenvolve diretamente da natureza quanto exibe, contudo, tantas categorias, conexões e legalidades qualitativamente novas que apenas podem ser genético-dialeticamente derivadas da natureza, o teor — e, por isso, também as formas essenciais — decididamente vai para além dela, e dela difere qualitativamente. A duplicidade da natureza, como resultado do conceito de valor de sua exemplaridade, desaparece, portanto, da imagem de mundo de Hegel, com o que um importante passo para além do Iluminismo é dado. (Mais tarde veremos de que maneira, das necessárias antinomias da concepção hegeliana, também na ontologia da natureza — todavia, com outra disposição — existem inconsistências que sinalizam retrocesso.) O progresso é, apesar disso, ainda mais decisivo, já que a filosofia como um todo de Hegel é orientada ainda mais enérgica e unitariamente à sociedade e à história do que a do Iluminismo, por isso também o remover da dualidade entre ser ontológico e dever moral-social tem de ser da maior importância para o esclarecimento dos problemas centrais.

Vimos: a filosofia hegeliana busca sua realização intelectual na compreensão adequada do próprio presente histórico. Disso se segue não apenas o desaparecimento do ambíguo dever da naturalidade, mas, também, um comportamento muito crítico para com todo dever. Hegel rejeita toda espécie de prioridade do dever ante o ser. Isso dá, não apenas às suas considerações sobre a sociedade e a história, uma enorme objetividade sobre o querer e o desejar. Já nisso se expressa a nova ontologia, a luta de todo o pensamento por uma apreensão adequada: a posição central e mais elevada no sistema categorial como um todo da realidade, a superioridade ontológica do ser-precisamente-assim da realidade ante todas as outras categoriais, subjetivas ou objetivas. Faz parte da grandeza de Hegel, não por último, que ele tenha enxergado esse problema ontológico por vezes com elevada clareza e intelectualmente haja tentado apreendê-lo com todas as suas consequências. Que encontre apenas soluções contraditórias e, com frequência, extremamente inconsistentes que impulsionam a insolúveis consequências antinômicas, conecta-se igualmente com que sua concepção da história da filosofia é dirigida ao presente — em estrita oposição ao passado e ao futuro. A crítica dialética do dever constitui, por assim dizer, uma refrega preliminar dessa batalha decisiva da ontologia contemporânea. Essa contenda sobre o significa-

tung des Sollens gehört zu Hegels lebenslanger Polemik gegen Kant. Bei diesem entsteht eine ontologische Beziehung des Menchen zur wahren (transzendenten) Wirklichkeit ausschließlich aus dem moralischen Sollen. Nur in Erfüllung des kategorischen Imperativs, der für den Menschen ein unbedingtes und abstraktes Sollen bedeutet, kann er sich über die theoretisch unaufhebbar gegebene Welt der Erscheinung erheben, kann er sich, als homo noumenos, mit der (transzendenten) Wirklichkeit in Beziehung setzen. Für Hegel ist aber die ganze Moralität nur ein zur echten Sittlichkeit überleitender Teil der menschlichen Praxis, und das Sollen hat nur insofern eine reale Bedeutung, als es den Abstand des menschlichen Willens »zu dem, was an sich ist«, ausdrückt; in der Sittlichkeit ist dies erreicht und damit ist die zentrale Stelle des Sollens auch in der Welt der Praxis aufgehoben.[795] Die tiefe Richtigkeit und die ebenso tiefe Problematik dieser Stellungnahme Hegels kann erst in der Ethik adäquat behandelt werden.

So viel ist aber bereits hier sichtbar, daß Richtigkeit wie Problematik mit der ontologischen Zentralstelle der Gegenwart in der Philosophie Hegels zusammenhängen. Wenn das Ansichseiende in der Gegenwart als Sittlichkeit angemessen vorhanden ist, ist der ontologische Abstand zwischen dem Subjekt der Praxis und deren Wesen aufgehoben und .damit auch das Sollen, wodurch dieses sowohl objektiv wie für das Subjekt überwunden werden soll. Ist aber diese Zentralstelle, die Hegel der Gegenwart gibt, ontologisch haltbar? Wir wissen: Schon seitdem die Auflösung des Hegelianismus die systematische Kritik seiner Ergebnisse und Methode auf die Tagesordnung gesetzt hat, wurde diese Frage vorwiegend in der Formulierung: »das Ende der Geschichte« gestellt. In der, wie wir sehen werden, wesentlich berechtigten Kritik, die in dieser Frage sich gegen Hegel richtet, wird oft verkannt, daß er natürlich weder die Gegenwart noch ihren Endpunktcharakter in einem — absurden — wörtlichen Sinne verstand. Es genügt darauf hinzuweisen, daß er z. B. in einem Brief an Uexküll (im Jahre 1821) sich ausführlich mit den außerordentlichen Zukunftsmöglichkeiten Rußlands befaßt, daß er also kein starres Ende der Geschichte vor Augen hatte.[796] Trotzdem ist klar, daß nach seiner Konzeption der Geschichte in seiner Gegenwart die Angemessenheit der Gesellschaft zur Idee erreicht ist, wodurch ein prinzipielles Hinausgehen über sie zur logischen Unmöglichkeit erklärt werden mußte.

Diese Position beinhaltet zwei wichtige ontologische Voraussetzungen. Erstens, daß die Geschichte nicht bloß aus den unmittelbar teleologischen Akten von Menschen und Menschengruppen besteht, was vollkommen richtig ist; daß bei

795 {3} Rechtsphilosophie, § 108, Zusatz; 7., S. 207.
796 {4} Briefe von und an Hegel II, Hamburg 1953, S. 297 f.

do do dever pertence à polêmica de toda a vida de Hegel contra Kant. Para este, uma relação ontológica do ser humano com a verdadeira (transcendente) realidade surge exclusivamente do dever moral. Apenas na realização do imperativo categórico, que significa para o ser humano um dever incondicionado e abstrato, pode se elevar acima do teoricamente inexorável dado mundo dos fenômenos, pode, como *homo* noúmenos, colocar-se em relação com a realidade (transcendente). Para Hegel, contudo, toda moralidade apenas expressa uma parte da práxis humana que conduz a uma práxis autêntica, e o dever tem um significado real apenas na medida em que expressa a distância dos desejos humanos »ao o que, em si, é«; na eticidade isto se alcança e, com isso, o lugar central do dever é superado também no mundo da práxis.[797] A profunda correção, e igualmente profunda problemática dessa tomada de posição de Hegel podem apenas ser adequadamente tratadas na ética.

Contudo, é aqui visível que a correção bem como a problemática conectam-se ao lugar ontológico central do presente na filosofia de Hegel. Se o existente-em-si no presente é adequadamente existente como eticidade, está superada a distância ontológica entre o sujeito da práxis e a essência desta e, com isso, também o dever, o qual tanto objetivamente quanto para o sujeito, torna-se ultrapassado. Contudo, esse papel central que Hegel dá ao presente é ontologicamente sustentável? Sabemos: desde que a dissolução do hegelianismo colocou na ordem do dia a crítica sistemática de seus resultados e método, essa questão foi posta, predominantemente, na formulação: »o fim da história«. Como veremos, na crítica essencialmente justificada que nessa questão se dirige contra Hegel, com frequência não é reconhecido que ele, naturalmente, não compreendia nem o presente nem o seu caráter de ponto último em um — absurdo — sentido literal. Sobre isso basta indicar que, p. ex., em uma correspondência com Uexküll (no ano de 1821) em que se ocupa em detalhes com as extraordinárias possibilidades futuras da Rússia, ele não tinha em vista nenhum rígido fim da história.[798] Apesar disso, é claro que, segundo sua concepção da história, no seu presente é alcançada a adequação da sociedade com a ideia, com o que um ir para além dela tem de tornar-se claramente uma impossibilidade lógica.

Essa posição contém dois importantes pressupostos ontológicos. Primeiro, que a história não é feita apenas dos atos imediatamente teleológicos dos seres humanos e dos grupos humanos, o que é plenamente correto; que, por

797 {3} Hegel: Filosofia do direito, §108 adendo. São Leopoldo, Ed. Unisinos, 2010, p.130s.
798 {4}Hegel e Hoffmeister: Briefe von und an Hegel, Vol. II. Felix Meiner, Hamburgo, 1953, p.297s.

solchen teleologischen Setzungen anderes und mehr entsteht, als in den einzelnen und kollektiven Akten beabsichtigt wurde, was ebenfalls eine wichtige und in mancher Hinsicht neue Erkenntnis Hegels ist; vielmehr daß der Gesamtprozeß als solcher ein teleologisches Ziel zu verwirklichen berufen ist und dieses in Hegels Gegenwart bereits, dem Wesen nach, erreichte. Mit dieser Teleologie landet nun die Hegelsche Geschichtstheorie bei den alten theodizeeartigen ontologischen Konzeptionen; wie wir noch häufig bei Hegel sehen werden, zeigt sich das bahnbrechend Neue in den Einzelheiten, während das Ganze den Boden des überholt Alten oft nicht verläßt. Zweitens und in engem Zusammenhang damit ist dieses Zusammenfallen von erfüllter Idee und historischer Gegenwart methodologisch auf eine Logik begründet. Das Kriterium für die Erfüllung der Idee in der Gegenwart beruht nicht auf irgendeiner Art von Offenbarung, sondern auf dem besonderen Charakter der Hegelschen Logik. Diese ist schon ursprünglich ontologisch angelegt, d. h. nicht nur die einzelnen logischen Kategorien erheben den Anspruch, mit dem wirklichen Ansich letzthin identisch zu sein, sondern auch ihr Aufbau, ihre Auseinanderfolge, ihre Hierarchie soll dem ontologischen Aufbau etc. der Wirklichkeit genau entsprechen. Auf die allgemeine Problematik dieses Verhältnisses von Logik und Ontologie, das eine Grundfrage von Hegels System und Methode ist, werden wir wiederholt ausführlich zurückkommen; hier sei nur darauf hingewiesen, daß die ganze Anlage von Hegels Logik so beschaffen ist, daß ihre Aufgipfelung in der Idee nicht einen genau bestimmten Punkt bildet, sondern gewissermaßen eine Fläche, auf der eine eventuell große Bewegtheit möglich ist, ohne ihr Niveau, ihren Bereich etc. zu verlassen. In der sogenannten »kleinen Logik« betrachtet Hegel die verschiedenen Stufen des Wegs zur Idee (Sein, Wesen, Begriff), unterscheidet sie ihrer Struktur nach voneinander und kommt dabei zur folgenden Bestimmung der logisch-ontologischen Welt des Begriffs: »Die Bewegung des Begriffs ist gleichsam nur als ein Spiel zu betrachten; das Andere, was durch dieselbe gesetzt wird, ist in der Tat nicht ein Anderes.«[799] Hier ist die Parallelität zwischen logischer und historischer Ontologie deutlich sichtbar: Das Zusammenfallen von Idee und Gegenwart bedeutet also für Hegel nicht ohne weiteres ein Leugnen der Bewegtheit schlechthin, bloß ihre Reduktion auf Verschiebungen innerhalb eines dem Wesen nach nicht mehr entschieden veränderbaren Systems.

Natürlich hört damit die Antinomik in der Konzeption vom Ende der Geschichte nicht auf. Ihre Schärfe und Unlösbarkeit mildert sich auch nicht, wenn man bedenkt, daß Hegel hier einer gesellschaftlich-ontologischen Bestimmung der

799 {5} Enzyklopädie, § 161, Zusatz; 8., S. 309.

tais posições teleológicas, emerge algo diverso e a mais do que o intencionado nos atos singulares e coletivos, o que é em muitos aspectos uma nova descoberta de Hegel igualmente importante; antes, o processo como um todo é que é convocado a realizar uma tal finalidade teleológica, e isto, já no presente de Hegel, alcança a sua essência. Com essa teleologia, a teoria da história hegeliana chega à uma concepção ontológica do tipo das teodiceias antigas; como vemos com frequência em Hegel, o pioneiramente novo se mostra nos detalhes, enquanto o terreno como um todo com frequência não abandona o velho e ultrapassado. Segundo, e em estreita conexão com isso, essa coincidência de ideia realizada e presente histórico é metodologicamente fundada em uma lógica. O critério para a realização da ideia no presente apoia-se, não em algum tipo de revelação, mas no caráter específico da lógica hegeliana. Esta, já originariamente, é disposta ontologicamente, *i.e.*, não apenas as categorias lógicas levantam a demanda de ser, por último, idênticas ao real em-si, mas também sua estrutura, sua sucessão uma após outra, sua hierarquia deve corresponder precisamente à estrutura ontológica, etc., da realidade. À problemática geral dessa relação de lógica e ontologia, que é uma das questões básicas do método e do sistema de Hegel, retornaremos repetidamente em detalhes; aqui sobre isso apenas será indicado que o arranjo como um todo da lógica de Hegel está feito de tal maneira que sua culminação na ideia não constitui um ponto determinado preciso, mas, por assim dizer, uma superfície na qual uma grande mobilidade eventual é possível sem deixar seu nível, sua esfera. Na assim chamada »pequena lógica«, Hegel considera os diferentes patamares do percurso da ideia (ser, essência, conceito), distingue um dos outros em sua estrutura e chega com isso à seguinte determinação do mundo ontológico-lógico do conceito: »O movimento do conceito, de certo modo, pode-se considerar como se fosse um jogo apenas; o Outro, que por ele é posto, de fato não é um Outro.«[800] A paralelidade entre ontologia lógica e ontologia histórica é aqui nitidamente visível: a coincidência de ideia e presente, portanto, para Hegel, não significa sem mais uma negação absoluta da mobilidade, mas meramente sua redução a deslocamentos no interior de um sistema cuja essência não é mais decisivamente transformável.

Naturalmente, com isso não cessa a antinomia na concepção do fim da história. Sua agudeza e insolubilidade não se atenuam também se se considera que Hegel mira aqui uma determinação ontológico-social

800 {5} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 161, p.294.

Gegenwart zustrebt und diese, gestützt auf die Praxis der bedeutenden Historiker, philosophisch zu formulieren versucht. Es handelt sich darum, daß allgemein ontologisch und darum in der Ontologie der Natur die Gegenwart streng genommen nichts weiter sein kann als sein verschwindender, zugleich gesetzter und aufgehobener Übergangspunkt zwischen Zukunft und Vergangenheit. Die elementare Richtigkeit dieser Zeitauffassung zeigt sich wissenschaftlich darin, daß zum Erfassen der Phänomene eine immer genauere Zeitmessung unumgänglich notwendig ist. Das ist aber nur die Folge der »naiv realistisch« richtigen Auffassung des ontologischen Wesens der Zeit; das Messen (nicht das zu Messende) selbst bleibt eine Kategorie der Erkenntnis, die das Ansich der Zeit völlig unberührt lassen muß. Wir haben früher auf ontologische Verirrungen hingewiesen, die auf einer Verwechslung von Zeitmessung und Zeit selbst beruhen. Selbstverständlich entsteht dieses Messen, wie jede Erkenntnis, bereits auf dem Boden des gesellschaftlichen Seins und erlangt auch bei dieser Sphäre angehörenden spezifischen Phänomenen eine große Bedeutung. Trotzdem wäre es unmöglich, die Totalität der gesellschaftlich-geschichtlichen Erscheinungsweisen einer Gegenwart durch Messungen dieser Art zu erfassen. Hegel selbst hat auch für die Naturphilosophie den Komplex Raum-Zeit-Materie-Bewegung als das real Primäre bezeichnet. Er bemerkt dazu, »daß die Materie das Reale an Raum und Zeit ist«, die aber »müssen uns wegen ihrer Abstraktion hier als das Erste vorkommen«, worin bereits eine Ahnung des richtigen Zusammenhangs zwischen Komplexen und ihren Elementen enthalten ist.[801]

In den weitaus komplizierteren Zusammenhängen der gesellschaftlich-geschichtlichen Gebilde muß diese Abstraktion gegensätzlich und eng verknüpft mit der Bewegung, mit der bewegten Veränderung der Gebilde selbst auf einer höheren Stufe erscheinen. Da die praktisch relevante Erscheinungsweise sowohl in der Unmittelbarkeit als in allen Vermittlungsformen von der Struktur der Bewegung und des Bewegten abhängt, kann die Gegenwart hier vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins eine — relative — Dauer erhalten, als ein Zustand, in welchem diese Struktur keinen wesentlichen und wahrnehmbaren Veränderungen unterworfen ist oder unterworfen zu sein scheint. Die Gegenwart kann sich also historisch zu einer ganzen Periode, ja zu einer Epoche ausdehnen, und es unterliegt keinem Zweifel, obwohl es nie direkt ausgesprochen wurde, daß Hegel die Gegenwart in diesem Sinne versteht. Dieser Bedeutungswandel erfaßt auch Zukunft und Vergangenheit im gesellschaftlichen Sein. Wir können in sinnvoller Weise von Keimen der Zukunft, von Überresten der Vergangenheit in

801 {6} Ebd., §. 261, Zusatz; 9., S. 60.

do presente e a tenta formular filosoficamente com o apoio da práxis dos historiadores mais significativos. Trata-se de que ontologicamente em geral e, por isso, na ontologia da natureza, o presente, falando estritamente, não pode ser mais que um ponto de transição evanescente, ao mesmo tempo posto e superado, entre o futuro e o passado. A correção elementar dessa visão do tempo se mostra cientificamente em que, para o apreender dos fenômenos, é inevitavelmente necessária uma mensuração do tempo cada vez mais precisa. Mas isso é apenas a consequência da correta visão »realista ingênua« da essência ontológica do tempo; o próprio mensurar (não o mensurado) permanece uma categoria do conhecimento, o em-si do tempo tem de deixar-se completamente intocado. Apontamos anteriormente equívocos ontológicos que se baseiam em uma confusão entre mensuração do tempo e o próprio tempo. Obviamente essas mensurações emergem, como todo conhecimento, já do solo do ser social e alcançam, também nos fenômenos específicos pertencentes a essa esfera, um grande significado. Apesar disso, seria impossível apreender a totalidade dos modos de manifestação histórico-sociais de um presente através de mensurações dessa espécie. O próprio Hegel descreve, também para a filosofia da natureza, o complexo espaço-tempo-matéria-movimento como o realmente primário. Sobre isso, menciona »que a matéria é o real em espaço e tempo«, estes todavia »devem para nós aqui preceder como o primeiro por causa de sua abstração«, em que já está contido uma intuição da conexão correta entre complexos e seus elementos.[802]

Nas conexões ainda mais complicadas das formações histórico-sociais, essa abstração deve aparecer em oposição e estreitamente enlaçada com o movimento, com as mudanças movidas das próprias formações a partir de um patamar superior. Já que, na prática, o modo de manifestação relevante, tanto na imediaticidade como em todas as formas de mediação, depende da estrutura do movimento e do movido, o presente pode, do ponto de vista da ontologia do ser social, conter uma duração — relativa — como uma condição em que a estrutura não se sujeita, ou não parece estar sujeita, a nenhuma mudança essencial e perceptível. O presente pode, portanto, historicamente se alongar por todo um período ou mesmo uma época, e não cabe nenhuma dúvida, embora jamais tenha diretamente expressado, que Hegel compreendia o presente nesse sentido. Essa mudança de sentido abarca também o futuro e o passado no ser social. Podemos de modo sensato falar, em um tal presente, de germes do futuro e restos do passado

802 {6} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 261, p.65.

einer solchen Gegenwart sprechen und ihnen eine praktisch-reale Bedeutung zuschreiben. Nur darf dabei nie vergessen werden, daß es sich hier um spezifische Gegenständlichkeitsformen des gesellschaftlichen Seins handelt, die ontologisch letzthin unablösbar, wenn auch noch so weit vermittelt, auf den wirklichen Ablauf der Zeit basiert sind. Eine bestimmte Analogie ist freilich auch in der Natur vorhanden. Die Gebilde können eine Geschichte mit Epochen und Perioden haben, wie wir es z. B. in der Geologie sehen können, wie es möglicherweise auch die Astronomie herausarbeiten wird. Die Perioden und Epochen beziehen sich auch hier auf Strukturwandlungen bzw. Strukturstabilitäten von Materie und Bewegung. Der spezifische Akzent der Gegenwärtigkeit taucht jedoch bei ihnen nicht auf. Diese ist ontologisch im gesellschaftlichen Sein die Folge davon, daß die Menschen infolge eines Strukturzustandes, eines Strukturwandels verschieden handeln und damit auf die Basis ihrer Praxis real zurückwirken. Wird dieser Zusammenhang mit der Zeit selbst als vermittelter Komponente solcher Strukturen gedanklich-willkürlich zerrissen, werden die so entstandenen gesellschaftlichen Gebildestrukturen und -abläufe als völlig selbständig gedacht, so entstehen jene grotesken modernen Zeitbegriffe, deren Wesen wir von Bergson bis Heidegger früher beleuchtet haben. Ihren Ausgangspunkt bilden freilich nicht mehr bloß diese gesellschaftlich-geschichtlichen Transformationen der objektiven Zeit, die naturgemäß bereits subjektive Komponenten beinhalten, sondern ihre weiteren (und weiter subjektivierten) Anwendungen auf das persönliche Leben der Individuen. Wenn nun eine dartige Zeit als die ontologische eigentliche und wahre dargestellt wird, so werden notwendigerweise alle objektiven Bestimmungen der Zeit auf den Kopf gestellt. (Das ganze Problem kann erst im zweiten Teil eingehend behandelt werden.)

Mit alledem sollten nur einige philosophische Aspekte der Hegelschen Konvergenz von erreichter Idee und Gegenwart kurz angedeutet werden. Die Konzeption selbst ist eine gesellschaftlich-geschichtlich bedingte, und die Widersprüchlichkeit dieser Basis (gepaart mit Hegels innerlich widerspruchsvollem Verhalten zu ihr) bildet die wirkliche Grundlage der hier zutage tretenden Antinomien. Das ist die Lage Deutschlands in der napoleonischen und nachnapoleonischen Zeit. Die Geschichtsphilosophie der »Phänomenologie des Geistes« führt von den Anfängen über Aufklärung und französische Revolution ins Deutschland der klassischen Dichtung und Philosophie, von Goethe und Hegel. Das Kapitel, das die eigentliche Geschichtsentwicklung abschließt (darauf folgt die geistige Rekapitulation des Ganzen in der Er-Innerung), ist die Beschreibung, wie auf deutschem Boden die französische Revolution und ihre Überwindung durch Napoleon in Geist umgesetzt werden. Aus dieser Frage entspringt das historisch-

e a eles atribuir um significado real-prático. Apenas não pode jamais ser esquecido que se trata aqui de formas específicas de objetividade do ser social, ontologicamente por último irremovíveis, mesmo se amplamente mediadas, que são baseadas no decurso real do tempo. Uma analogia determinada é existente, claro, na natureza. As formações podem ter uma história com épocas e períodos, como p. ex., pode ser visto na geologia e provavelmente nos mostrará também a astronomia. Os períodos e épocas se relacionam também aqui às mudanças estruturais, p. ex., mudanças estruturais ou estabilidades estruturais da matéria e do movimento. O acento específico do presente, contudo, não surge neles. Este, ontologicamente, é uma consequência do ser social, de que os seres humanos agem de modo diverso ante uma condição estrutural, ante uma mudança estrutural e, com isso, operam de volta sobre a base de sua práxis real. Quando essa conexão com o próprio tempo, enquanto componente mediador de tal estrutura, arbitrário-intelectualmente é rompida, são criadas estruturas das formações e estruturas do decurso social que são imaginadas completamente independentes e, então, surgem aqueles conceitos grotescos de tempo cuja essência, de Bergson a Heidegger, esclarecemos anteriormente. O ponto de partida deles, contudo, não é formado meramente dessas transformações histórico-sociais do tempo objetivo que, por natureza, já contêm componentes subjetivos, mas suas mais amplas aplicações (e mais subjetivadora) à vida pessoal dos indivíduos. Quando, então, um tal tempo é descrito como ontologicamente autêntico e verdadeiro, todas as relações objetivas do tempo, de modo necessário, são postas de cabeça para baixo. (Todo o problema pode apenas ser tratado detalhadamente na segunda parte.)[803]

Com tudo isso, deveriam apenas ser brevemente indicados alguns aspectos filosóficos do convergir, em Hegel, entre ideia alcançada e presente. A própria concepção é condicionada histórico-socialmente e a contraditoriedade desta sua base (ao lado do comportamento internamente contraditório de Hegel para com ela) forma a base real das antinomias que aqui vêm à superfície. Esta é a situação da Alemanha no período napoleônico e pós-napoleônico. A filosofia da história da »Fenomenologia do Espírito« conduz, desde o início, passando pelo Iluminismo e pela Revolução Francesa, à Alemanha da poesia e da filosofia clássicas, de Goethe e Hegel. O capítulo que encerra o autêntico desenvolvimento histórico (segue-se, então, a recapitulação espiritual do todo na re-cordação (*Er-Innerung*)) é a descrição de como são transplantadas em Espírito, no solo alemão, a Revolução Francesa e sua ultrapassagem por Napoleão. Dessa questão brota a coincidência ideal-

803 {Nota da tradução}: Como é informado, a tradução da Ontologia de 2012 pela editora Boitempo aproveitou as diversas traduções ao português de trechos e capítulos realizados nas décadas anteriores. Neste capítulo, aproveitou a tradução por Carlos Nelson Coutinho. Como é também afirmado, Nélio Schneider é responsável pela revisão técnica. Em se tratando deste capítulo, entre a edição da Boitempo e o originalmente traduzido por Carlos Nelson Coutinho e publicado em 1979 pela editoria Ciências Humanas, há algumas diferenças que, supomos, foram introduzidas por Schneider. Nas notas de rodapé, a partir de agora até o final do capítulo, indicaremos estas modificações com »Schneider« seguido da página da edição de 2012. O capítulo sobre Hegel teve também uma tradução ao espanhol por Emanuel Ballestero (Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2017) A partir de agora referida pelo sobrenome do tradutor seguido da página. Esta frase entre parênteses e que colocamos grifada, é encontrada na p.190 do manuscrito riscada em lápis grafite. Benseler reproduz a frase sem indicar que está riscada, Scarponi (p.176), não reproduz a frase. Schneider (p.193) acompanha Benseler. Coutinho (p.22) e Ballestero (p.56) acompanham Scarponi.

ideelle Zusammenfallen, Einswerden und Sichselbsterreichen der Idee, und hat hier nicht nur den sprachlichen Glanz dieses ersten großen Werks, sondern zugleich auch den Abglanz einer — scheinbar — einsetzenden großen Aufschwungsperiode, geführt von der »Weltseele«, die Hegel in Jena zu Pferde gesehen hat, die berufen schien, die ganze deutsche Misere gründlich wegzufegen. Schon in der »Logik« verlieren diese Gedanken viel von ihrem Glanze, werden prosaisch und immer prosaischer, parallel dazu, daß Hegel in der Gleichung Idee = Gegenwart Napoleon mit Friedrich Wilhelm III ersetzen mußte. Aber das persönlich Immer-Konservativer-Werden Hegels, das freilich nie jenes preußische Staatsphilosophentum bedeutete, welches der spätere Liberalismus ihm vorwarf, brachte seine Geschichtstheorie in einen schmerzlichen Gegensatz zur wirklichen Geschichte. In der Zeit nach der Julirevolution schrieb er: »...eine Krise, in der alles, was sonst gegolten, problematisch gemacht zu werden scheint«.[804] Mit der Begeisterung eines seiner nächsten Schüler, Eduard Gans, für die Julirevolution fängt die Auflösung des Hegelianismus an.

Schon diese Einzelfrage, die freilich für das Schicksal der Hegelschen Philosophie äußerst wichtig wurde, weist auf den Charakter ihrer inneren Widersprüchlichkeit hin. Es zeigt sich, daß nicht einzelne Behauptungen, einzelne methodologische Einstellungen etc. Hegels richtig, andere hingegen unhaltbar sind, es läßt sich also nicht das »Lebendige« und das »Tote« in seinem System glatt scheiden, das Richtige und das Falsche sind bei ihm vielmehr untrennbar ineinander verschlungen und vereint; ihre Trennung, das Aufzeigen, wo sein Denken einen Weg in die zukünftige Philosophie weist, wo es in einer Sackgasse des Abgestorbenen mündet, müssen sozusagen bei jedem einzelnen wichtigen Problem gesondert geleistet werden. So schon in der Frage der Konvergenz von Idee und Gegenwart, die wir zu behandeln begonnen haben. Hier gibt die Engelssche Kritik der Gegensätzlichkeit von System und Methode einen richtigen Hinweis für diese Trennung. Systematisch erscheint in der Gegenwart eine ideell-logische Harmonie von Gesellschaft und Staat, als deren Folge in der Sphäre der moralischen Praxis das abstrakte Sollen jeden Sinn von Echtheit verliert, da die Wirklichkeit in der Gegenwart mit der Idee als versöhnt erscheint. Methodologisch, d. h. vom Standpunkt der inneren Dialektik der wesentlichen Bestandteile dieser Harmonie, haben wir einen unlösbaren Knäuel unversöhnbarer Widersprüche vor uns. Diese Widersprüche entstammen unmittelbar einem der progressivsten Momente der Hegelschen Philosophie. Er war der erste bedeutende Denker der Jahrhundert wende, der die Ergebnisse der klassischen englischen Ökonomie von Steuart und

804 {7} Rosenkranz: Hegels Leben, Berlin 1844, S. 416.

-histórica, o devir-um, o alcançar-a-si-mesmo da ideia, e tem aqui não apenas o brilho linguístico dessa primeira grande obra, mas ao mesmo tempo a reflexão (*Abglanz*) de um — aparente — grande período ascendente que se iniciava, conduzido pela »alma do mundo« que Hegel viu a cavalo em Iena, e que parecia convocado a varrer completamente toda a miséria alemã. Já na Lógica, esses pensamentos perdem muito do seu brilho, tornam-se prosaicos e cada vez mais prosaicos em paralelo à que, na equação ideia=presente, Hegel teve de substituir Napoleão por Friedrich Wilhelm III. Todavia, o tornar-se-cada-vez-mais-conservador pessoal de Hegel que, todavia, jamais significou aquele filosofastro do Estado prussiano de que o liberalismo posterior o acusa, trouxe sua filosofia da história a uma dolorosa oposição à história real. Na época após a Revolução de Julho, escreveu: » (...) uma crise, na qual tudo uma vez válido parece se tornar problemático«.[805] Com o entusiasmo de um dos seus discípulos mais próximos, Eduard Ganz, pela Revolução de Julho, inicia-se a dissolução do hegelianismo.

Essa questão isolada que, todavia, tornou-se extremamente importante para o destino da filosofia hegeliana, já aponta o caráter de sua contraditoriedade interna. Mostra não que asserções singulares, singulares abordagens metodológicas de Hegel, seriam corretas, enquanto outras, contudo, seriam insustentáveis; também não se deixa separar facilmente o »vivo« e o »morto« em seu sistema, antes, o correto e o falso estão nele entrelaçados e unidos reciprocamente de modo indivisível; sua separação, demonstrar onde seu pensamento mostra um caminho à filosofia futura, onde ele desemboca no beco sem saída do que se atrofiou, deve, por assim dizer, ser realizado separadamente por cada problema singular importante. Assim, já na questão da convergência de ideia e presente, que nós começamos a tratar. Aqui, a crítica engelsiana da contraditoriedade entre sistema e método fornece uma correta indicação para essa separação. Sistematicamente, aparece no presente uma harmonia lógico-ideal de sociedade e Estado, cuja consequência, na esfera da práxis moral, é que o dever abstrato perde todo sentido de autenticidade, pois que, no presente, a realidade aparece reconciliada com a ideia. Metodologicamente, *i.e.*, do ponto de vista da dialética interna dos componentes essenciais dessa harmonia, temos diante de nós um nó insolúvel de contradições irreconciliáveis. Essas contradições se originam diretamente de um dos momentos mais progressistas da filosofia hegeliana. Ele foi o primeiro pensador significativo da virada do século que assimilou os resultados da economia clássica inglesa, de Steuart

805 {7} Rosenkranz: Hegels Leben. Duncker & Humblot, Berlim, 1844, p.416.

Smith bis Ricardo nicht nur seiner Geschichtsphilosophie einverleibte, sondern auch die hier erkannten Gegenständlichkeiten und Zusammenhänge als organische Bestandteile in seine Dialektik aufnahm.[806] Dadurch entsteht bei Hegel eine mehr oder weniger klare Konzeption von der Wichtigkeit der Struktur und Dynamik der modernen bürgerlichen Gesellschaft als Fundament dessen, was über die Gegenwart im historischen Sinne aussagbar ist. Daß Hegel dabei im konkreten Erfassen der Phänomene weit hinter seinen Vorbildern und erst recht hinter den großen Utopisten zurückbleibt, ändert an diesem Tatbestand nichts Wesentliches, um so weniger, als er wiederum der einzige ist, der aus diesen Feststellungen philosophische Folgerungen ziehen konnte. (Das tut allerdings auch Fourier, aber seine Verallgemeinerungen sind derart eigenbrötlerisch, stehen so schroff abseits von der allgemeinen europäischen Entwicklung der Kategorien lehre, daß sie bis heute völlig wirkungslos geblieben sind; eine philosophische Analyse und Kritik der Kategorien in der ökonomisch-sozialen Gegenwartsauffassung Fouriers wäre eine der wichtigsten und aktuellsten Aufgaben der Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert.)

So liegt der Hegelschen Konzeption der Gegenwart der Widerspruch zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat sowie seine Aufhebung zugrunde. Hier stehen wir aber nochmals, wenn auch in anderer, freilich verwandter Form, vor derselben Widersprüchlichkeit, die wir soeben behandelt haben. Hegel geht von der realistischen Beschreibung der bürgerlichen Gesellschaft aus, sieht deren Dynamik in den Gesetzmäßigkeiten, die unmittelbar aus Zufällig-einzelnen Handlungen Einzelner entstehen, und betrachtet, mit Recht, diese ganze Sphäre als eine der Besonderheit, der relativen Allgemeinheit den Einzelnen gegenüber.[807] Aus der immanenten Dialektik dieser Sphäre müßte nun die Allgemeinheit des bürgerlichen Staates enwikkelt werden; Hegel sagt selbst und bis dahin richtig: »Aber das Prinzip der Besonderheit geht eben damit, daß es sich für sich zur Totalität entwickelt, in die *Allgemeinheit* über«, fügt jedoch gleich hinzu, »und hat allein in dieser seine Wahrheit und das Recht seiner positiven Wirklichkeit«[808], wodurch bereits das Verhalten von bürgerlicher Gesellschaft und bürgerlichem Staat einseitig-mechanisch als absolute ideelle Suprematie des Staates gefaßt wird. Das wäre auf den ersten Blick nur noch eine bloß geschichtlich bedingte Schranke seiner Konzeption, denn auch die klassischen Ökonomen, die zwar gerade dieses

806 {8} Diese Frage habe ich in meinem Buch: Der junge Hegel, Werke Band 8, 3. Aufl. Neuwied-Berlin, 1967, ausführlich behandelt. Ich kann mich also hier mit einem bloßen Hinweis begnügen.

807 {9} Rechtsphilosophie, § 181, Zusatz; 7., S. 338 f., und S§ 184, Zusatz; 7., S. 340 f.

808 {10} Ebd., 186; 7., S.343.

e Smith até Ricardo, não apenas em sua filosofia da história, mas também assimilou, como componentes orgânicos de sua própria dialética, as objetividades e conexões por ela aqui identificadas.[809] Com isso emerge em Hegel uma concepção mais ou menos clara da importância da estrutura e dinâmica da moderna sociedade burguesa como fundamento do que pode ser predicado em sentido histórico sobre o presente. Que Hegel, na apreensão concreta dos fenômenos, permaneça amplamente aquém de seus modelos e, com mais razão, dos grandes utópicos, nada altera de essencial nesse estado de fato, tanto menos porque foi ele novamente o primeiro que poderia extrair conclusões filosóficas dessas constatações. (Fê-lo, todavia, também Fourier, mas suas generalizações são tão excêntricas, estão tão abruptamente à parte do desenvolvimento geral europeu da doutrina das categorias, que até hoje permanecem completamente sem efeito; uma análise e uma crítica filosóficas das categorias na visão socioeconômica do presente por Fourier seria uma das tarefas mais importantes e atuais da história da filosofia do século 19.)

Portanto, na raiz da concepção hegeliana do presente, assim como da sua superação, está a contradição entre sociedade burguesa e Estado. Deparamo-nos aqui, contudo, uma vez mais, mesmo se em outra, ainda que relacionada, forma, com a mesma contraditoriedade que acabamos de tratar. Hegel parte da descrição realista da sociedade burguesa, enxerga sua dinâmica nas legalidades que emergem, no imediato, dos atos singular-casuais dos indivíduos e considera, com razão, esta esfera toda como uma esfera da particularidade, a relativa generalidade ante os singulares.[810] Da dialética imanente dessa esfera deveria agora se desenvolver a generalidade do Estado burguês; o próprio Hegel diz, até aqui corretamente: »Mas o princípio da particularidade, pelo fato mesmo de que se desenvolve para si até a totalidade, passa para a *universalidade*«; todavia, em seguida acrescenta: »e somente nela tem sua verdade e, o Direito, sua realidade positiva«[811], por meio do que a atitude da sociedade burguesa para com o Estado burguês já é apreendida mecânico-unilateralmente como absoluta supremacia ideal do Estado. Isto apareceria, à primeira vista, que não seria mais do que um mero limite, historicamente condicionado, de sua concepção; que, também os economistas clássicos, que justamente apreenderam, com ampla conformidade à realidade, essas

809 {8} Tratei extensamente dessa questão no meu livro Der junge Hegel (3. ed., Luchterhand Verlag, Neuwied-Berlim, 1967, Werke, Vol. VIII). Posso me restringir aqui, portanto, a uma simples alusão ao tema. Trad. brasileira: O Jovem Hegel, Boitempo, São Paulo, 2018.

810 {9} Hegel: Princípios da filosofia do direito, § 181, adendo. Martins Fontes, São Paulo, 1997, p.166-7. {Nota da tradução} Estas palavras se encontram no § 186 e não no § 181, na edição da Martins Fontes, p.170.

811 {10} Hegel: Princípios da filosofia do direito. Martins Fontes, São Paulo, 1997, § 186; p.170.

Verhältnis der Wirklichkeit weit entsprechender erfassen, sind sich des historischen Charakters ihrer Kategorien und Kategorienzusammenhänge keineswegs bewußt, halten diese vielmehr für die allein der Vernunft entsprechenden Formen. In dieser Hinsicht ist der Philosophaus einem ökonomisch sehr zurückgebliebenen Land seinen ökonomischen Meistern überlegen. Er sieht klar, daß jene Besonderheit, in der er das kategoriell Charakteristische der bürgerlichen Gesellschaft erblickt, ein spezifisches Produkt dieser Gegenwart ist: nämlich als Fundament, als Träger gerade der gegenwärtigen Gesellschaftsformen, im strikten Gegensatz etwa zur antiken Polis, in welcher diese Besonderheit sich »als das hereinbrechende Sittenverderben und der letzte Grund des Untergangs derselben zeigt«.[812] Die spezifischen Schranken der Hegelschen Auffassung zeigen sich vielmehr im Übergang von der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat, im Verhältnis jener zu diesem. Der junge Marx hat, lange bevor er philosophisch Materialist wurde, diese Widersprüchlichkeit des Hegelschen Systems klar gesehen und so ausgesprochen: Er hat »*die Trennung* der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staats (einen modernen Zustand) vorausgesetzt und als *notwendiges Moment* der Idee entwickelt, als absolute Vernunftwahrheit ... Er hat das an und für sich seiende Allgemeine des Staats dem besonderen Interesse und dem Bedürfnis der bürgerlichen Gesellschaft gegenübergestellt. Mit einem Wort: Er stellt überall den *Konflikt* der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats dar«. Das andere Glied der Antinomie sieht so aus: »Er will *keine* Trennung des *bürgerlichen und politischen Lebens*... Er macht das *ständische Element* zum Ausdruck der *Trennung*, aber zugleich soll es der Repräsentant einer Identität sein, die nicht vorhanden ist.«[813]

Es wäre oberflächlich und würde dem Prinzipiellen in der Marxschen Kritik widersprechen, wenn man darin einfach eine Akkomodation Hegels an den preußischen Staat seiner Gegenwart erblicken würde. Insbesondere das ökonomische Leben, die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet Hegel geradezu mit einem an Ricardo erinnernden »Zynismus«. Auch diese Frage habe ich in meinem Buch über Hegel ausführlich dargestellt, darum kann hier ein Zitat aus der »Rechtsphilosophie« genügen: »Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem *Übermaße des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d. h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.«[814] Der junge

812 {11} Ebd., § 185; 7., S. 341.
813 {12} MEGA, 1I, 1., S. 489; MEW 1., S. 277.
814{13} Rechtsphilosophie, § 243; 7., S. 390.

relações, não são de maneira alguma conscientes do caráter histórico de suas categorias e conexões categoriais e, antes, as mantêm como as únicas formas adequadas à razão. Neste aspecto, o filósofo de um país muito atrasado economicamente é superior a seus mestres em economia. Ele enxerga com clareza que aquela particularidade em que vê a característica categorial da sociedade burguesa é um produto específico deste presente: a saber, enquanto fundamento, enquanto portador precisamente das formas sociais atuais, em estrito contraste, por exemplo, com a antiga pólis, em que essa particularidade »se apresenta como a irrupção da corrupção dos costumes e que essa é suprema causa da decadência«.[815] Os limites específicos da visão hegeliana, ao invés, mostram-se na transição da sociedade burguesa ao Estado, na relação daquela com este. O jovem Marx, muito antes de se tornar materialista, enxergou claramente essa contraditoriedade do sistema hegeliano, e a expressou deste modo: ele »pressupôs a *separação* da sociedade civil (*bürgerlichen Gesellschaft*) e do Estado político (uma situação moderna) e a desenvolveu como *momento necessário* da Ideia, como verdade absoluta racional. (...) Opôs o universal em si e para si existente do Estado aos interesses particulares e à necessidade da sociedade civil. Em uma palavra, ele expõe, por toda parte, o *conflito* entre sociedade civil (*bürgerlichen Gesellschaft*) e Estado.«[816] O outro termo da antinomia aparece assim: »Ele não quer *nenhuma* separação entre *vida civil* (*bürgerlichen*) *e vida política*. (...) Ele faz do *elemento estamental* expressão da *separação*, mas ao mesmo tempo esse elemento deve ser o representante de uma identidade que não existe.«[817].

Seria superficial e contradiria o princípio da crítica de Marx se fosse nisto visto simplesmente uma acomodação de Hegel ao Estado prussiano a ele contemporâneo. Em particular Hegel considera a vida econômica, a base da sociedade burguesa, com um »cinismo« que recorda o de Ricardo. Também essa questão descrevo detalhadamente em meu livro sobre Hegel, por isso pode bastar uma citação da »Filosofia do Direito«: »Deste modo se mostra que, apesar do seu excesso de riqueza, não é a sociedade civil suficientemente rica, isto é: na sua riqueza, não possui a sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) bens suficientes para pagar o tributo ao excesso de miséria e à sua consequente plebe.«[818]. O jovem

815 {11} Hegel: Princípios da filosofia do direito. Martins Fontes, São Paulo, 1997, § 185; p.169.
816 {Nota da tradução} Aqui, Schneider (p.196) insere uma quebra de parágrafo inexistente no manuscrito (p.194), em Benseler, em Scarponi (p.179), em Coutinho (p.25) e em Ballestero (p.59).
817 {11} Marx: Crítica à filosofia do direito de Hegel. Boitempo, São Paulo, 2005, p.91 [com modif.].
818 {13} Hegel: Princípios da filosofia do direito. Martins Fontes, São Paulo, 1997, § 245; p.209 [com modif.].

Marx behandelt diesen Fragenkomplex auch rein objektiv-sachlich vom Zentral punkt der Hegelschen Methodologie ausgehend. Deshalb scheint es uns notwendig, die wichtigsten Momente seines Gedankengangs ausführlich zu zitieren: »Familie und bürgerliche Gesellschaft machen *sich selbst* zum Staat Sie and das Treibende. Nach Hegel sind sie dagegen *getan* von der wirklichen Idee; es ist nicht ihr eigener Lebenslauf, der sie zum Staat vereint, sondern es ist der Lebenslauf der Idee, die sie von sich dezerniert hat; und zwar sind sie *Endlichkeit* dieser Idee; sie verdanken ihr Dasein einem anderen Geist als dem ihrigen; sie sind von einem Dritten gesetzte Bestimmungen, keine Selbstbestimmungen; deswegen werden sie auch als ›Endlichkeit‹, als die eigene *Endlichkeit* der ›wirklichen Idee‹ bestimmt. Der Zweck ihres Daseins ist nicht das Dasein selbst, sondern die Idee scheidet diese Voraussetzungen von sich ab, ›um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein‹, d. h. der politische Staat kann nicht sein ohne die natürliche Basis der Familie und die künstliche Basis der bürgerlichen Gesellschaft; sie sind für ihn eine conditio sine qua non; die Bedingung wird aber als das Bedingte, das Bestimmende wird als das Bestimmte, das Produzierende wird als das Produkt seines Produkts gesetzt ... Das Wirkliche wird zum Phänomen, aber die Idee hat keinen anderen Inhalt als dieses Phänomen. Auch hat die Idee keinen anderen Zweck als den logischen, ›für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein‹. In diesem Paragraphen ist das ganze Mysterium der Rechtsphilosophie niedergelegt und der Hegelschen Philosophie überhaupt.« Das hat nun für den Aufbau des Systems zur Folge: »Der Übergang wird also nicht aus dem *besondern* Wesen der Familie etc. und dem besondern Wesen des Staats, sondern aus dem *allgemeinen* Verhältnis von *Notwendigkeit* und *Freiheit* hergeleitet. Es ist ganz der selbe Übergang, der in der Logik aus der Sphäre des Wesens in die Sphäre des Begriffs bewerkstelligt wird. Derselbe Übergang wird in der Naturphilosophie aus der unorganischen Natur in das Leben gemacht. Es sind immer dieselben Kategorien, die bald die Seele für diese, bald für jene Sphäre hergeben. Es kommt nurdarauf an, für die einzelnen konkreten Bestimmungen die entsprechenden abstrakten aufzufinden.« Marx faßt nun das Ganze so zusammen: »Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische Moment. Die Logik dient nicht zum Beweis des Staats, sondern der Staat dient zum Beweis der Logik.«[819]

Für einen heutigen — und auch für einen neukantianisch erzogenen — Leser kann diese Sprache sehr einfach erscheinen: Hegel hätte eben eine den Tatsachen nicht entsprechende, ja die Tatsachen vergewaltigende Logik ausgebildet. Die lange herrschenden und auch heute noch nicht ganz ausgestorbenen Vorurteile gegen

819 {14} MEGA II, 1., S. 407 f., 409, 428; MEW I., S. 207 f. 208 f., 216.

Marx também trata desse complexo de questões, puramente factual-objetivamente, partindo do ponto central da metodologia hegeliana. Por isso, parece-nos necessário citar detalhadamente os momentos mais importantes de linha de pensamento: »família e sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) se fazem, *a si mesmas*, Estado. Elas são a força motriz. Segundo Hegel, ao contrário, elas são feitas pela Ideia real. Não é seu próprio curso de vida que as une no Estado, é o curso de vida da Ideia que as discerniu de si; e, na verdade, elas são a *finitude* dessa Ideia; elas devem sua existência a um outro espírito que não é o próprio delas; elas são determinações postas por um terceiro, não autodeterminações; por isso, são também determinadas como ›finitude‹, como a *finitude* própria da ›Ideia real‹. A finalidade de sua existência não é essa existência mesma, mas a Ideia segrega de si esses pressupostos ›para ser, a partir da idealidade deles, espírito real e infinito para si‹, quer dizer, o Estado político não pode existir sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil (*bürgerlichen Gesellschaft*); elas são, para ele, *conditio sine qua non*. Mas a condição se torna o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto do seu produto. (...) O real torna-se fenômeno; porém, a Ideia não tem outro conteúdo a não ser esse fenômeno. Também não possui a Ideia outra finalidade a não ser a finalidade lógica: ›ser espírito real para si infinito‹. Nesse parágrafo, encontra-se resumido todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral.«[820] Para a estrutura do sistema, isso tem agora por consequência que: »A passagem não é, portanto, derivada da essência *particular* da família, etc., e da essência particular do Estado, mas da relação *universal* entre *necessidade* e *liberdade*. É exatamente a mesma passagem que se realiza, na lógica, da esfera da Essência à esfera do Conceito. A mesma passagem é feita, na filosofia da natureza, da natureza inorgânica à vida. São sempre as mesmas categorias que animam ora essa, ora aquela esfera. Trata-se apenas de encontrar, para determinações singulares concretas, as determinações abstratas correspondentes.«[821] Então, Marx sintetiza o todo: »O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica«[822].

Para um leitor de hoje — e também para um educado neokantianamente — essa linguagem pode parecer muito simples: Hegel teria apenas desenvolvido uma lógica que não emerge dos fatos, que os viola. Os, por muito tempo dominantes e ainda hoje não totalmente superados, preconceitos contra

820 {Nota da tradução} Schneider (p.197) introduz aqui uma quebra de parágrafo não encontrada no manuscrito (p.195), nem em Scarponi (p.180), nem em Ballestero (p.60), nem em Benseler, nem em Coutinho (p.26).

821 {Nota da tradução} Schneider (p.197) insere neste parágrafo uma segunda quebra de parágrafo não encontrada no manuscrito (p.195), nem em Scarponi (p.180), nem em Benseler, nem em Ballestero (p.61), nem em Coutinho (p.26-7).

822 {14} Marx: Crítica à filosofia do direito de Hegel. Boitempo, São Paulo, 2005, p.30, 32 e 39 [com modif.].

die Dialektik stützen sich auch oft auf solche vorschnellen, oberflächlichen Folgerungen. Die wirkliche Lage ist ganz anders, wenn auch ebenfalls klar und einfach. Die Hegelsche Logik soll nämlich — und das hat Marx, als er die oben angeführten kritischen Bemerkungen schrieb, für so selbstverständlich gehalten, daß er darüber kein Wort verlor — keine Logik im schulmäßigen Sinn, keine formale Logik sein, sondern eine untrennbare geistige Vereinigung von Logik und Ontologie: Einerseits erhalten bei Hegel die echten ontologischen Zusammenhänge ihren angemessenen gedanklichen Ausdruck erst in den Formen von logischen Kategorien, andererseits werden die logischen Kategorien nicht als bloße Denkbestimmungen gefaßt, sondern müssen als dynamische Bestandteile der wesentlichen Bewegung der Wirklichkeit selbst, als Stufen, als Etappen auf dem Wege des Sichselbsterreichens des Geistes verstanden werden. Die prinzipiellen Antinomien also, die sich uns bis jetzt gezeigt haben und im folgenden zeigen werden, entspringen aus dem Zusammenstoß zweier Ontologien, die im bewußt vorgetragenen System von Hegel unerkannt vorhanden sind und vielfach gegeneinander wirksam werden. Ihr Verschlungensein bei aller Gegensätzlichkeit stammt daher, daß beide aus derselben Wirklichkeit im geschichtsphilosophischen Sinn entspringen. Hegels zentrales philosophisches Erlebnis ist die Größe der nachrevolutionären Wirklichkeit. Wie die Aufklärer tief davon durchdrungen waren, daß die Umwälzung der feudalabsolutistischen Welt ein Reich der Vernunft schaffen müsse, ebenso tief war Hegel davon überzeugt, daß dies lange erträumte Ideal der besten Geister gerade in seiner Gegenwart verwirklicht zu werden beginnt. Er schreibt in der Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes«: »Es ist... nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung.«[823]

Hegel war aber niemals Träumer, Phantast, Projektemacher, wie viele seiner berühmten Zeitgenossen, er war Philosoph mit einem starken und umfassenden Wirklichkeitssinn, mit einem derart intensiven Hunger nach echter Wirklichkeit, wie es vielleicht seit Aristoteles bei keinem Denker der Fall war. Es gibt kaum ein Gebiet der Wirklichkeit und des Wissens über sie, das nicht sein leidenschaftliches philosophisches Interesse erregt hätte; dabei stand für ihn — simultan mit der Aneignung der Tatsachen selbst — deren kategorielle Beschaffenheit im Mittel punkt seiner Aufmerksamkeit. So ist nicht nur sein universelles Wissen entstanden, ihm wurde immer intensiver die widerspruchsvolle Struktur und Dynamik

823 {15} Phänomenologie n., S. 10; 3., S. 18.

a dialética apoiam-se com frequência em tais conclusões precipitadas e superficiais. A situação real é completamente outra, ainda que igualmente clara e simples. A lógica hegeliana, para ser preciso, não deve ser uma lógica no sentido acadêmico, não é nenhuma lógica formal — e para Marx, quando escreveu os comentários críticos acima citados, isto era tão evidente que não disse nenhuma palavra sobre isso —, mas uma inseparável unificação espiritual de lógica e ontologia: por um lado, as conexões ontológicas autênticas recebem em Hegel a adequada expressão intelectual apenas na forma de categorias lógicas, por outro lado, as categorias não são meramente apreendidas como determinações do pensamento, mas devem ser compreendidas como componentes dinâmicos do movimento essencial da própria realidade, enquanto patamares, etapas do percurso do alcançar-a-si-próprio do Espírito. As antinomias de princípio, que vimos até aqui e que veremos a seguir, brotam, portanto, da colisão de duas ontologias que, no sistema conscientemente apresentado por Hegel, existem irreconhecidamente e que muitas vezes operam uma contra a outra. Seu ser-entrelaçado, apesar de toda contraditoriedade, provém de que ambas brotam, em sentido filosófico-histórico, da mesma realidade. A experiência filosófica central de Hegel é a grandeza da realidade pós-revolucionária. Tal como os iluministas estavam profundamente impregnados que do revolvimento do mundo absolutista-feudal teria de ser criado um reino da razão, igualmente profundamente convencido estava Hegel de que o ideal, por tanto tempo sonhado pelos melhores espíritos, começaria a realizar-se em seu presente. Ele escreve no Prefácio à »Fenomenologia do Espírito«: »Não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo do seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação.«[824]

Hegel, contudo, jamais foi um sonhador, visionário, fazedor de projetos, como muitos de seus renomados contemporâneos; era um filósofo com um intenso e abrangente senso de realidade, com uma fome tão intensa pela realidade autêntica como, talvez, não seja o caso de nenhum outro pensador desde Aristóteles. Não há quase nenhuma esfera da realidade e do saber que não tenha provocado seu apaixonado interesse filosófico; ao mesmo tempo está no ponto central de sua atenção — simultaneamente à apropriação dos próprios fatos — a qualidade categorial destes. Assim surgiu não apenas seu saber universal; ele também foi se tornando cada vez mais intensamente consciente das contraditórias estrutura e dinâmica

824 {15} Hegel: Fenomenologia do espírito, Parte I, Vozes, Petrópolis, 1992, p.26.

aller Gegenstände, Verhältnisse und Prozesse bewußt. Die primäre Widersprüchlichkeit lieferte die Gegenwart selbst: die Französische Revolution und die industrielle Revolution in England, dazu der Widerspruch beider zum damaligen zurückgebliebenen und zerstückelten Deutschland, das gerade in dieser Zeit einen gewaltigen geistigen Aufschwung erlebte. Der Versuch, diese Fülle von widersprechenden Tatsachen und Tendenzen in der Einheit ihres Geradesoseins zu begreifen, führte zu seiner Logik der Widersprüche, die sich — bei ihm zum erstenmal in der Geschichte des Denkens — in einer an sich dynamiseh-prozeßhaften Methode, in der Erkenntnis der sich in Widersprüchen bewegenden universellen Historizität äußerte. So entsteht jener »bacchantische Taumel«[825] der Begriffe, von dem so oft gesprochen wird, hinter dem aber stets etwas tief Rationales wirksam ist: Die Bewegtheit im Denken, in Begriff, Urteil und Schluß ist nur die gedankliche Seite der intensiven Unendlichkeit eines jeden Gegenstandes, Verhältnisses, Prozesses. Die Prozeßartigkeit des Denkens ist nur die Folge der Prozeßartigkeit jeder Realität. Das wissenschaftliche, das philosophische Erkennen ist nichts weiter als »sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben«.[826] Und zwar deshalb, weil niemals ist »das *Resultat* das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden;... das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen«.[827] Damit ist ein großer Schritt in der Richtung auf eine ganz neue Ontologie getan: Die wahre Wirklichkeit erscheint hier als eine konkret werdende, die Genesis ist die ontologische Ableitung einer jeden Gegenständlichkeit, die ohne diese lebendige Voraussetzung als entstellte Starrheit unverständlich bleiben müßte. Das große Abschlußwerk der Jugendentwicklung Hegels, die »Phänomenologie des Geistes«, offenbart diesen Gedanken auf jeder Seite. Engels hat seinerzeit richtig bemerkt, daß Hegel hier für den Menschen die dynamische Einheit seiner ontogenetisch-individuellen und phylogenetisch-gattungsmäßigen Entwicklung philosophisch als erster zum Begriff erhob.[828] Da wir uns im zweiten Teil dieses Kapitels ausführlich mit den Zentralfragen der Hegelschen neuen Ontologie beschäftigen werden, können diese Bemerkungen einer solchen inneren Tendenz des Hegelschen Philosophierens als Illustration genügen.

Es wäre eine verwirrende Übertreibung, zu behaupten, daß das, was wir als zweite Ontologie Hegels bezeichnet haben, von der früher angedeuteten ersten unabhängig entstanden und innerlich unabhän-

825 {16} Vgl. ebd., 11., S. 37; 3., S.46.
826 {17} Ebd., 11., S.42; 3., S. 52.
827 {18} Ebd., 11., S. 5; 3., S. 13.
828 {19} Engels: Ludwig Feuerbach, Wien-Berlin 1927, S. 2o; MEW 21., S. 269.

de todos os objetivos, relações e processos. A contraditoriedade primária lhe fornecia o próprio presente: a Revolução Francesa e a Revolução Industrial na Inglaterra, junto com a contradição de ambas com a Alemanha de então, atrasada e dividida que, precisamente naquela época, experimenta um estupendo impulso intelectual. A tentativa de compreender essa abundância de fatos e tendências contraditórios na unidade do seu ser-precisamente-assim conduziu à sua lógica das contradições, a qual — nele, pela primeira vez na história do pensamento — expressa-se em um método em si processual-dinâmico e no conhecimento da historicidade universal movida em contradições. Surge, assim, aquele »delírio báquico«[829] dos conceitos, do qual se fala com tanta frequência, por trás do qual, contudo, sempre está a operar algo profundamente racional: a mobilidade em pensamento, em conceito, em juízo e silogismo é apenas o lado intelectual da infinitude intensiva de todos os objetos, relações, processos. A processualidade do pensamento é apenas consequência da processualidade de toda realidade. O reconhecer científico, filosófico, não é mais do que »o abandono à vida do objeto.«[830]. E isso porque jamais é »o *resultado*, o *todo efetivo*, mas sim o resultado com o seu vir-a-ser. (...) O resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência.«[831] Com isso, foi dado um grande passo na direção de uma ontologia inteiramente nova: a verdadeira realidade aparece aqui como um concreto devindo, a gênese é a derivação ontológica de toda objetividade, a qual tem de permanecer como uma incompreensível fixidez desfigurada sem esse pressuposto vivo. A grande obra final do desenvolvimento juvenil de Hegel, a »Fenomenologia do Espírito«, expõe essa ideia em cada página. Em sua época, Engels notou corretamente que Hegel foi o primeiro a elevar filosoficamente a conceito a unidade dinâmica, para os seres humanos, do seu desenvolvimento individual-ontogenético e genérico-filogenético.[832] Como, na segunda parte deste capítulo, ocuparemo-nos em detalhe com as questões centrais da nova ontologia hegeliana, podem ser suficientes como ilustração estes comentários acerca de tais tendências internas do filosofar hegeliano.

Seria um desencaminhador exagero asseverar que o que descrevemos como a segunda ontologia de Hegel surgiria independente da que antes denominamos primeira e permaneceria internamente inde-

829 {16} Hegel: Fenomenologia do espírito, Parte I, Vozes, Petrópolis, 1992, p.51.
830 {17} Hegel: Fenomenologia do espírito, Parte I, Vozes, Petrópolis, 1992, p.58.
831 {18} Hegel: Fenomenologia do espírito, Parte I, Vozes, Petrópolis, 1992, p.23.
832 {19} Engels: Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã in Marx e Engels: Textos I, Edições Sociais. São Paulo, 1977, p.84-5.

gig entstanden und innerlich unabhängig geblieben wäre. Beide sind im Gegenteil sachlich wie genetisch, und zwar sowohl sozial als begrifflich, aus derselben Quelle entsprungen, sie stehen zueinander wie die gedankliche Eroberung und die Vereinheitlichung dieser Wirklichkeit, eben vermittels des Aufzeigens, wie jede ihrer Gegenständlichkeitsformen genetisch durch den dynamisch-dialektischen Entwicklungsprozeß der Geschichte hervorgebracht wurde. Der Ausgangspunkt ist wieder das Grundproblem Hegels, wie die nachrevolutionäre Gegenwart der Welt zur Verwirklichung des Reichs der Vernunft, in ihrer realen Widersprüchlichkeit, werden konnte und mußte. Auch hier herrscht ein großer Gedanke, eine bedeutende zeitgemäße Weiterführung des Besten, was die Aufklärung erstrebte und gedanklich aufbaute. Wir wissen bereits, daß Hegel dabei ihre zwiespältige Grundvorstellung von der Einheit der Vernunft mit der Natur hinter sich ließ, ohne ihre bedeutendste Seite, daß das Reich der Vernunft ein ureigenes Produkt der Menschen selbst ist, so wie sie eben wirklich sind, preiszugeben. Daß an die Zentralstelle des vernünftigen Egoismus, der übrigens im ökonomischen Handeln des Menchen, das ja sachlich das Modell dieser Konzeption ergab, erhalten blieb, die Leidenschaften der Menschen getreten sind (freilich ebenfalls nicht ohne Zusammenhang mit der Aufklärung), hebt diese menschliche Diesseitigkeit keineswegs auf, macht sie vielmehr breiter, tiefer und konkreter. »So sagen wir«, führt Hegel aus, »daß überhaupt nichts ohne das Interesse derer, welche durch ihre Tätigkeit mitwirken, zustande gekommen ist;... daß *nichts Großes* in der Welt *ohne Leidenschaft* vollbracht worden ist.«[833] Die Breite, Weite und Tiefe des Menchentums, die hier gemeint ist, hat bereits die Aufklärung erstrebt, wenn auch nicht überall erreicht und zuweilen bloß sophistisch begründet; auch bei Hegel bleibt dieses Streben eine bloße Annäherung und erfährt keine allseitige Erfüllung, besonders von der intensiv-innerlichen Seite her nicht. Trotzdem ist der Hegelsche Versuch, die Welt des Menchen als eine diesseitig-selbstgeschaffene zu begreifen und darzustellen, der großartigste Anlauf, der in dieser Richtung bis zu seinem Auftreten versucht wurde.

Das, was wir nun Hegels zweite Ontologie nennen, hat ebenfalls ihre Wurzeln in dieser Weltsicht. Was für die Aufklärung die Natur mit all ihren Zwiespältigkeiten war, ist bei Hegel der Geist (die Idee, die Vernunft), ebenfalls mit allen inneren Widersprüchlichkeiten. Diese sind vor allem die von Hegel erkannten bewegen den und bewegten Widersprüche der Genesis des seine Welt erschaffenden und begreifenden Menschen selbst, also Konzeptionen der Widersprüchlichkeit des Prozesses selbst, nicht Widersprüche in dessen Konzeption. (Auf die letzteren

833 {20} Die Vernunft in der Geschichte, Leipzig 1927, S.63; 12., S. 37 f. {Nota da tradução} No manuscrito (p.198), as palavras »in der Welt« não estão grifadas. Benseler as grifou, Scarponi (p.183) deixou-as sem grifo. Coutinho (p.30) e Ballestero (63-4) seguiram Scarponi, Schneider (p.200) seguiu Benseler.

pendente. Ambas, ao contrário, brotam, de fato bem como geneticamente, e tanto social quanto conceitualmente, da mesma fonte, estão uma para a outra como a conquista e a unificação no pensamento dessa realidade, justamente por meio do demonstrar como toda sua forma objetiva teria de ser produzida geneticamente através do processo de desenvolvimento dialético-dinâmico da história. O ponto de partida é, novamente, o problema fundamental de Hegel, como o presente pós-revolucionário do mundo, em sua real contraditoriedade, pôde e teve de se tornar a realização do reino da razão. Aqui também domina um grande pensamento, uma significativa continuação atualizada ao que de melhor o Iluminismo havia aspirado e estruturado intelectualmente. Já sabemos que Hegel abandonou, com isso, a conflituosa representação fundamental (*Grundvorstellung*) do Iluminismo da unidade da razão com a natureza, sem renunciar ao seu aspecto mais importante, que o reino da razão é um produto próprio do ser humano enquanto tal, tal como justamente eles realmente são. Que no lugar central do egoísmo racional, que permanece no agir econômico do ser humano o qual, de fato, se eleva a modelo dessa concepção, adentrou as paixões dos seres humanos (admissivelmente, igualmente, não sem conexão com o Iluminismo), de maneira alguma, supera essa terrenidade humana, antes a faz mais ampla, profunda e concreta. »Dizemos«, explica Hegel, »que nada foi realizado sem o interesse daqueles que o assistiram com sua atividade (....) que *nada de grandioso* no mundo foi realizado *sem paixão*.«[834] A amplitude, a extensão e a profundidade da humanidade, aqui pensadas, já mirara o Iluminismo, mesmo se não em geral alcançadas e por vezes meramente sofisticamente fundadas; também em Hegel essa aspiração permanece uma mera aproximação e não experimenta nenhuma realização omnilateral, especialmente não no aspecto interior-intensivo. Apesar disso, a tentativa hegeliana de conceber e descrever o mundo do ser humano como terrenamente-autocriado é a mais grandiosa tentativa nessa direção tentada até sua ocorrência.

O que denominamos de segunda ontologia de Hegel, igualmente tem suas raízes nesta visão de mundo. O que a natureza era para o Iluminismo com toda a sua ambiguidade é, em Hegel, o Espírito (a ideia, a razão), igualmente com todas as suas contraditoriedades internas. Estas são, antes de tudo, as — por Hegel reconhecidas — contradições motoras e movidas da gênese dos próprios seres humanos que criam e compreendem seu mundo, portanto concepções da contraditoriedade do processo enquanto tal, e não, contradições nessa concepção. (Acerca desta última,

834 {20} Hegel: Die Vernunft in der Geschichte, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1927, p.63; 12, 37 s.

kommen wir alsbald zu sprechen.) Hegel stellt in der »Phänomenologie« den Prozeß dar, wie das Bewußtsein des Menchen aus der Wechselwirkung seiner inneren Anlagen mit seiner teils selbstgeschaffenen, teils naturhaft gegebenen Umwelt entsteht, wie das Bewußtsein infolge ähnlicher Wechselbeziehungen höherer Art sich zum Selbstbewußtsein entfaltet, wie aus dieser Entwicklung des Menchen der Geist als bestimmendes Prinzip der wesentlichen menschlichen Gattungsmäßigkeit entspringt. Mit dem Geist, damit natürlich auch mit dem Weg, der zu ihm führt, mit den dialektischen Prinzipien, die ihn konstituieren, treten die anderen, ungewollten, Widersprüchlichkeiten dieser ontologischen Linie Hegels auf: innere Widersprüchlichkeiten der Konzeption des Geistes selbst.

Diese Widersprüchlichkeit liegt im Verhältnis des Menchen zur Gesellschaft. Indem Hegel diesem eine ontologisch selbständige Gestalt, als Geist, geben will, weicht er vorerst noch nicht von der objektiven Wahrheit ab, denn das gesellschaftliche Sein — was immer es an sich sein mag — hat tatsächlich eine vom individuellen Bewußtsein des einzelnen Menschen unabhängige Existenz, hat ihm gegenüber einen hohen Grad von selbständig bestimmender und bestimmter Dynamik. Daran ändert nichts, daß ihre Bewegtheit eine eigenartige Synthese der individuellen Taten und Leiden etc. ist, denn diese gehen zwar — unmittelbar, aber bloß unmittelbar — vom Bewußtsein des Einzelnen aus, ihre Ursachen und ihre Folgen unterscheiden sich jedoch sehr deutlich von dem, was das Individuum dabei gedacht, gefühlt und gewollt hat. Wenn diese Struktur bereits für das individuelle Handeln besteht, das freilich immer nur in einem gesellschaftlichen Kontext zustande kommen kann, so in einer qualitativ gesteigerten Weise dort, wo verschiedene individuelle Akte miteinander unlösbar verschlungen eine gesellschaftliche Bewegung ergeben, gleichviel, ob sie individuell einander zu unterstützen intentionieren oder gegeneinander gerichtet sind. Es ist also vom Standpunkt einer Ontologie des gesellschaftlichen Seins durchaus gerechtfertigt, dieser Totalität, diesem dynamisch-widerspruchsvollen Zusammenhang individueller Akte ein Sein sui generis zuzuschreiben.

Hegel ist vor allem in der »Phänomenologie«, über diese untrennbare Wechselbeziehung zwischen Einzelperson und Gesellschaft — fast — ganz im klaren: »Diese Substanz ist ebenso das allgemeine *Werk*, das sich durch das *Tun* Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt, denn sie ist das *Fürsichsein*, das Selbst, das Tun. Als die *Substanz* ist der Geist die unwankende gerechte *Sichselbstgleichheit*; aber als *Fürsichsein* ist sie das aufgelöste, das sich aufopfernde gütige Wesen, an dem jeder sein eigenes Werk vollbringt, das allgemeine Sein zerreißt und sich seinen Teil davon nimmt. Diese Auflösung und

falaremos logo a seguir). Hegel, na »Fenomenologia«, descreve o processo de como a consciência do ser humano surge da interação de suas disposições internas com o seu mundo ambiente, em parte autocriado, em parte dado pela natureza, como a consciência se desdobra em autoconsciência como consequência de inter-relações similares de tipo mais elevado, como desse desenvolvimento do ser humano brota o espírito como princípio determinador da essência da generidade humana. Com o espírito e com ele, naturalmente, também o percurso que conduz a ele, com os princípios dialéticos que o constituem, ocorrem as outras, não almejadas, contraditoriedades dessa linha ontológica de Hegel: as contraditoriedades internas da própria concepção do espírito.

Essa contraditoriedade situa-se na relação do ser humano com a sociedade. Na medida em que Hegel deseja atribuir a esta uma figura ontologicamente independente, ainda não se desvia da verdade objetiva, pois o ser social — seja o que possa ser em-si — tem de fato uma existência independente da consciência individual do ser humano singular, ante este possui um elevado grau de uma dinâmica independente, determinante e determinada. Dela nada muda que sua mobilidade seja uma síntese peculiar dos atos e sofrimentos, etc., individuais, pois estes partem de fato — imediatamente, mas apenas imediatamente — da consciência do singular, contudo, suas causas e suas consequências diferenciam-se muito nitidamente do que o indivíduo, com isso, pensou, sentiu e desejou. Quando essa estrutura já existe para as ações individuais que, contudo, apenas podem ocorrer em um contexto social, então em um modo qualitativamente ampliado no qual diferentes atos individuais, entrelaçando-se um com o outro inseparavelmente, resultam em um movimento social, independentemente de se individualmente eles são mutualmente dirigidos intencionalmente para se apoiar ou se confrontar. É, portanto, do ponto de vista de uma ontologia do ser social, absolutamente justificável adjudicar à essa totalidade, à essa conexão plena de contradição-dinâmica de atos individuais, um ser *sui generis*.

Hegel, antes de tudo na »Fenomenologia«, tem — quase — toda clareza dessa inseparável inter-relação entre pessoa singular e sociedade: »Essa substância é igualmente a *obra* universal que, mediante o *agir* de todos e de cada um, se engendra como sua unidade e igualdade, pois ela é o *ser-para-si*, o Si, o agir. Como *substância*, o espírito não é *igualdade-consigo-mesmo*, justa e imutável; mas como *ser-para-si* é a essência que se dissolveu, a essência bondosa que se sacrifica. Nela cada um executa a sua própria obra, despedaça o ser universal e dele toma para si a sua parte. Tal dissolução e

Vereinzelung des Wesens ist eben das *Moment* des Tuns und Selbsts Aller; es ist die Bewegung und Seele der Substanz, und das bewirkte allgemeine Wesen. Gerade darin, daß sie das in Selbst aufgelöste Sein ist, ist sie nicht das tote Wesen, sondern *wirklich* und *lebendig*. Der Geist ist hiemit das sich selbsttragende absolute reale Wesen.«[835] Daß hier bereits das substantielle Aufsichselbstgestelltsein des Geistes eine gewisse Überbetonung erhält, zerstört noch nicht die richtige Proportion des Geist genannten gesellschaftlichen Gebildes. Auch bewegt sich Hegel noch durchaus auf dem Boden der Wirklichkeit, wenn er als wesentliches Moment des gesellschaftlichen Seins, des Teilhabens des Einzelmenschen am Geist, in der »Philosophie der Geschichte« die Abkehr von der Unmittelbarkeit der Naturbeziehungen, die das tierische Leben charakterisieren, hervorhebt. »Der Mensch ist als Geist nicht ein Unmittelbares, sondern wesentlich ein in sich Zurückgekehrtes. Diese Bewegung der Vermittelung ist wesentliches Moment des Geistes. Seine Tätigkeit ist das Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und damit die Rückkehr in sich; er ist also das, wozu er sich durch seine Tätigkeit macht. Erst das in sich Zurückgekehrte ist das Subjekt, reelle Wirklichkeit. Der Geist ist nur als sein Resultat.«[836] Freilich im späteren Verlauf der »Geschichtsphilosophie« und insbesondere in der »Rechtsphilosophie« erlangt der Geist zuweilen, sogar oft, eine fetischisiert-erstarrte Gestalt, die sich von jenen, genetisch jeweils entscheidenden, dynamischen Zusammenhängen mit der Aktivität der Individuen loslöst und ein Selbstbewußtsein in rein für sich seiender Weise erlangt, in welchem die eigenen Bestandteile des Aufbaus (vor allem die bürgerliche Gesellschaft) in der Allgemeinheit des Geistes als völlig aufgehoben erscheinen, in welchem die Begriffsdialektik der Formen des rein auf sich selbst gestellten Geistes die reale Dialektik des Gesellschaftlich-Geschichtlichen ersetzt.

Wenn wir nun die Frage stellen, wie eine solche Erstarrung und Verzerrung der historischen Dialektik Hegels entstanden ist, kommen wir zu jenem Problemkomplex, den wir früher als seine zweite Ontologie bezeichnet haben. Das die Zusammenhänge, die Systematik fundierende Prinzip der Natur in der Aufklärung mag an sich noch so voll von inneren Widersprüchen sein, es muß nicht unbedingt die Gegenständlichkeiten, die das System bilden, vergewaltigen, höchstens muß die sachliche Unableitbarkeit der gesellschaftlichen Phänomene aus der wie auch immer konzipierten Natur dazu führen, daß der (mechanische) Materialismus der Naturbetrachtung auf dem Gebiet des Gesellschaftlichen in einen unbewußten und daher philosophisch unbewältigten Idealismus umschlägt.

835 {21} Phänomenologie, II., S. 328 f.; 3., S. 325.
836 {22} Die Vernunft in der Geschichte, S. 35; 52., S. 104.

singularização da essência é precisamente o *momento* do agir e do Si de todos. É o momento e a alma da substância, e a essência universal efetuada. Ora, justamente por isso - porque é o ser dissolvido no Si - não é a essência morta, mas a essência *efetiva* e *viva*. Por conseguinte, o espírito é a essência absoluta real que a si mesma se sustém.«[837] Isto já contém um certo exagero no ser-posto-em-si-próprio substancial do espírito, mas não destrói a correta proporção da figura social denominada espírito. Também move-se Hegel perfeitamente no terreno da realidade ao enfatizar, na »Filosofia da História«, como momento essencial do ser social, da participação dos seres humanos singulares no espírito, a ruptura da imediaticidade das relações naturais que caracteriza a vida animal. »O ser humano, como espírito, não é um imediato, mas um ser que essencialmente retorna a si. Esse movimento de mediação é um momento essencial do espírito. Sua atividade é o ir-além da imediaticidade, a negação desta e, com isso, o retornar a si; ele é, portanto, o que ele se faz com sua atividade. Apenas aquilo que retorna a si é o sujeito, é real realidade. O espírito é apenas como seu resultado.«[838] Contudo, no curso posterior à »Filosofia da História« e, em especial, na »Filosofia do Direito«, alcança o espírito às vezes, mesmo com frequência, uma figura enrijecida-fetichizada, destacada daquelas conexões dinâmicas com a atividade dos indivíduos, geneticamente sempre decisivas, e alcança uma autoconsciência em um modo existente puramente para si, em que os próprios componentes da estrutura (antes de tudo, a sociedade burguesa) aparecem completamente superados na generalidade do espírito, na qual a dialética do conceito das formas do espírito posto puramente em si próprio substitui a real dialética do histórico-social.

Se agora colocamos a questão de como tais enrijecimento e distorção surgiram da dialética histórica de Hegel, chegamos àquele complexo de problemas que, antes, descrevemos com a sua segunda ontologia. Que o princípio da natureza fundante das conexões, da sistemática, no Iluminismo, pode em si ainda ser pleno de contradições internas, não necessariamente tem de violentar as objetividades que constituem o sistema, no máximo tem de conduzir à não derivabilidade factual dos fenômenos sociais a partir da natureza, que o materialismo (mecânico) da observação da natureza tem de traspassar, na esfera do social, a um idealismo inconsciente e, por isso, filosoficamente irresoluto.

837 {21} Hegel: Fenomenologia do espírito, Parte II. Vozes, Petrópolis, 1992, p.8. {Nota da tradução} Schneider (p.202) insere neste ponto uma quebra de parágrafo inexistente no manuscrito (p.200), em Scarponi (p.185), em Benseler, em Ballestero (p.65) e em Coutinho (p.32).
838 {22} Hegel: Die Vernunft in der Geschichte, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1927, p. 35; 52, 104. {Nota da tradução} Schneider (p.202) insere neste ponto uma segunda quebra de parágrafo inexistente no manuscrito (p.200), em Scarponi (p.185), em Benseler, em Ballestero (p.66) e em Coutinho (p.32).

Der Hegelsche Geist eliminiert diese Schwierigkeit, freilich indem er dafür den Preis zahlen muß, ganz neue Schwierigkeiten und Widersprüche ans Licht zu fördern. Wir sprechen vorerst noch nicht von der Problematik einer ontologischen Umkehrung: Während die Aufklärung vom (mechanischen) Materialismus zum Idealismus übergehen mußte, hat die klassische deutsche Philosophie bereits die Naturerkenntnis in die philosophische Sprache des Idealismus umsetzen müssen, um eine Homogenität des einheitlichen Bildes von Natur und Gesellschaft herstellen zu können. Fichte und Schelling haben die ersten bedeutenden Versuche dieser philosophischen Systematisierung gemacht; das unmittelbar Neue des Hegelschen Systemversuchs liegt darin, daß er die neue Ontologie logisch zu begründen unternahm. Das ist, wie an anderer Stelle ausführlich gezeigt[839], ein neues Moment in der klassischen deutschen Philosophie; Kant, Fichte und Schelling übernahmen, allerdings mit sehr verschiedenen Werturteilen, die überlieferte formale Logik, haben aber das, was sie ontologisch zu sagen hatten, wesentlich unabhängig von ihr philosophisch zum Ausdruck gebracht; erst bei Hegel wird die — von ihm dialektisch neugeschaffene — Logik zum Träger der neuen Ontologie.

Diese Tendenz tritt bei Hegel von Anfang an entschieden hervor. Schon in der Verteidigungsschrift von Schellings philosophischer Tendenz der Fichteschen gegenüber, im ersten theoretischen Manifest des objektiven Idealismus gegen den Kant-Fichteschen subjektiven, greift Hegel programmatisch auf die Konzeption Spinozas zurück[840], den er hier nicht namentlich nennt, sondern nur als »einen älteren Philosophen« bezeichnet. Die Ausführung nimmt aber in dieser Polemik eine entscheidende Rolle ein. »›Die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen‹ (des Subjektiven) ›ist derselbe als der Zusammenhang und die Ordnung der Dinge‹ (des Objektiven). Alles ist nur in *einer* Totalität; die objektive Totalität und die subjektive Totalität, das System der Natur und das System der Intelligenz ist eines und ebendasselbe; einer subjektiven Bestimmtheit korrespondiert ebendieselbe objektive Bestimmtheit.«[841] Diese Rückkehr zu Spinoza soll die Erkenntnistheorie Kants zur bloßen Episode in der Geschichte des Denkens erniedrigen. Freilich war in der ursprünglichen Position Spinozas die spätere Problematik nur in nuce enthalten; die erhaben dogmatische und statische Einheit der Welt bestimmte imperativ ihre Identität mit jedem ihr adäquaten Denken. Erst in den Mimesis-Theorien der Aufklärung verzweigen sich subjektive und objektive Momente

839 {23} Lukács: Der junge Hegel, S. 341 ff.
840 {24} Spinoza: Ethik II, Propos. VII.
841 {25} Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems 1, S. 263; 2., S. 106.

O espírito hegeliano elimina essa dificuldade e, evidentemente, por isso tem de pagar o preço de trazer à luz dificuldades e contradições inteiramente novas. Não falamos, por enquanto, da problemática de uma inversão ontológica: enquanto o Iluminismo teve de passar de um materialismo (mecânico) ao idealismo, a filosofia clássica alemã teve mesmo de transplantar o conhecimento da natureza à linguagem filosófica do idealismo para poder estabelecer a homogeneidade da imagem unitária de natureza e sociedade. Fichte e Schelling fizeram a primeira tentativa significativa desta sistematização filosófica; o imediatamente novo da tentativa sistemática de Hegel encontra-se em que ele se empenha em fundar logicamente a nova ontologia. Isto, como mostramos em detalhe em outro lugar[842], é um momento novo na filosofia clássica alemã; Kant, Fichte e Schelling adotaram, apesar de valorarem muito diferentemente, a lógica formal tradicional — contudo, o que tiveram de dizer ontologicamente foi, filosoficamente, expresso essencialmente independente dela; apenas em Hegel a lógica — recriada dialeticamente por ele — torna-se portadora da nova ontologia.

Essa tendência em Hegel emerge resolutamente desde o início. Já na apologia da tendência filosófica de Schelling contra a de Fichte, no primeiro manifesto teórico do idealismo objetivo contra o subjetivo kantiano-fichtiano, Hegel retorna programaticamente à concepção de Espinosa[843], ainda que não o nomeie e apenas o descreva como »um filósofo do passado«. O comentário ocupa, contudo, nessa polêmica, um papel decisivo. »›A ordem e a conexão das ideias‹ (do subjetivo) ›é a mesma que a ordem e a conexão das coisas‹ (do objetivo). Tudo existe *numa* só totalidade; a totalidade objetiva e a totalidade subjetiva, o sistema da natureza e o sistema da inteligência são um só e mesmo; a uma determinidade subjetiva corresponde a mesma determinidade objetiva.«[844] Esse retorno a Espinosa deve degradar a teoria do conhecimento em Kant a mero episódio da história do pensamento. Claro, na posição originária de Espinosa, a problemática posterior estava contida apenas *in nuce*; a sublime, dogmática e estática unidade do mundo determina imperativamente sua identidade com todo pensamento a ele adequado. Apenas na teoria da mimese do Iluminismo os momentos subjetivo e objetivo se separam

842 {23} Lukács: Der junge Hegel, Werke Bd. 8, Berlin/Neuwied 1967, p. 541 s. Ed. Bras. O jovem Hegel, Boitempo, 2018, p.574 ss.
843 {24} Espinosa: Ética, EDUSP, 2015, p.127.
844 {25} Hegel: Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling. Casa da Moeda, Lisboa, 2003, p.103 [com modif.]. {Nota da tradução} Schneider (p.204) insere neste ponto uma quebra de parágrafo inexistente em Coutinho (p.34), no manuscrito (p.202), em Scarponi (p.187), em Ballestero (p.67) e em Benseler.

dezidierter, um sich erkenntnistheoretisch als inhaltliches und formelles Zusammenfallen des Gespiegelten mit seinem realen Gegenstand zu vereinen. Indem sich Hegel hier gegen die Kantsche Erkenntnistheorie wendet, kann er als moderner Idealist (der antike Idealismus war noch mit der Mimesis vereinbar) nicht eine ausgesprochene Mimesis-Theorie gegen Kants und Fichtes erkenntnistheoretisch-ontologischen Subjektivismus ausspielen, er muß sich vielmehr in Weiterführung des Schellingschen Weges das identische Subjekt-Objekt dagegen mobilisieren. »Wenn die Natur nur Materie, nicht Subjekt-Objekt ist, bleibt keine solche wissenschaftliche Konstruktion derselben möglich, für welche Erkennendes und Erkanntes Eins sein muß.«[845]

Mit dem identischen Subjekt-Objekt sind wir an dem Punkt angelangt, wo die Problematik dessen, was wir Hegels zweite Ontologie nannten, ihren Ausgangs punkt nimmt. Denn so sehr die Mimesis-Lehre der Aufklärung, infolge ihres mechanistischen Charakters unfähig war, die richtige Widerspiegelung der subjektunabhängigen Objekte der Wirklichkeit im Subjekt zu erklären, so sehr ist die Theorie des identischen Subjekt-Objekts ein philosophischer Mythos, der durch die vermeintliche Vereinigung von Subjekt und Objekt die ontologischen Grundtatsachen vergewaltigen muß. Man darf freilich bei ihrer — vorläufig — summarisch harten Verurteilung auch das fortschrittliche, neue Erkenntniswege eröffnende Moment dieser Theorie nicht aus dem Auge verlieren. Die Rückwendung auf Spinoza ist nämlich kein Zufall: Die letzthinnige Diesseitigkeit des Subjekts, sein untrennbarer Zusammenhang mit der realen Objektwelt, die Entstehung des adäquaten Erfassens der Welt aus der Wechselbeziehung zweier diesseitiger Realitäten wird hier zwar in der Form eines philosophischen Mythos ausgedrückt, dieser intentioniert jedoch viel stärker auf die objektive Wirklichkeit als die subjektivistisch transzendierende, wenn auch praktisch-empirisch eine Manipulationspraxis zulassende Erkenntnistheorie Kants. Die geschichts-philosophische Tragik der klassischen deutschen Philosophie, vor allem Hegels, besteht eben darin, daß sie beim Versuch, das Mechanische am Materialismus und das transzendent Subjektivistische am Kantschen Idealismus simultan zu überwinden, zum Setzen des identischen Subjekt-Objekts gedrängt wurde, zu einer Position, die nicht nur an sich, vom Standpunkt einer realistischen Ontologie aus, unhaltbar war, die zugleich in mancher Hinsicht einer vergangenen, überholten Periode angehörte, einer, in der die Differenzierung zur Gegensätzlichkeit zwischen Materialismus und Idealismus noch nicht so offen und klar entfaltet war wie seit der Aufklärung.

845 {26} Ebd., I., S. 261; 2., S. 105.

decididamente para se unificarem gnosiologicamente como coincidência conteudística e formal do refletido com seu objeto real. Na medida em que aqui Hegel se volta contra a teoria do conhecimento de Kant, ele, enquanto um idealista moderno (o antigo idealismo era ainda compatível com a mimese), não pode jogar uma expressa teoria da mimese contra o subjetivismo ontológico-gnosiológico de Kant e Fichte, antes, em oposição a ele, tem de, na prossecução da via de Schelling, mobilizar a identidade sujeito-objeto. »Se a natureza for apenas matéria e não sujeito-objeto, não é possível nenhuma tal construção científica da mesma, construção essa para a qual conhecedor e conhecido devem ser um só.«[846]

Com o sujeito-objeto idêntico chegamos ao ponto em que o que nós denominamos a segunda ontologia de Hegel toma seu ponto de partida. Pois, tanto quanto a doutrina da mimese do Iluminismo, devido ao seu caráter mecanicista, era incapaz de esclarecer corretamente o reflexo, no sujeito, do objeto independente-do-sujeito da realidade, tanto quanto a teoria do sujeito-objeto idêntico é um mito filosófico que, através da imaginada unificação de sujeito e objeto, tem de violentar fatos ontológicos fundamentais. Por nossa — provisória — dura condenação sumária, não se pode, contudo, perder de vista que a nova via de conhecimento inaugura momentos progressistas dessa teoria. O retorno a Espinosa não é, igualmente, nenhum acaso: a terrenidade última do sujeito, sua inseparável conexão com o mundo objetivo real, o surgimento da apreensão adequada do mundo pela inter-relação das duas realidades terrenas expressa-se, de fato, na forma de um mito filosófico; este, todavia, intenciona muito mais intensamente a realidade objetiva que a teoria do conhecimento, subjetivamente transcendente, de Kant, ainda que permita empírico-praticamente uma práxis de manipulação. O trágico filosófico-histórico da filosofia clássica alemã, antes de tudo a de Hegel, consiste exatamente em que sua tentativa de ultrapassar, ao mesmo tempo, o mecânico do materialismo e o subjetivismo transcendente do idealismo kantiano, pelo pôr da identidade sujeito-objeto, foi pressionada a uma posição insustentável, não apenas em si, do ponto de vista de uma ontologia realista, mas que ao mesmo tempo e em muitos aspectos pertence a um período passado, ultrapassado, a uma posição em que a diferenciação até a contraditoriedade entre materialismo e idealismo não havia se desdobrado aberta e claramente tal como desde o Iluminismo.

846 {26} Hegel: Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling. Casa da Moeda, Lisboa, 2003, p.102.

Das ist der eine Grund, weshalb Hegels Rekurs auf Spinoza weitaus problematischer sein mußte, als die ursprüngliche These zu ihrer eigenen Zeit war. Diese Problematik erhielt jedoch bei Hegel eine weitere Steigerung, die sich auf verschiedene, unter sich zusammenhängende Motive zurückführen läßt. Das erste Motiv ist, daß die Identität der Ordnung und Verknüpfung der Dinge und der Ideen in der statischen, »more geometrico« entworfenen Philosophie Spinozas weit über das Ursprüngliche hinaus von Diskrepanzen beladen wird, indem sie bei Hegel einen historisch-dynamischen Charakter erhält. Das »more geometrico« schafft ein — für die Periode Spinozas mögliches — ontologisches Zwielicht zwischen Wirklichkeit und Widerspiegelung, vor allem deshalb, weil die Naturerkenntnis dieser Zeit die physikalischen Gegenständlichkeiten und Gegenständlichkeitsbeziehungen noch viel »geometrischer« ansehen konnte, als dies für spätere Zeiten möglich war. Für die Physik der Zeit Hegels trat allerdings in dieser Frage noch keine entschiedene Wandlung ein, wenn auch das Entstehen einer wissenschaftlichen Chemie, die Entdeckungen auf dem Gebiet der Biologie etc. das Naturbild bereits sehr weit von dem der Zeit Spinozas entfernt hatten. Noch krasser ist dieser Gegensatz in der Betrachtung gesellschaftlicher Phänomene. Die klare, eindeutig logisch und ethisch fundierte Scheidung zwischen richtig und unrichtig, zwischen wahr und falsch, zwischen gut und böse usw. erhielt nach der französischen Revolution einen gesteigert dynamisch-historischen Charakter, und Hegels Besonderheit seinen bedeutenden Zeitgenossen gegenüber beruht nicht zuletzt darauf, daß er diesen Komplex am entschiedensten und in umfassendster und tiefster Weise zum Problem machte. Er konnte sich also zwar in der eben zitierten Erstlingsschrift, die noch zur — problematischen — Dokumentation seines Bündnisses mit Schelling entstand, auf Spinoza berufen, er konnte die von diesem proklamierte Einheit von Subjektivität und Objektivität als generellen methodologischen Ausgangspunkt gebrauchen; er mußte aber schon in dieser Frühschrift zu einer Identität von Subjekt und Objekt weiterschreiten, mußte eine Sphäre betreten, in der das alte Zwielicht, das die qualitativ ontologische Heterogenität zwischen Gegenstand und Mimesis unwahrnehmbar machte, vor der grellen Beleuchtung einer neuen dynamischen Erkenntnis schwinden mußte.

Es ist hier nicht der Ort, die Entstehungsgeschichte des identischen Subjekt-Objekts und ihre innere Entwicklungsnotwendigkeit auch nur skizzenhaft darzustellen. Hier kommt es darauf an, zu zeigen, welche Folgen diese Konzeption für Hegels Ontologie hat. Es sei sogleich bemerkt: Hegel ist auch hier weitaus nüchterner und realistischer als Schelling. Während für diesen die Differenz zwischen Natur und Menschenwelt darin bestand, daß das identische Subjekt-

Esse é um dos fundamentos por que o recurso de Hegel a Espinosa teve de ser amplamente mais problemático do que foi a tese originária, em sua própria época. Essa problemática recebeu em Hegel, contudo, uma ampla intensificação que pode ser atribuída a diferentes, mas entre si conectados, motivos. O primeiro motivo é que a identidade de ordenação e enlace entre coisas e ideias na filosofia estática, delineada »*more geometrico*«, de Espinosa, torna-se muito mais carregada de discrepâncias em Hegel que na originária, na medida em que em Hegel contém um caráter dinâmico-histórico. O »*more geométrico*« cria uma penumbra ontológica — possível para o período de Espinosa — entre realidade e reflexo, antes de tudo porque o conhecimento da natureza naquela época podia enxergar as objetividades e as relações das objetividades muito mais »geometricamente« do que seria possível mais tarde. Para a física da época de Hegel, certamente não adentrara, nessa questão, nenhuma mudança decisiva, apesar de que, com o surgimento de uma química científica, com os desenvolvimentos também da esfera da biologia, etc., a imagem da natureza já se encontrava muito distante da da época de Espinosa. Ainda mais crassa é esse contraste na consideração dos fenômenos sociais. A separação clara, nítida, fundada lógica e eticamente, entre correto e incorreto, entre verdade e falso, entre bom e mal e assim por diante, recebeu, após a Revolução Francesa, um intenso caráter histórico-dinâmico, e a particularidade de Hegel ante seus mais significativos contemporâneos se baseia, não por último, em que ele fez dela, no modo o mais decisivo, o mais amplo e o mais profundo, um problema. Ele pôde, portanto, no seu primeiro escrito há pouco citado, que também é uma documentação — problemática — de sua aliança com Schelling, convocar de fato a Espinosa, pôde aplicar a unidade por este proclamada de subjetividade e objetividade como ponto de partida metodológico geral; ele teve, contudo, já nesse primeiro escrito de juventude, de avançar a uma identidade de sujeito e objeto, teve de entrar em uma esfera em que a antiga penumbra, que tornava imperceptível a ontológica heterogeneidade qualitativa entre objeto e mimese, esvanecia-se ante a ofuscante luminosidade de um novo conhecimento dinâmico.

Não é este o lugar para descrever, ainda que esquematicamente, a história do surgimento do sujeito-objeto idêntico e seu necessário desenvolvimento interno. O importante aqui é mostrar quais consequências essa concepção tem para a ontologia de Hegel. Que seja imediatamente notado: também aqui Hegel é muito mais sóbrio e realista que Schelling. Enquanto para este a diferença entre natureza e mundo dos seres humanos consiste em que o sujeito-

Objekt in jener unbewußter, in dieser bewußter Träger der Gegenständlichkeit, ihrer Beziehungen, ihrer Bewegungen etc. ist, existiert für Hegel in der Natur keinerlei wirksames subjektives Prinzip. Das ist einerseits ein bedeutender Schritt über Schelling hinaus, denn so kann — wenn auch, wie wir sehen werden, auf einer ontologisch phantasmagorischen Grundlage — die Natur in ihrer subjektfreien, jeder Subjektivität gegenüber völlig gleichgültigen Existenzweise betrachtet werden. Für die Naturerkenntnis folgt daraus, »daß wir von den natürlichen Dingen zurücktreten, sie lassen, wie sie sind, und uns nach ihnen richten«.[847] Daraus entsteht, im Gegensatz zu den romantischen Naturphilosophien, eine Auffassung über die Gesamtheit der Natur, über die Möglichkeit und Wesensart der Naturerkenntnis, die in keiner Einzelfrage der Forschung ein prinzipielles Hindernis für die objektive, desanthropomorphisierende Methode bilden könnte. (Die Beurteilung, ob und wieweit Hegel selbst dies auf dem damals möglichen Nievau durchgeführt hat, liegt außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung und außerhalb der Kompetenz des Verfassers.) Sicher ist nur, daß die Grundkonzeption eine modern-naturwissenschaftliche Behandlung ebensowenig ausschließt wie die Kantsche, freilich mit dem wichtigen ontologischen Unterschied, daß der Gegenstand der Erkenntnis bei Kant nur die Erscheinungswelt, bei Hegel das Ansichseiende selbst ist.

Vom Standpunkt der ontologisch geschaffenen Hierarchie in der Entfaltung, im Sich-Erreichen des identischen Subjekt-Objekts erhält natürlich die Natur die unterste Stelle: »Die Natur hat sich als die Idee in der Form des *Andersseins* ergeben. Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder *sich äußerlich* ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist), sondern die *Äußerlichkeit* macht die Bestimmung , aus, in welcher sie als Natur ist.«[848] »Es ist dies«, sagt Hegel in seiner »Logik«, »die Ohnmacht der Natur, die Strenge des Begriffs nicht festhalten und darstellen zu können und in diese begrifflose blinde Mannigfaltigkeit sich zu verlaufen.« Das hat für die ganze Naturauffassung Hegels sehr weittragende Folgen. Er führt dies in unmittelbarem Anschluß an das eben Zitierte sehr schroff und deutlich aus: »Die vielfachen Naturgattungen oder Arten müssen für nichts Höheres geachtet werden als die willkürlichen Einfälle des Geistes in seinen Vorstellungen. Beide zeigen wohl allenthalben Spuren und Ahnungen des Begriffs, aber stellen ihn nicht in treuem Abbild dar, weil sie die Seite seines freien Außersichseins sind; er ist die absolute Macht gerade darum, daß er seinen Unterschied frei zur Gestalt

847 {27} Enzyklopädie, § 246, Zusatz; 9., S. 16.
848 {28} Ebd., § 247; 9., S. 24.

objeto idêntico é portador, naquela inconscientemente, neste conscientemente, da objetividade, de suas relações, de seus movimentos, etc., para Hegel não existe na natureza nenhum princípio subjetivo ativo. Isto, por um lado, é um significativo passo para além de Schelling, pois então a natureza pode ser observada — mesmo se, como veremos, de uma base ontologicamente fantasmagórica — em seu modo de existência sem sujeito, completamente indiferente ante toda subjetividade. Para o conhecimento da natureza, segue-se daqui »que nós recuemos das coisas naturais, deixando-as como são e nos orientemos segundo elas«.[849] Daqui emerge, em oposição à filosofia da natureza romântica, uma visão sobre a totalidade (*Gesamtheit*) da natureza, sobre a possibilidade e o tipo de essência do conhecimento da natureza, que não pode constituir, em nenhuma questão singular da investigação, um obstáculo de princípio para o método objetivo, desantropomorfizador. (A apreciação de se e o quanto o próprio Hegel levou isto avante ao nível então possível, está fora da moldura dessa investigação e fora da competência do autor.) Seguro apenas é que a concepção fundamental não exclui um tratamento científico-natural-moderno, assim como a kantiana, contudo, com a importante diferença ontológica de que o objeto do conhecimento em Kant é apenas o mundo fenomênico, em Hegel, o próprio em-si-existente.

Do ponto de vista da hierarquia ontologicamente criada no desdobramento, no alcançar-se do sujeito-objeto idêntico, naturalmente recebe a natureza o lugar mais baixo: »A natureza mostrou-se como a ideia na forma do *ser-outro*. Visto que a ideia é assim como o negativo dela mesma ou *exterior a si*, assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante essa ideia (e ante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas a *exterioridade* constitui a determinação na qual ela está como natureza.«[850] »É esta«, diz Hegel em sua »Lógica«[851], »a impotência da natureza: não conseguir manter nem descrever o rigor do conceito e de perder-se nessa multiplicidade a-conceptual e cega«. Isso tem consequências muito amplas para toda a visão da natureza de Hegel. Imediatamente a seguir do agora citado, ele indica muito brusca e claramente: »Os múltiplos gêneros ou espécies naturais devem ser considerados como por nada superiores aos arbitrários achados do espírito em suas representações. Ambos bem mostram, por toda parte, pistas e pressentimentos do conceito, mas não o expressam em fiel imagem, porque são o lado do seu livre ser-fora-de-si; ele é a potência absoluta precisamente porque deixa livre a sua diferença na forma de uma

849 {27} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. II. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 2016, § 246, adendo, p.18.
850 {28} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. II, A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 2016, § 247, p.26.
851 {Nota da tradução} Schneider (p.206) insere aqui uma quebra de parágrafo inexistente no manuscrito (p.205), em Benseler, em Scarponi (p.190), em Ballestero (p.70) e em Coutinho (p.37).

selbständiger Verschiedenheit, äußerlicher Notwendigkeit, Zufälligkeit, Willkür, Meinung entlassen kann, welche aber für nicht mehr als die abstrakte Seite der *Nichtigkeit* genommen werden muß.«[852] Wir wollen und können hier unmöglich die Folgen dieses Ausgangspunkts der Hegelschen Naturphilosophie näher betrachten. Es ist nur wichtig, festzustellen, daß aus der spezifischen Wesensart dieser vom System aus notwendigen ontologischen Bestimmung der Natur die Unfähigkeit Hegels entspringt, die Geschichtlichkeit in der Natur wahrzunehmen und anzuerkennen. Obwohl er selbst auf dem Gebiet der Gesellschaft ein bahnbrechender Theoretiker der Historizität war, obwohl die Evolutionstheorie damals in der Luft lag und seine Zeitgenossen wie Goethe und Oken in Deutschland, Lamarck und Geoffroy de St. Hilaire in Frankreich schon Wichtiges für ihre Begründung leisteten, blieb Hegel selbst hier nicht nur blind, sondern lehnte auch das Problem als solches prinzipiell ab. Er schreibt darüber in seiner »Naturphilosophie«: »Der Gang der Evolution, die vom Unvollkommenen, Formlosen anfängt, ist, daß zuerst Feuchtes und Wassergebilde waren, aus dem Wasser Pflanzen, Polypen, Molusken, dann Fische hervorgegangen seien, dann Landtiere; aus dem Tiere sei endlich der Mensch entsprungen. Diese allmähliche Veränderung nennt man Erklären und Begreifen, und diese von der Naturphilosophie veranlaßte Vorstellung grassiert noch; aber dieser quantitative Unter schied, wenn er auch am leichtesten zu verstehen ist, so erklärt er doch nichts.«[853]

Damit sind wir bei einer der wichtigsten Widersprüchlichkeiten der Hegelschen Ontologie angelangt, deren Charakteristik, bedingt gerade durch die Stelle, die die Natur in der so entstehenden äußerst problematischen Hierarchie einnimmt, uns noch beschäftigen wird. Hier sei, wie so oft bei Hegel, auf die ontologisch gesunde und richtige Kehrseite seiner allgemeinen Naturauffassung hingewiesen, deren Ableitung und Durchführung andererseits in ein Labyrinth von unauflösbaren ontologischen Antinomien führt. Wir meinen dabei die Konsequenzen, die für den Menschen, für die menschliche Aktivität aus einer solchen Naturauffassung folgen. Epikur, den Hegel vielfach ungerecht und falsch beurteilt, hat dieses Verhalten zur Natur zuerst für die Ethik formuliert. Bedeutende Kenner Hegels haben dennoch diese Seite seiner Ontologie der Natur mit richtigem Verständnis bejaht. So erzählt Heinrich Heine in seinen »Geständnissen« über ein Gespräch mit Hegel: »Eines schönen hellgestirnten Abends standen wir beide nebeneinan der am Fenster, und ich, ein zweiundzwanzigjähriger junger Mensch, ich hatte

852 {29} Logik, V., S. 44 f.; 6., S. 282 f.
853 {30} Enzyklopädie, § 249, Zusatz; 9., S. 32 f.

diversidade independente, necessidade exterior, casualidade, arbítrio, opinião; o qual, todavia, deve ser tomado por não mais como o lado abstrato da *nadidade*«.[854] Não queremos e seria impossível, aqui, considerar mais de perto as consequências desse ponto de partida da filosofia da natureza em Hegel. É importante apenas notar que, a partir desse tipo específico de essência da natureza, brota uma determinação ontológica necessária do sistema, a incapacidade de Hegel para perceber e reconhecer a historicidade na natureza. Embora, ele próprio, fosse um teórico pioneiro da historicidade na esfera social, embora a teoria da evolução na sua época já estivesse no ar e seus contemporâneos como Goethe e Oken, na Alemanha, Lamarck e Geoffroy de St. Hilaire, na França, já concorressem de modo importante para sua fundação, Hegel aqui permanece não apenas cego, mas também recusa, por princípio, o problema enquanto tal. Sobre isso, escreve em sua »Filosofia da Natureza: »A marcha da evolução, a qual começa do imperfeito, do informe, é que primeiro houve o úmido e formação da água, de onde teriam saído plantas aquáticas, pólipos, moluscos, mais tarde peixes, depois animais terrestres; do animal brotaria, enfim, o ser humano. A essa alteração passo a passo chama-se explicar e conceituar, e essa representação (*Vorstellung*) provocada pela filosofia da natureza grassa ainda; mas essa diferença quantitativa, por mais fácil que seja entendê-la, não esclarece nada ainda.«[855]

Com isso chegamos a uma das mais importantes contraditoriedades da ontologia hegeliana, cuja característica, da qual nos ocuparemos, é determinada justamente pelo lugar que a natureza recebe na hierarquia extremamente problemática que dela emerge. Aqui será assinalado, como tão frequentemente em Hegel, o correto e saudável reverso de sua visão da natureza em geral, cuja dedução e realização conduz, por outro lado, a um labirinto de antinomias ontológicas insolúveis. Pensamos as consequências que decorrem para a atividade humana de uma tal visão da natureza. Epicuro, que muitas vezes Hegel julga injusta e falsamente, foi o primeiro a formular, para a ética, esse comportamento para com a natureza. Significativos conhecedores de Hegel, com uma sua correta compreensão, aprovaram, apesar disso, esse aspecto de sua ontologia da natureza. Heinrich Heine, em suas »Confissões«, assim narra uma conversa com Hegel: «Numa bela noite estrelada estávamos os dois, lado a lado, na janela, e eu, um jovem de 22 anos, havia

854 {29} Hegel: Wissenschaft der Logik. Vol. V p. 44s; 6. ed., p. 282s. {Nota da tradução} Schneider (p.207) inclui aqui uma quebra de parágrafo que não pôde ser encontrada no manuscrito (p.205), em Benseler, em Scarponi (p.190), nem em Ballestero (p.70) nem em Coutinho (p.38).
855 {30} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. II. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 2016, § 249, adendo, p.35.

eben gut gegessen und Kaffee getrunken, und ich sprach mit Schwärmerei von den Sternen und nannte sie den Aufenthalt der Seligen. Der Meister aber brümmelte vor sich hin: ›Die Sterne, hum! hum! die Sterne sind nur ein leuchtender Aussatz am Himmel.‹ — ›Um Gottes willen‹ — rief ich —, ›es gibt also droben kein glückliches Lokal, um dort die Tugend nach dem Tode zu belohnen?‹ Jener aber, indem er mich mit seinen bleichen Augen stier ansah, sagte schneidend: ›Sie wollen also noch ein Trinkgeld dafür haben, daß Sie Ihre kranke Mutter gepflegt und Ihren Herrn Bruder nicht vergiftet haben?‹«[856] Und Lafargue berichtet in seinen Erinnerungen an Marx: »Oft habe ich ihn den Ausspruch Hegels, des Meisters der Philosophie seiner Jugend, wiederholen hören: ›Selbst der verbrecherische Gedanke eines Bösewichts ist großartiger und erhabener als die Wunder des Himmels‹«[857] Das sind keineswegs gedankliche Zuspitzungen von Heine und Marx, sondern ein allgemeine s Zeitgefühl. Schon der junge Goethe läßt seinen Prometheus sagen: »Was haben diese Sterne droben Für ein Recht an mich, Daß sie mich begaffen?« — oder in der »Harzreise im Winter«: »Hinter ihm schlagen Die Sträuche zusammen, Das Gras steht wieder auf...«

Mit dieser ethischen Erneuerung Epikurs, die bei Hegel eine ungewollte, historisch unbewußte, aber trotzdem theoretisch durchgehaltene Tendenz war, endet in der großen Philosophie die Zwischenperiode des Pantheismus. Die große ontologische Revolution der Renaissance hat dem Wesen nach für das philosophische Denken der Welt die Herkunft des menschlichen Seins und Handelns aus einer religiösen Transzendenz vernichtet. Diese Tendenz war jedoch — von Ausnahmefällen abgesehen — das Ersetzen einer dogmatisch fixierten religiösen Weltanschauung durch eine freischwebend weltoffene, aber noch immer oft halbreligiöse. Es ergab sich daraus von selbst, daß der transzendente Gott zwar aus der Ontologie verschwand oder wenigstens bis zur völligen Ungegenständlichkeit verblaßte, jedoch — wieder von Ausnahmefällen abgesehen — von einem Deus sive natura abgelöst wurde. Wenn Schopenhauer boshaft-geistreich den Pantheismus einen höflichen Atheismus nennt, so hat er dabei die große führende Richtung darin doch nur oberflächlich charakterisiert. Das, was von Giordano Bruno über Spinoza bis Goethe als »Vergottung« der Natur erscheint, ist, weltgeschichtlich betrachtet, zwar ein Rückzugsgefecht der religiösen Weltanschauung, zugleich aber auch ein Vorhutskampf der neuen Naturbeziehung des

856 {31} Heine: Werke und Briefe, Ausg. Elster, Leipzig-Wien o. J., VI., S. 47; Ausg. H. Kaufmann, Berlin, 1961 ff., 7., S. 126.

857 {32} Paul Lafargue: Karl Marx, in: Karl Marx — Sammlung von Erinnerungen und Aufsätze, Moskau-Lenmgrad 1934, S. 129 f.; Das Recht auf Faulheit Persönliche Erinnerungen an Karl Marx, Frankfurt-Wien, 1966.

acabado de comer bem e de tomar café, comecei a falar com entusiasmo das estrelas e disse que elas eram a morada dos abençoados. O mestre, porém, resmungou para si: ›As estrelas, hum! hum!, as estrelas são apenas uma erupção brilhante no céu‹. ›Pelo amor de Deus‹ — retruquei —, ›não há, lá em cima, nenhum local feliz para premiar nossa virtude após a morte?‹ Ele, contudo, enquanto me mirava fixamente com seus olhos pálidos, disse incisivo: ›Quer você, portanto, ter uma gorjeta por ter cuidado de sua mãe doente e não ter envenenado seu irmão?‹«[858] E Lafargue relata, em suas reminiscências de Marx: «Com frequência escutei-o repetir o dito de Hegel, mestre de filosofia da sua juventude: ›Até mesmo o pensamento criminoso de um vilão é mais grandioso e sublime do que as maravilhas do céu.‹«[859] Isto de maneira alguma são exageros intelectuais de Heine e Marx, mas um sentimento geral da época. Já o jovem Goethe permite que seu Prometeu diga: »Que direito têm as estrelas de fitar olhos em mim lá do alto?«. Ou, como ele diz em »Viagem ao Harz no Inverno«: »Depois de ele passar, fecham-se os arbustos, a grama volta ao normal (...).«

Com essa renovação ética de Epicuro, o que era, em Hegel, uma tendência involuntária, inconsciente historicamente, contudo, apesar disso, teoricamente perseverante, encerra na grande filosofia o período intermediário do panteísmo. A grande revolução ontológica do Renascimento aniquilou, para a essência do pensamento filosófico do mundo, a origem do ser e da atividade humanos a partir de uma transcendência religiosa. Essa tendência, contudo — a prescindir das exceções — era a de substituir uma concepção de mundo religiosa dogmaticamente fixa por uma flexivelmente aberta ao mundo, contudo ainda muito frequentemente semirreligiosa. O que resultou, por si próprio, que o Deus transcendente desapareceu da ontologia ou, ao menos, esvaneceu-se até a completa não-objetividade, todavia — novamente, a prescindir das exceções — para vir substituído por um *Deus sive natura*. Quando Schopenhauer, maliciosa-espirituosamente denomina o panteísmo de um ateísmo refinado, caracteriza apenas superficialmente a grande linha de pensamento que a ele conduz. A qual, de Giordano Bruno, passando por Espinosa, até Goethe, aparece como »divinização« da natureza é, considerada histórico-mundialmente tanto uma ação de retaguarda da concepção de mundo religiosa mas, também, ao mesmo tempo uma luta de vanguarda da nova relação com a natureza

858 {31} Heine: Werke und Briefe. Edição Elster, Leipzig - Viena o. J., Vol. VI, p. 47. Edição, Kaufmann, Berlim, 1961s, 7, p. 126. {Nota da tradução} Schneider (p.208) realiza aqui uma quebra de parágrafo que não existe em Benseler, no manuscrito (p.207), em Ballestero (p.72), em Scarponi (p.191) e nem Coutinho (p.39).

859 {32} Lafargue: Karl Marx. In Karl Marx - Sammlung von Erinnerungen und Aufsätze (Moscou - Leningrado, 1934), p.129-30. Lafargue: Das Recht auf Faulheit Persönliche Erinnerungen an Karl Marx. Frankfurt a.M, Frankfurt-Viena, 1966.

Menschen. Es ist, trotz des Übergangscharakters, ja gerade deswegen, aus einer genuinen, historisch fundierten Weltansicht entsprossen. Verkürzt und vereinfacht könnte man sagen: Das, was die untereinander so verschiedenen Pantheismen vereint, ist die bedingungslose und freudige Anerkennung der seit Kopernikus und Galilei entstandenen neuen Beziehung zur Natur mit einer weltanschaulichen Ablehnung, daraus irgendwelche Pascalsche Konsequenzen der Verlassenheit des Menchen im fremd-unendlichen Weltall zu ziehen. Es ist aber viel mehr als eine bloße Ablehnung der vom neuen Naturbild ausgelösten weltanschaulichen Panik, es ist der große Versuch, im menschenfremden Kosmos eine menschliche Heimat zu entdecken, den Humanismus mit dieser menschenfremden Beschaffenheit der Naturwelt zu versöhnen. (Auch hier ist der Goethesche Prometheus ein wichtiger Markstein.) Natürlich ist es in diesem Zusammenhang unmöglich, die Entwicklung dieser Tendenz auch nur anzudeuten. Es mußte aber deutlich über sie gesprochen werden, weil gegen Hegel oft der Vorwurf des Pantheismus erhoben wurde, gegen den er sich immer leidenschaftlich gewehrt hat. Wir glauben: mit Recht. Im Sinne Goethes und auch des jungen Schellings ist Hegel nie Pantheist gewesen. Seine Naturkonzeption von der Idee in ihrem Anderssein, d. h. von einer dem Subjekt ontologisch entfremdeten Natur schließt jeden Pantheismus aus und stellt die Naturphilosophie Hegels, in dieser Hinsicht, auf die Seite eines epikureischen Materialismus. Freilich nur als Gegensatz zum Pantheismus. Auf die unmittelbaren Folgen seiner Naturanschauung haben wir soeben hingewiesen und wir werden später sehen, was für unauflösbare Antinomien diese für seine Stellungnahme zur Religion enthält.

Wir haben soeben die Hegelsche Naturauffassung als »entfremdete« Natur bezeichnet und mit diesem Ausdruck bereits ihren Unterschied von den menschlichen Gesichtspunkten fremden, ihnen gegenüber gleichgültigen Naturbild der neuen Wissenschaft und des philosophischen Materialismus hervorgehoben. (Daß die größten Pantheisten einer solchen Anschauung zuneigen, ändert ebensowenig an unseren früheren Darlegungen wie daran, daß die Hegelsche Konzeption in mancher Hinsicht zu ähnlichen Folgerungen führt.) Der Unterschied von Fremdsein und Entfremdetsein ist rein ontologisch gemeint. Er entstand aus der dynamisch-dialektischen Konkretisierung des identischen Subjekt-Objekts in einem Prozeß, in welchem die Substanz sich in Subjekt verwandeln soll. Hegel betrachtet als das Wesen seines Systems, daß das »Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken« ist. Die lebendige Substanz ist das Sein, »welches in Wahrheit *Subjekt*« ist, aber »nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist... Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als

dos seres humanos. Em que pese seu caráter de transição, antes, precisamente por isso, brotou dela uma genuína, historicamente fundada, visão de mundo. Abreviando e simplificando, poder-se-ia dizer: o que unifica os entre si tão diferentes panteísmos é o reconhecimento incondicional e entusiástico da nova relação com a natureza, que emerge desde Copérnico e Galileu, com uma recusa, em termos de concepção de mundo, de enxergar nela qualquer consequência pascalina da solidão do ser humano em um universo infinito-estranho. É, todavia, muito mais que a mera recusa de um pânico em termos de concepção de mundo desencadeado pela nova imagem da natureza; é a grande tentativa de descobrir uma morada humana em um cosmos estranho aos seres humanos, do humanismo se reconciliar com essa qualidade humanamente estranha do mundo natural. (O Prometeu de Goethe é, aqui também, um marco importante.) Naturalmente, nesta conexão é impossível sequer indicar o desenvolvimento dessa tendência. Deve-se, contudo, falar dela claramente porque contra Hegel, com frequência, foi levantada a acusação de panteísmo, contra a qual ele se defendeu apaixonadamente. Acreditamos: com razão. No sentido de Goethe e, também, do jovem Schelling, Hegel jamais foi panteísta. Sua concepção de natureza como da ideia no seu ser-outro, *i.e.*, de uma natureza ontologicamente alienada do sujeito, exclui todo panteísmo e coloca a filosofia da natureza de Hegel, neste sentido, ao lado de um materialismo epicuriano. Contudo, apenas em oposição ao panteísmo. Indicamos, há pouco, as consequências imediatas de sua concepção de natureza e veremos novamente a seguir quais antinomias insolúveis contém para sua tomada de posição acerca da religião.

Descrevemos há pouco a visão de natureza de Hegel como a natureza »alienada« e, com esta expressão, já enfatizamos sua diferença da imagem da natureza estranha do ponto de vista humano e, ante este, indiferente, da nova ciência e do materialismo filosófico. (Que os grandes panteístas se inclinem por uma tal concepção, nada altera na nossa exposição anterior, bem como que a concepção hegeliana, em muitos sentidos, conduz a consequências similares.) A diferença entre ser-estranho e ser-alienado é puramente pensada ontologicamente. Ela emerge da concretização dialético-dinâmica do sujeito-objeto idêntico em um processo no qual a substância deve se converter em sujeito. Hegel descreve como a essência de seu sistema que »a verdade« é »apreendida e expressa não como *substância*, mas precisamente como *sujeito*«. A substância viva é o ser, »que, em verdade,« é »o *sujeito*«, contudo »só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. (...) é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como

seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist«.[860] Diese Rückverwandlung der Substanz ins Subjekt wäre ein mystisches Wunder, wenn Hegel sie wirklich und folgerichtig ontologisch durchgeführt hätte. Dazu ist aber Hegel stets viel zu nüchtern und realistisch gewesen. Wenn er in der »Phänomenologie« über die Rücknahme der Substanz ins Subjekt spricht, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß er die vollendete (die absolute) Erkenntnis der Substanz durch das Subjekt meint, etwas, das sich — rein ontologisch — mit der abstrakt verkündeten Theorie nicht deckt. Hegel sagt: »Zuerst gehören dem *Selbst*bewußtsein daher von der Substanz nur die *abstrakten Momente* an; aber indem diese als die reinen Bewegungen sich selbst weiter treiben, bereichert es sich, bis es die ganze Substanz dem Bewußtsein entrissen, den ganzen Bau ihrer Wesenheiten in sich gesogen, und... sie aus sich erzeugt und damit für das Bewußtsein zugleich wiederhergestellt hat.«[861] Und die Entäußerung selbst, die hier wiederhergestellt wird, ist, aus der Nähe und konkret betrachtet, ebenfalls kein bloß mystisch ontologischer Akt, sondern ebenfalls ein Problem innerhalb der Erkenntnis; es ist, sagt Hegel, »die Entäußerung des Selbstbewußtseins..., welche die Dingheit setzt«.[862] Jedoch wäre es, trotz dieses erkenntnistheoretischen Vorbehalts in wichtigen konkreten Einzelfällen, falsch, zu meinen, der ontologische Grundgedanke Hegels existiere bloß in dieser rationalisierenden Einschränkung. Nein, seine ganze Gegenständlichkeitstheorie verliert nie diese ontologische Basis, weshalb auch die Kritik des jungen Marx in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« das Zentrum dieser logisierenden Ontologie trifft: »Es gilt daher den *Gegenstand des Bewußtseins* zu überwinden. Die *Gegenständlichkeit* als solche gilt für ein *entfremdetes*, dein *menschlichen Wesen*, dem Selbstbewußtsein nicht entsprechendes Verhältnis des Menchen. Die *Wiederaneignung* des als fremd, unter der Bestimmung der *Entfremdung* erzeugten gegenständlichen Wesens des Menchen hat also nicht nur die Bedeutung, die Entfremdung, sondern die *Gegenständlichkeit* aufzuheben, d. h. also der Mensch gilt als ein *nicht-gegenständliches*, *spiritualisiertes Wesen*.«[863] Aber selbst innerhalb der Möglichkeiten, die Hegel für die Rücknahme, die Überwindung der Entfremdung angibt, bleibt die Natur unaufhebbar entfremdet und darum haftet an allen ihren früher hervorgehobenen ontologischen Bestimmungen der fatale Beigeschmack eines extremüberspannten Spiritualismus.

860 {33} Phänomenologie, II., S. 14 f.; 3., S. 23.
861 {34} Ebd., II, S. 604; 3., S. 584.
862 {35} Ebd., f., S. 594; 3., S. 575.
863 {36} Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEGA, 1, 3., S. 157; MEW Ergänzungsband I, S. 575.

sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim.«[864] Essa reconversão da substância em sujeito seria um milagre místico se Hegel ontologicamente a houvesse levado a cabo real e consistentemente. Hegel, contudo, sempre foi por demais sensato e realista para tanto. Quando, na »Fenomenologia«, fala do retomar da substância no sujeito, não pode existir nenhuma dúvida de que ele pensa no conhecimento pleno (absoluto) da substância através do sujeito, ou seja, que — puramente ontologicamente — não coincide com a teoria abstratamente proclamada. Hegel diz: »Portanto de início, da substância, só pertencem à consciência-*de-si* os *momentos abstratos*; porém, enquanto esses momentos, como movimentos puros, impelem para diante a si mesmos, a consciência-de-si se enriquece até extrair da consciência a substância toda, a estrutura completa de suas essencialidades. (...) ela engendrou de si esses momentos, e por isso, ao mesmo tempo, restaurou-os para consciência«.[865] E a própria exteriorização, aqui reconstituída, se observada de perto e concretamente, não é, da mesma maneira, um mero ato místico ontológico, mas um problema no interior do conhecimento; é, diz Hegel, »a exteriorização da consciência-de-si que põe a coisidade.«[866] Contudo, em que pese essa reserva gnosiológica em importantes casos concretos singulares, seria falso pensar que a ideia ontológica fundamental de Hegel existe apenas nessa redução racionalizadora. Não, toda a sua teoria da objetividade jamais perde essa base ontológica, e é por isso que a crítica do jovem Marx nos »Manuscritos econômico-filosóficos« atinge o centro dessa ontologia logicizante: »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. Portanto, a *reapropriação* da essência objetiva do homem gerada como alienada, sob a determinação da *alienação*, tem o significado não apenas de suprimir a alienação, mas também a *objetividade*, *i.e.*, portanto o homem passa por um ser *não objetivo*, *espiritualista*.«[867] Todavia, mesmo no interior da possibilidade que Hegel indica para a retirada, a ultrapassagem, da alienação, permanece a natureza inexoravelmente alienada e, por isso, em todas as suas determinações ontológicas anteriormente sublinhadas, é responsável pelo sabor fatal de um espiritualismo hipostasiado-extremo.

864 {33} Hegel: Fenomenologia do espírito, Parte I, Vozes, Petrópolis, 1992, p.29-30. {Nota da tradução} Schneider (p.211) inseriu neste ponto uma quebra de parágrafo que não encontramos no manuscrito (p.209), em Benseler, em Coutinho (p.41), em Scarponi (p.193) nem em Ballestero (p.73)
865 {34} Hegel: Fenomenologia do espírito, Parte I, Vozes, Petrópolis, 1992, p.538. {Nota da tradução} Neste ponto do parágrafo Schneider (p.211 inseriu uma segunda quebra de parágrafo, não encontrada nos manuscritos (p.209), em Ballestero (p.74), em Coutinho (p.42), em Benseler, nem em Scarponi (p.194).
866 {35} Hegel: Fenomenologia do espírito, Parte II. Vozes, Petrópolis, 1992, p 207.
867 {36} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.371. {Nota da tradução} Neste ponto do parágrafo Schneider(p.211 inseriu uma terceira quebra de parágrafo, não encontrada nos manuscritos (p.209), em Ballestero (p.74), em Coutinho (p.42), em Benseler, nem em Scarponi (p.194).

Schon diese Analysen zeigen, daß die Hegelsche Ontologie bezüglich des identischen Subjekt-Objekts, der Verwandlung der Substanz ins Subjekt eine ausgesprochen logische Fundierung hat. Wir haben bereits darüber gesprochen, daß Hegel mit dieser Tendenz einer auf Logik gegründeten Ontologie, einer Ontologie, die ihren angemessensten Ausdruck nur in logischen Kategorien, in logischen Beziehungen finden kann, innerhalb der Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie allein steht. Das hat einerseits zur Folge, daß Hegel der einzige ist, der im Zusammenhang mit der neuen Weltkenntnis die Fundamente einer neuen, der dialektischen Logik niederlegt, andererseits, daß er, indem seine neue Ontologie in dieser neuen Logik zum Ausdruck kommt, sowohl die logischen Kategorien durch ontologische Inhalte überlastet, in ihre Beziehungen ontologische Verhältnisse in unzulässiger Weise einbaut, wie zugleich die wichtigsten neuen ontologischen Erkenntnisse durch ihr Einzwängen in logische Formen vielfach entstellt. Hier haben wir uns vor allem mit den so entstandenen Antinomien auf dem Gebiet der Ontologie auseinanderzusetzen; mit den wesentlichsten und zukunftsschwangersten ontologischen Entdeckungen Hegels und mit ihren erkenntnismäßigen Folgen werden wir uns im zweiten Teil dieses Kapitels beschäftigen. Diese Antinomien entspringen vorerst aus der Besonderheit der Hegelschen Logik. Sie will einerseits — auf der höheren Stufe des Dialektischen — die Eigenart einer jeden Logik in sich aufbewahren, d. h. die äußerst verallgemeinerten Zusammenhänge der Wirklichkeit im Medium des reinen Gedankens ausdrücken. Andererseits aber, im Gegensatz zu jeder traditionellen Logik, für die es selbstverständlich war, die Gegenständlichkeitsformen der Wirklichkeit, ihre Zusammenhänge etc. als schlechthin gegeben anzuerkennen, um aus ihnen die spezifisch logischen Formen herauszuarbeiten, muß die Hegelsche Logik, da sie zugleich Ontologie (und Erkenntnistheorie) sein soll, sich den Anschein geben, als würde sie die Gegenstände etc. nicht einfach hinnehmen und bloß logisch bearbeiten, sondern zumindest mit ihnen koexistent sein: Die Gegenstände sollen in der Logik nicht bloß eine für diese spezifische Anordnung erhalten, ihr wirkliches Wesen soll vielmehr gerade durch ihren hier vollzogenen Einbau erst real entstehen. Schon das hat zur Folge, daß die Hegelsche Logik, neben ihrem echten Reichtum an Kategorien, auch Gegenstände der Wirklichkeit und der Zusammenhänge als logische Gegenständlichkeiten und Zusammenhänge behandelt, an welchen das Logische höchstens ein Moment ihrer vielseitigen wesentlichen und inhaltlichen Beschaffenheit sein kann. Man denke etwa an Attraktion und Repulsion als Momente des Fürsichseins, wobei freilich wiederum feststeht, daß selbst hier unter anderen auch echt logische Verhältnisse zur Sprache kommen. Vielleicht noch auffälliger ist ein Fall scheinbar von der entgegengesetz-

Já essas análises mostram que a ontologia hegeliana, no que diz respeito ao sujeito-objeto idêntico, à conversão da substância em sujeito, possui uma fundação pronunciadamente lógica. Sobre isso já dissemos que Hegel, com essa tendência a uma ontologia fundada na lógica, uma ontologia que encontra sua expressão apropriada apenas nas categorias lógicas, permanece único no interior do desenvolvimento da filosofia clássica alemã. Isto tem, por um lado, por consequência que Hegel é o único, em conexão com o novo conhecimento do mundo, a assentar o fundamento de uma lógica nova, dialética; por outo lado, que ele, na medida em que sua nova ontologia expressa-se nessa nova lógica, tanto sobrecarrega as categorias lógicas com conteúdo ontológico, em suas relações são incorporadas de modo inadmissível relações ontológicas, quanto, ao mesmo tempo, em muitos casos deforma os novos, mais importantes, conhecimentos ontológicos pelo seu constrangimento a formas lógicas. Aqui trataremos, sobretudo, com as antinomias separadas que assim emergem na esfera da ontologia; com o mais essencial e mais portador do futuro das descobertas ontológicas de Hegel e, com suas consequências gnosiológicas, ocuparemo-nos na segunda parte deste capítulo[868]. Essas antinomias brotam, antes de tudo, da particularidade da lógica de Hegel. Ao mesmo tempo ele quer — do patamar mais elevado do dialético — preservar a peculiaridade de toda lógica em si, *i.e.*, expressar a mais extremada generalização das conexões da realidade no *medium* do puro pensamento. Por outro lado, contudo, em oposição a toda lógica tradicional, para a qual era evidente reconhecer como absolutamente dadas as formas de objetividade da realidade, suas conexões, etc., e a partir delas, elaborar as formas lógicas específicas, a lógica hegeliana tem de ser, ao mesmo tempo, ontologia (e gnosiologia), deve dar a aparência como se fosse ela os objetos, etc., não simplesmente aceitar e meramente elaborar logicamente, mas de ser ao menos coexistente com eles: os objetos devem na lógica não apenas receber sua ordenação específica, antes, sua essência real deve realmente apenas emergir justamente com a sua completa inserção nela. Já isto tem por consequência que a lógica hegeliana, ao lado de sua autêntica riqueza de categorias, trate portanto os objetos da realidade e suas conexões como objetividades e conexões lógicas, nas quais as lógicas podem ser, no máximo, um momento da sua multifacetada, essencial e conteudisticamente, qualidade. Pense-se, por exemplo, na atração e repulsão como momentos do ser-para-si, em que, contudo, novamente se constata que, mesmo aqui, pode-se falar também de outras relações autenticamente lógicas. Talvez ainda mais conspícuo é um caso aparentemente do lado

868 {Nota da tradução} Schneider seguiu neste ponto a Coutinho (p.43), inserindo uma quebra de parágrafo, não encontrada nos manuscritos (p.210), em Ballestero (p.75), em Benseler, nem em Scarponi (p.194).

ten Seite. Bei der Behandlung der Kategorie des Daseins sagt Hegel: »Etymologisch genommen: Sein an einem bestimmten Orte; aber die Raum-Vorstellung gehört nicht hierher.«[869] Das hätte jeder Kantianer oder Phänomenologe sagen können, der die Logik von allen psychologischen Bestandteilen reinigen wollte. Hier handelt es sich aber nicht um die Raumvorstellung, sondern um die Frage, ob das hic et nunc zur wesentlichen Gegenständlichkeitsform des Daseins gehört. Eine formale Logik kann das verneinen, aber die Orientierung auf reale ontologische Gegenständlichkeit nicht; denn ontologisch gibt es kein Dasein ohne hic et nunc. Das weiß Hegel natürlich sehr genau, aber die Ontologie des identischen Subjekt-Objekts, in welcher Raum und Zeit erst nach der Vollendung der Logik, in der Naturphilosophie in Erscheinung treten, verbietet ihm, dies zuzugeben. So stehen in sehr vielen, ontologisch höchst wichtigen Fragen die beiden Ontologien Hegels einander gegenseitig hemmend und schädigend gegenüber.

Diese Zwiespältigkeit der Methode erhält eine weitere Steigerung dadurch, daß die Hegelsche Logik zugleich eine Erkenntnistheorie ist. Allerdings nicht im Sinne Kants und vor allem nicht in dem seiner Nachfolge. Die logisch-ontologische Grundlage des identischen Subjekt-Objekts schließt den »kritischen« Dualismus einer solchen Erkenntnistheorie aus. Es handelt sich auch nicht — wenigstens nicht in bewußt beabsichtigter Weise — um eine Erkenntnistheorie der Mimesis, mit der Aufgabe, die Übereinstimmung des Gespiegelten mit der an sich seienden Wirklichkeit festzustellen. Der Rückschlag nach der Auflösung des Hegelianismus pflegte hier oft von einem Dogmatismus Hegels zu sprechen. Wir glauben: zu Unrecht. Die Annahme der Erkennbarkeit des Ansichseienden bedeutet keineswegs einen unkritischen Dogmatismus. Hegel geht stets von der intensiven Unendlichkeit jedes Ansichseienden aus und ist sich über den bloß annähernden Charakter eines jeden Erkenntnisakts völlig im klaren, ja es ist gerade sein Verdienst, die Annäherung in den Mittelpunkt der dialektischen Erkenntnistheorie gestellt zu haben. Schon dadurch tritt in die Erkenntnistheorie ein radikal neues und äußerst fruchtbares Motiv ein, das sich freilich erst in der bewußt mimetischen Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus vollständig ausleben kann. Aber die Dialektik selbst, die Lenin als Erkenntnistheorie Hegels charakterisiert[870], kann gerade dort, wo sie in richtiger Abhängigkeit von einer wirklichkeitstreuen Ontologie steht, die Erkenntnistheorie in sehr wesentlichen Punkten auf umwälzend wichtige und richtige Zusammenhänge einstellen; ich verweise, später Auszuführendes vorwegnehmend, auf die dialektische Beziehung

869 {37} Logik, III., S. 107; 5, S. 116.
870 {38} Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, Wien-Berlin 1932, S. 288.

oposto. Tratando da categoria da existência diz Hegel: »tomado etimologicamente: ser em um certo lugar; mas a representação do espaço não pertence ao que está tratado.«[871] Isso poderia ser dito por qualquer kantiano ou fenomenólogo que desejasse purificar a lógica de todo componente psicológico. Trata-se aqui, todavia, não da representação (*Vorstellung*) do espaço, mas da questão de se o *hic et nunc* pertence essencialmente às formas de objetividade da existência. Uma lógica formal pode a isto negar; não, todavia, a orientação a uma objetividade ontologicamente real; pois ontologicamente não há nenhuma existência sem *hic et nunc*. Isto, naturalmente, Hegel sabe muito precisamente; contudo, a ontologia do sujeito-objeto idêntico, em que espaço e tempo apenas entram na completação da lógica, ao adentar na filosofia da natureza o proíbe de o admitir. Como aqui, em muitas questões ontologicamente da mais elevada importância as duas ontologias de Hegel mutuamente se obstaculizam e reciprocamente se prejudicam.

Essa dicotomia[872] do método recebe uma mais ampla intensificação, já que a lógica hegeliana é, ao mesmo tempo, uma gnosiologia. Contudo, não no sentido de Kant e, sobretudo, não em sua sequência[873]. A base ontológico-lógica do sujeito-objeto idêntico exclui o dualismo »crítico« de uma tal gnosiologia. Também não se trata — ao menos não de modo conscientemente almejado — de uma gnosiologia da mimese, com a tarefa de estabelecer a correspondência do refletido com a realidade em si existente. O retrocesso após a dissolução do hegelianismo costuma, aqui, com frequência falar de um dogmatismo de Hegel. Cremos: com razão. A admissão da cognoscibilidade do em-si-existente de maneira alguma significa um dogmatismo acrítico. Hegel sempre parte da infinitude intensiva de todo em-si-existente e tem clareza do mero caráter aproximado de todo ato de conhecimento, é precisamente seu mérito ter colocado no centro da teoria dialética do conhecimento a aproximação. Já com isso adentra à gnosiologia um motivo radicalmente novo e extremamente frutífero, que, contudo, apenas na gnosiologia conscientemente mimética do materialismo dialético pode aplicar-se plenamente. Mas a própria dialética, que Lenin caracteriza[874] como a gnosiologia de Hegel, pode, justamente onde está em correta dependência de uma ontologia fiel à realidade, colocar a gnosiologia em muitos pontos essenciais em uma importante e correta subvertedora conexão; refiro-me — antecipando o que explicaremos posteriormente — à relação dialética de

871 {37} Hegel: Ciência da Lógica, 1. A doutrina do ser, Vozes, Petrópolis, 2016, p.114.
872 {Nota da tradução} Zwiespältigkeit é de difícil tradução exata. Zwiespalt corresponde a conflito, dilema, dicotomia. Scarponi preferiu (p.196) »discordanza«; Coutinho (p.44), traduziu por »discordância«, Ballestero preferiu "escisión" (p.76) e Schneider traduziu por "ambivalência" (p.213).
873 {Nota da tradução} A edição de Benseler é fiel ao manuscrito (p.212), onde lemos »Nachfolge«, literalmente »sucessão«. O verbo »nachfolgen« corresponde »a seguir a algo«. Scarponi (p.196), contudo, interpretou como se fosse »Nachfolger«, isto é, »seguidor, aquele que segue« e traduziu por »sequaci«. No que foi seguido por Coutinho (p.213): »seguidores«, por Ballestero (p.76) »sucessores« e por Schneider (p.213) »seguidores.«
874 {38} Lenin: Cadernos sobre a dialética de Hegel. Editora UFRJ, 2011, p. 159.

von Verstand und Vernunft, wo es Hegel gelang, althergebrachte falsche Antinomien von überspanntem Rationalismus und aus ihm oppositionell falsch entwickeltem Irrationalismus gewissermaßen mit einem Schlag in Ordnung zu bringen.

Trotz dieser Wichtigkeit des Hineinspielens erkenntnistheoretischer Gesichtspunkte in Hegels ontologische Logik entstehen die entscheidenden Antinomien doch daraus, daß ontologische Tatbestände durch ihr Eingezwängtwerden in logische Formbestände wesentlich entstellt werden. Ich kann hier nur zwei, freilich im höchsten Sinne ausschlaggebende Fälle behandeln; eine wirklich umfassende Enthüllung der hier entstehenden Problematik würde eine umfassen de kritische Darstellung der ganzen Logik Hegels erfordern. Die erste dieser Fragen betrifft die Rolle der Negation in der dynamischen Ausführung der Dialektik. Wie für die ganze neuere Logik, ist auch für die Hegels die Bestimmung Spinozas »omnis determinatio est negatio« von ausschlaggebender Bedeutung, ja gerade bei ihm sind Negation und Negation der Negation grundlegende Motoren der dialektischen Bewegung der Begriffe. Das ist logisch wie erkenntnistheoretisch vollkommen berechtigt, es fragt sich nur, ob diese Universalität auch für die Ontologie gilt. Hegel selbst ist sich über die Schwierigkeiten, die hier entstehen, weitgehend im klaren. Gleich am Anfang seiner berühmten Ableitung des Werdens aus der Dialektik von Sein und Nichts betont er, daß das hier vorkommende Nichts keineswegs »das Nichts von irgend Etwas, ein bestimmtes Nichts« ist, sondern »das Nichts in seiner unbestimmten Einfachheit«. Es zeigt sich jedoch auch für ihn selbst sogleich, daß, wenn das Nichts einfach Nichts bliebe, niemals (auch logisch) ein Werden abgeleitet werden könnte; das Nichts muß vielmehr »in sein Anderes, in das Sein« übergehen.[875]

Damit ist aber nicht nur der in seiner Paradoxie faszinierende »Anfang« aufgegeben, sondern Hegel verrät — ungewollt und unbewußt —, daß das Nichts ontologisch nie im eigentlichen, wörtlichen Sinn genommen werden kann, sondern in jedem konkreten Fall dahin abgeschwächt werden muß, daß das Sein nur als »Nichtsein des Andersseins« verstanden wird.[876] Damit ist aber der eigentlichen Dialektik von Sein und Nichtsein, der dynamischen Rolle der Negation in der Ontologie die Spitze abgebrochen. Hegel drückt die — echt ontologischen — Kategorien Anderssein und Sein für Anderes in logischer Sprache aus, indem er in diesen eine Negation des Ansichseins zu bestimmen vorgibt. In Wirklichkeit ist aber weder das Anderssein noch das Sein für Anderes ontologisch eine Negation des Ansichseins. Es ist nichts anderes als eine qualitative Relation

875 {39} Logik, III. S. 74 f.; 5., S. 84 f.
876 {40} Ebd., III., S.119; 5., S. 128.

entendimento e razão, na qual Hegel tem sucesso em pôr ordem, por assim dizer, de um só golpe, às tradicionais, falsas, antinomias entre o racionalismo exacerbado e um irracionalismo falsamente desenvolvido em oposição a ele.

Apesar dessa importância que desempenham os pontos de vista gnosiológicos na lógica ontológica de Hegel, as antinomias decisivas brotam de que o estado de fato ontológico é essencialmente desfigurado ao ser encaixado nas formas lógicas existentes. Podemos aqui apenas tratar de dois casos, ainda que decisivos no sentido mais elevado; um desvelamento realmente compreensivo da problemática que daqui emerge requereria uma exposição crítica abrangente da lógica de Hegel como um todo. A primeira dessas questões concerne ao papel da negação na implementação dinâmica da dialética. Tal como para todas as lógicas modernas, também para a de Hegel a determinação de Espinosa »*omnis determinatio est negatio*« é de importância decisiva, pois já para ele a negação e a negação da negação são, precisamente, o motor fundamental do movimento dialético do conceito. Isto é justificado tanto lógica quanto gnosiologicamente, pergunta-se apenas se essa universalidade também vale para a ontologia. O próprio Hegel tem ampla clareza acerca das dificuldades que se elevam daqui. Justamente no início de sua famosa dedução do devir a partir da dialética de ser e nada sublinha que o nada aqui encontrado não é, de maneira alguma, »o nada de um certo algo, um nada determinado«, mas sim »o nada em sua simplicidade indeterminada«. Contudo, ele próprio enxerga imediatamente que se o nada permanece simplesmente nada, jamais (mesmo logicamente) um devir poderia ser deduzido; antes, o nada tem de converter-se »em seu outro, no ser.«[877]

Com isso, contudo, não apenas é abandonado o paradoxalmente fascinante »começo«, mas também Hegel revela — sem querer e inconscientemente — que o nada, ontologicamente, não pode ser tomado nem em um sentido real, nem em sentido literal; ao contrário, em cada caso concreto, tem de ser atenuado até ser compreendido apenas como o »não-ser do ser-outro« do ser.[878] Com isto, contudo, a própria dialética de ser e nada, o ápice do papel dinâmico da negação na ontologia, é demolido. Hegel expressa as categorias — autenticamente ontológicas — ser-outro e ser para outro em linguagem lógica, pretendendo determinar com isto uma negação do ser-em-si. Em realidade, todavia, nem o ser-outro nem o ser para outro é uma negação do ser-em-si. Não é outra coisa que uma relação qualitativa

877 {39} Hegel: Ciência da Lógica, 1. A doutrina do ser, Vozes, Petrópolis, 2016, p.86.
878 {40} Hegel: Ciência da Lógica, 1. A doutrina do ser, Vozes, Petrópolis, 2016, p.124.

zwischen — sehr abstrahierten — Seinsbegriffen, wobei in der Relation selbst, ontologisch, kein Element der Negation enthalten ist. Es ist natürlich möglich, wenn man einen Tatbestand der Wirklichkeit in die Sprache der Logik oder der Erkenntnistheorie übersetzt [Naheliegend, es ist natürlich möglich, wenn man einen Tatsache der Wirklichkeit in die Sprache der Logik oder der Erkenntnistheorie übersetzt,][879] die hier sichtbar werdenden — ontologisch durchaus positiven — Differenzen in der Form der Negation auszudrücken, wozu freilich noch zu bemerken ist, daß die Negation die Unterscheidung nur in einer äußerst unvollständigen und unbestimmten Weise auszudrücken fähig ist, weshalb bei der konkreten dialektischen Ableitung das Moment der Negation stets von der positiven Seite — per nefas — ergänzt werden muß. So sagt Hegel über seine eigene berühmte dialektische Ableitung des Werdens aus der Negation des Seins durch das Nichts: »Es ist noch Nichts, und es soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten.«[880]

Engels illustriert diesen Tatbestand in seiner klaren und populären Weise. Er will Dühring jene Hegelsche Negation klarmachen, die vollzogen wird, wenn z. B. eine aus dem Gerstenkorn entstehende Pflanze ihr früheres Dasein als Gerstenkorn »negiert«: »Nehmen wir ein Gerstenkorn. Billionen solcher Gerstenkörner werden vermahlen, verkocht und verbraut, und dann verzehrt. Aber findet solch ein Gerstenkorn die für es normalen Bedingungen vor, fällt es auf günstigen Boden, so geht unter dem Einfluß der Wärme und der Feuchtigkeit eine eigne Veränderung mit ihm vor, es keimt; das Korn vergeht als solches, wird negiert, an seine Stelle tritt die aus ihm entstandne Pflanze, die Negation des Korns.«.[881] In der Wirklichkeit wird also das Gerstenkorn in unzähligen Fällen vernichtet; dies ist der berechtigte ontologische Ausdruck für den logisch bestimmten, ontologisch aber wenig sinnvollen Terminus »negieren«. Nur in einem bestimmten konkreten Fall entsteht aus dem Gerstenkorn sein biologisch normales Anderssein, die Pflanze. Man geht aber einerseits an den konkret ausschlaggebenden Bestimmungen dieses Andersseins abstraktiv vorbei, wenn man sie als »Negation« des Kornes betrachtet, andererseits wird dieser real-dialektische Prozeß dadurch verdunkelt, daß man ihn durch die »Negation« mit Fällen formell zusammenbringt, die mit diesem Prozeß sachlich nichts zu tun haben. Für Engels entsteht also die Aufgabe, die ontologisch dialektische Negation von den unzähligen bloß logisch-formellen Negationen zu trennen; dabei wird offenkundig, daß es für diese Absonderung keinerlei formellen, logischen oder erkenntnistheoretischen Kriterien geben kann, sondern man muß immer an den konkret realen Prozeß selbst, also an die konkrete Wirklichkeit

879 {Nota da tradução} Talvez tenhamos aqui uma edição do texto original por Benseler. No manuscrito (p.213) lê-se »Naheliegend, es ist, wenn man einen Tatsache der Wirklichkeit in die Sprache der Logik oder der Erkenntnistheorie übersetzt...« (É óbvio que, ao se traduzir um fato da realidade na linguagem da lógica ou da gnosiologia...). O aparentemente introduzido por Benseler, sublinhado, lê-se »Es ist natürlich möglich, wenn man einen Tatbestand der Wirklichkeit in die Sprache der Logik oder der Erkenntnistheorie übersetzt... (É naturalmente possível, quando se traduz um estado de fato da realidade em linguagem da lógica ou da gnosiologia...). No manuscrito, »natürlich« está riscado por um lápis (pelo próprio Lukács?) e, com o mesmo lápis, a indicação de introdução de »Naheliegend« como início da frase. Scarponi (p.197-8) traduziu: »Quando si traduce un fatto della realtà nel linguaggio della logica o della teoria della conoscenza, è ovvio che le differenze cosi rese visibili — assolutamente positive dal punto di vista ontologico — verranno espresse nella forma della negazione; (...).« Coutinho (p.215) preferiu Scarponi a Benseler: »Quando se traduz um fato da realidade na linguagem da lógica ou da teoria do conhecimento, é evidente que as diferenças que assim se revelam – absolutamente possíveis do ponto de vista ontológico – serão expressas na forma da negação(...) .« Ballestero (p.78): »Es muy semejante a quando um estado de hecho real se traduce en lenguage de la Lógica o de la teoría del conocimiento Las diferencias que se producen – ontológicamente positivas – se expresan en la forma de la negación,(…)«. Schneider (p.215) acompanha Coutinho.

880 {41} Ebd., III., S. 63; 5., S. 73.

881 {42} Engels: Anti-Dühring, MEGA Sonderausgabe, Moskau-Leningrad 1935, S. 139; MEW 20., S. 126.

entre conceitos ontológicos — muito abstratos —, em que, na própria relação, não contém ontologicamente nenhum elemento de negação. É óbvio que, quando se traduz um fato da realidade em linguagem da lógica ou da gnosiologia, as diferenças que aqui tornam-se visíveis — ontologicamente, absolutamente positivas — expressam-se na forma de negação, com o que, contudo, é reconhecido que a negação apenas é capaz de expressar a diferenciação em um modo extremamente incompleto e indeterminado, e é por isso que na concreta dedução dialética do momento da negação sempre tem de ser complementada — *per nefas* — pelo lado positivo. Assim diz Hegel, acerca dessa sua famosa dedução dialética do devir a partir da negação do ser pelo nada: »Ainda é nada e algo deve devir. O início não é o nada puro, mas um nada do qual algo deve sair; o ser, portanto, também já está contido no início.«[882]

Engels ilustra esse estado de fato em seu modo claro e popular. Ele quer esclarecer para Dühring aquela negação hegeliana que tem lugar quando, p. ex., uma planta surgida de um grão de cevada »nega« sua existência precedente de grão de cevada: »Tomemos um grão de cevada. Bilhões desses grãos de cevada são moídos, fervidos e empregados e, depois, consumidos. Porém, se um desses grãos de cevada encontra as condições que lhe são normais, ao cair em solo propício, ocorre com ele, sob a influência do calor e da umidade, uma mudança bem própria: ele germina; o grão desaparece como tal, é negado, e seu lugar é tomado pela planta que dele surgiu, que é a negação do grão.«[883] Portanto, na realidade em inúmeros casos o grão de cevada é destruído; esta é a expressão ontológica legítima para o termo »negar«, logicamente determinado mas, ontologicamente, pouco significativo. Apenas em um concreto caso determinado brota, do grão de cevada, seu biologicamente ser-outro normal, a planta. Todavia, por um lado, perdem-se determinações concretas decisivas desse ser-outro quando se as considera abstratamente como »negações« do grão, por outro lado, com isso, obscurece-se esse processo dialético-real ao formalmente se aproximar, através da »negação«, casos que, de fato, nada têm a ver com esse processo. Para Engels emerge a tarefa, portanto, de separar a ontológica negação dialética das inúmeras negações meramente lógico-formais; com o que torna-se evidente, para essa separação, que não pode dar-se nenhum critério formal, lógico ou gnosiológico, ao contrário, deve-se sempre apelar aos próprios processos concretos reais, portanto, à realidade concreta,

882 {41} Hegel: Ciência da Lógica, 1. A doutrina do ser, Vozes, Petrópolis, 2016, p. 76.

883 {42} Engels: Anti-Dühring, Ed. Boitempo, São Paulo, 2015, p. 165. {Nota da tradução} Schneider (p.216) inseriu aqui uma quebra de parágrafo, não encontrada nos manuscritos (p.214), em Ballestero (p.78), nem Benseler, nem em Coutinho (p.47), nem em Scarponi (p.198).

appellieren, das unterscheidende Moment ist also rein ontologisch, positiv bestimmt. Die Subsumtion solcher heterogenen Erscheinungen unter den logischen Terminus »Negation« verwirrt also nur die Zusammenhänge, statt sie zu erhellen.

Das geschieht nicht Zufällig, denn, obwohl die allgemeinsten, abstraktesten ontologischen Kategorien jedem Sein letzten Endes zugrunde liegen, sind die einfachen Tatsachen der unorganischen Natur (also noch nicht das, was N. Hartmann als Gebilde bezeichnet) ihre reinste, unverfälschteste Erscheinungs weise. Und jeder, der die hier auftauchenden ontologischen Probleme unbefangen betrachtet, muß zum Schluß kommen: Es gibt hier überhaupt keine Negation, sondern bloß eine Kette von Verwandlungen aus Sosein in Anderssein, bloß eine Kette von Relationen, in denen jedes Element zugleich ein Anderssein und ein Sein für Anderes hat. Die logisch-erkenntnistheoretische Richtigkeit und Bedeutung der Bestimmungsmethode Spinozas mit Hilfe der Negation berührt dieses ontologische Problem überhaupt nicht. Denn, wenn das konkrete Wesen eines Andersseins (Pflanze im eben zitierten Beispiel von Engels) auch unter Beihilfe der Negation logisch-erkenntnistheoretisch bestimmt wird, ist darin ontologisch nicht enthalten, daß dieses Anderssein eine Negation des früheren Zustands wäre. Auch darf nicht vergessen werden, daß die Negation auch bei Spinoza ein methodologisches Moment der Bestimmung selbst ist, ihre notwendig logische Erscheinungsweise; wir haben bei dieser Analyse der Anschauungen N. Hartmanns gesehen, daß die Umkehrung dieses Satzes zu einer völligen Auflösung auch der logisch-erkenntnistheoretischen Determination führt, denn die Negation, auf existierende, qualitativ bestimmte Gegenstände und Prozesse angewendet, kann unmöglich eine wirkliche Eindeutigkeit im Bestimmen besitzen. Solange es sich um Gegenstände und Prozesse handelt, in denen das Anderswerden nicht die fundamentale Seinsweise umwälzt, scheint es uns ontologisch überhaupt unzulässig, mit der Kategorie der Negation zu operieren; sie fällt als gedanklicher Widerschein dieser Seinssphäre aus der subjektfremden Seinsart solcher ontologischen Objekte heraus. Erst wo das Anderswerden objektiv einen radikal umwälzenden Übergang in den Gegenständlichkeits- oder Prozeßformen bedeutet, kann dieses auch objektiv ontologisch als Negation aufgefaßt werden. So im Tod der Lebewesen, wo ihr biologischer Reproduktionsprozeß, der die physikalischen und chemischen Gesetzlichkeiten aufgehoben, d. h. den biologischen Reproduktionsgesetzen untergeordnet enthält, aufhört, wo die vorhandene Materie des gewesenen Organismus den normalen physikalisch-chemischen Gesetzen ihrer Materialität wieder anheimfällt. In diesem Fall vollzieht sich, obwohl die Negation auch hier kein Subjekt hat, objektiv-ontologisch eine Negation, nämlich die des Selbstreproduktionsprozesses, der den Organismus ausmacht, und aus der

cujo momento decisivo é portanto, pura e ontologicamente, positivamente determinado. A subsunção de tais fenômenos heterogêneos sob o termo lógico »negação«, portanto, apenas confunde, ao invés de esclarecer, as conexões.

Isso não ocorre por acaso, pois, ainda que as categorias ontológicas mais gerais, abstratas, tomem por fundamento, por último, todo ser, seu modo fenomênico mais puro, intocado são os estados de fato mais simples da natureza inorgânica (portanto, não ainda o que N. Hartmann denomina como formações). E aquele que considere imparcialmente os problemas ontológicos que aqui emergem, deve chegar à conclusão: não há aqui, absolutamente, nenhuma negação, ao contrário, apenas uma cadeia de conversões do ser-assim em ser-outro, meramente uma cadeia de relações na qual cada elemento ao mesmo tempo possui um ser-outro e um ser para outro. A correção gnosiológico-lógica e o significado do método de determinação de Espinosa com o auxílio da negação não se ocupa, absolutamente, desse problema. Pois, quando a essência concreta de um ser-outro (a planta, no há pouco citado exemplo de Engels) é também gnosiológico-logicamente determinada com o auxílio da negação, nela não está contido ontologicamente que esse ser-outro seja uma negação da situação precedente. Também não pode ser esquecido que a negação em Espinosa é um momento metodológico da própria determinação, seu modo fenomênico logicamente necessário; vimos, pela análise das concepções de N. Hartmann, que a inversão dessa sentença conduz à uma completa dissolução mesmo da determinação gnosiológico-lógica, pois a negação, aplicada aos objetos e processos existentes, qualitativamente determinados, é impossível que possa possuir uma real inequivocabilidade no determinar. Tanto quanto se de objetos e processos nos quais o devir-outro não subverte o modo de ser fundamental, ontologicamente parece-nos absolutamente inadmissível operar com a categoria da negação; ela, enquanto refletir no pensamento dessa esfera de ser, está fora de tais objetos ontológicos desse tipo de ser, estranhos ao objeto. Apenas onde o devir-outro significa objetivamente uma radical transição subvertedora nas formas de objetividade ou nos processos, pode ele ser apreendido também objetivamente ontologicamente como negação. Assim, na morte dos seres vivos, onde cessa seu processo reprodutivo biológico, em que são superadas as legalidades química e física, *i.e.*, aquelas que as leis biológicas da reprodução contêm subordinadamente, em que a matéria existente nos, então, organismos, recai novamente na materialidade das leis normais químico-físicas. Nesse caso, tem lugar, embora a negação também aqui não tenha nenhum sujeito, ontológico-objetivamente uma negação, a saber, do autoprocesso-de-reprodução que perfaz o organismo e de cuja

Negation entsteht nicht bloß etwas einfach anderes, sondern diesem gegenüber ontologisch Neues. Dieser Tatbestand wiederholt sich auf höherem Niveau im gesellschaftlichen Sein. Hier hat allerdings die Negation ein Subjekt, doch ist dieses Subjekt nicht bloß mimetischen Charakters wie in den Beziehungen zur Natur; seine Aktivität und die darin enthaltene Negation ist hier bereits ein objektives Moment der Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Wieweit die subjektiv bewußte Negation mit der objektiv gesellschaftlich-ontologisch entstehenden zusammenfällt, ist bereits eine Detailfrage dieses grundlegenden Tatbestandes, die erst im zweiten Teil bei konkreten Problemen der gesellschaftlichen Praxis behandelt werden kann. Die Hegelsche Logik, mit ihrer abstrakt-allgemeinen logischen Generalisierung der Negation zu einem grundlegenden Moment eines jeden dialektischen Prozesses, verwischt somit die Eigenart des gesellschaftlichen Seins, für dessen Erhellen Hegel im allgemeinen das meiste tun wollte und auch getan hat. So vor allem, wenn die Negation sich auf die gesellschaftlich praktische Aktivität bezieht. In logisch fundierten rein theoretischen Urteilen, wie etwa: »es gibt keinen siebenköpfigen Drachen«, entspricht die Negationsform der wirklichen Tatsächlichkeit (denn ich negiere wirklich die Existenz solcher Drachen und weiter nichts). Wenn ich aber etwa sage, »als Republikaner negiere ich die Monarchie«, so entspricht diesem Satz eine völlig anders geartete Wirklichkeit: die Monarchie existiert, soll aber nicht existieren; das heißt, es ist eine gesellschaftliche Aktivität nötig, um sie nichtexistent zu machen. Der logisch gleichscheinende Ausdruck bezieht sich deshalb auf sehr verschiedene Wirklichkeiten und kann damit bestimmte ontologische Tatbestände verzerren. Denn es handelt sich in der Wirklichkeit um etwas anderes, um viel mehr als um eine bloß theoretische Negation. In der Alltagspraxis spielt dieser Unterschied oft keine entscheidende Rolle. Sollen aber — wie dies im Hegelschen Ausdehnen der Geltung der Negation geschieht — wirkliche Unterschiedlichkeiten zum Ausdruck gelangen, so führt diese Ungenauigkeit zur Verzerrung der Tatsachen. Engels zum Beispiel, der in seiner Ableitung der Negation der Negation ähnliche logische Formen anwendet (Anderssein als Negation), spürt selbst die philosophisch prekäre Lage, in die er sich auf diese Weise hineinmanövriert hat. Denn nachdem er dieses angeblich allgemeine Gesetz auf die verschiedensten Gebiete angewendet hat, sagt er: »Wenn ich von all diesen Prozessen sage, sie sind Negation der Negation, so fasse ich sie allesamt unter dies eine Bewegungsgesetz zusammen, und lasse ebendeswegen die Besonderheiten jedes einzelnen Spezialprozesses unbeachtet.«[884] Es wäre aber schwer, ein wirklich allgemeines Gesetz zu finden,

884 {43} Ebd., S. 144; S. 131.

negação surge não apenas algo simplesmente diferente, mas ontologicamente novo em face dele. Esse estado de fato se repete, em um nível mais elevado, no ser social. Aqui, contudo, a negação tem um sujeito e este sujeito não é de um caráter meramente mimético como nas relações da natureza; sua atividade e a negação nela contida são já aqui um momento objetivo da ontologia do ser social. O quão amplamente a negação subjetivamente consciente coincide com aquela que emerge objetivamente, ontológico-socialmente, é já uma questão de detalhe deste estado de fato fundamental, que apenas pode ser tratada na segunda parte, junto com os problemas concretos da práxis social. A lógica hegeliana, com sua generalização geral-abstrata, lógica, da negação a um momento fundamental de todo processo dialético, obnubila, portanto, a especificidade do ser social, cujo esclarecimento, em geral, na maior parte, Hegel desejou e pelo qual agiu. Isto, antes de tudo, quando a negação se refere à atividade socialmente prática. Em juízos logicamente fundados, puramente teóricos, como, por exemplo: »não existem dragões de sete cabeças«, a forma-negação corresponde ao estado de factualidade real (porque eu nego realmente a existência de tais dragões e nada mais). Mas quando digo, por exemplo, »como republicano, eu nego a monarquia«, essa frase corresponde a uma realidade completamente outra: a monarquia existe, mas não deve existir; o que quer dizer que é necessário uma atividade social para fazê-la não-existente. A expressão logicamente aparentemente igual refere-se, por isso, a realidades muito diferentes e pode com isso deformar determinados estados de fato ontológicos. Pois, trata-se, na realidade, de algo outro, de muito mais que de uma mera negação teórica. Na práxis cotidiana essa diferença com frequência não joga nenhum papel decisivo. Devam, contudo, — como ocorre na expansão hegeliana da validade da negação — alcançar expressões diferenciadas reais, então essa inexatidão conduz à deformação do estado de coisas. Engels, por exemplo, que emprega formas lógicas similares (ser-outro como negação) em sua dedução da negação da negação, percebe ele próprio a situação filosoficamente precária em que, desse modo, colocou-se. Pois, em seguida a ter aplicado às mais diferentes esferas essa lei supostamente geral, diz: »Se digo que todos esses processos que são negação da negação, estou sintetizando todos eles nessa lei do movimento e, justamente por isso, desconsidero as particularidades de cada processo singular específico.«[885] Seria, contudo, difícil encontrar uma lei realmente geral

885 {43} Engels: Anti-Dühring. Ed. Boitempo, São Paulo, 2015, p.170-1, com alterações.

dessen besondere Verwirklichungsformen, miteinander verglichen, Absurditäten ergeben würden. Ein Krebstod unterscheidet sich selbstredend von einem Heldentod für eine große Sache; wenn ich jedoch beide als Tod (als real abschließendes Moment des Lebensprozesses) bezeichne, entsteht keinerlei Absurdität. Denn bei wirklichen Seinszusammenhängen kann die Gegenüberstellung ihrer Allgemeinheit und ihrer Besonderheit zu keiner Absurdität führen. (Der größte Unterschied ist natürlich noch nicht absurd.) Das ist nur möglich (ja notwendig), wenn formallogische Ähnlichkeiten zu Seinsformen aufgebauscht werden. Engels weist also selbst auf die ontologische Problematik seiner logizistischen Ableitung der Negation der Negation hin.

Die Negation im Entstehen und im Tod des Organismus ist der einzige uns bekannte Fall einer Negation ohne Subjekt, sie scheint die dynamische Grenze zwischen zwei ontologisch verschiedenen Schichten des Seins zu bezeichnen. Die Negationen, denen wir im Bereich des gesellschaftlichen Seins begegnen, sind nicht nur, ontologisch, an Subjekte gebunden, sondern ihre Wesensart entspringt daraus, daß jede gesellschaftlich-menschliche Aktivität notwendig aus Alternativen entsteht, eine Wahl, eine Entscheidung in bezug auf sie voraussetzt. (Im Kapitel über die Arbeit werden wir zu zeigen versuchen, daß die Arbeit, auch in dieser ontologischen Hinsicht, ein Modell für alle komplizierteren, vermittelteren gesellschaftlichen Aktivitäten bildet.)[886] Aus der Alternative entsteht deshalb eine auf Grundlage der erkannten Eigenschaften des Objekts vom Subjekt gesetzte Zweiteilung der objektiven Welt in bezug auf die aktiven Reaktionen, die die Wechselbeziehungen zu ihr auslösen. Vom Gegensatz des Brauchbaren und Unbrauchbaren, Nützlichen und Schädlichen läuft diese Reihe, durch viele gesellschaftliche Vermittlungen hindurch, bis zu den »höchsten Werten« wie Gut und Böse. Um solche durch Negation verbundengetrennte Gegensatzpaare zu setzen, muß die menschliche Praxis und das sie leitende Denken die umgebende Welt homogenisieren. Die herumliegenden Steine, aus denen der Urmensch die ihm geeignet scheinenden auswählt, die ungeeigneten liegen läßt, sind zwar in diesem Fall durch ihre Zufällige Naturform geeignet oder ungeeignet, aber diese ihre Eigenschaft konnte sich nur in der menschlichen Arbeit, nur durch sie aktualisieren, im Steindasein wäre sie eine nie verwirklichte Möglichkeit geblieben.

Mit diesem Akt, der die Steine als geeignete und ungeeignete setzt, wird zugleich ein ganzer Abschnitt der Wirklichkeit durch die Praxis von diesem Gesichtspunkt aus homogenisiert: Die Feststellung des Geeignet- oder Ungeeignetsein setzt eine gedankliche Homogenisierung in der Mimesis voraus, die die objektiv vorhandenen Eigenschaften der Gegenstände, (welche an sich, naturhaft nur ihr Anderssein

886 {Nota da tradução} Esta frase, está presente no manuscrito (p. 216) entre parênteses; na edição de Benseler, encontra-se sem parênteses e não está presente na tradução de Scarponi (p. 201). Coutinho (p. 50) segue Scarponi e Schneider (p.218) a Benseler. Ballestero (p.81) seguiu a versão de Scarponi.

cujas formas de realização particulares, comparadas entre si, resultassem em absurdidades. Uma morte por câncer é, evidentemente, diferente de uma morte heroica por uma grande causa; se, contudo, denomino ambas como morte (como real momento final do processo de vida), não emerge nenhuma absurdidade. Pois, pelas conexões ontológicas reais, a confrontação de sua generalidade e sua particularidade não conduz a nenhuma absurdidade. (A maior das diferenças não é, ainda, naturalmente, absurda.) Isto apenas é possível (mesmo necessário) quando similitudes lógico-formais são exageradas até formas ontológicas. O próprio Engels, portanto, indica a problemática ontológica de sua dedução logicizante da negação da negação.

A negação no nascer e na morte do organismo é o único caso por nós conhecido de uma negação sem sujeito, parece marcar a fronteira dinâmica entre dois diferentes estratos de ser. As negações que encontramos na esfera do ser social são não apenas, ontologicamente, ligadas aos sujeitos, mas seu tipo de essência brota de que toda atividade humano-social emerge necessariamente de alternativas, pressupõe uma escolha, uma decisão acerca delas. (No capítulo sobre o trabalho, tentaremos mostrar que o trabalho, mesmo nesse aspecto ontológico, constitui um modelo para todas as atividades sociais mais complicadas, mais mediadas.) Da alternativa emerge, por isso, a partir das propriedades reconhecidas dos objetos, uma bipartição do mundo objetivo, posta pelo sujeito, com referência às reações ativas desencadeadas por suas inter-relações com aquele. Da oposição do adequado e inadequado, do útil e do prejudicial prossegue a série, através de muitas mediações sociais, até os »valores mais elevados« como bem e mau. Para pôr, através da negação, esses pares de opostos ligados-separados, a práxis humana e o pensamento que a guia tem de homogeneizar o mundo circundante. As pedras ao redor, das quais o ser humano primitivo escolhe as que lhe parece adequadas, deixando as inadequadas, são tanto nesse caso adequadas ou inadequadas pela sua casual forma natural, mas essa sua propriedade apenas através do trabalho humano, apenas por ele, pode se atualizar; na existência da pedra permanece uma possibilidade jamais realizada.

Com esse ato que coloca as pedras como adequadas ou inadequadas, todo um segmento da realidade é ao mesmo tempo homogeneizado pela práxis a partir deste ponto de vista: a constatação do ser-adequado ou ser-inadequado pressupõe uma homogeneização intelectual na mimese, que centraliza e reduz a esta sua função as propriedades objetivamente existentes dos objetos (que, em si, na natureza, apenas fundam seu

Begründen), auf diese ihre Funktion zentriert und reduziert, und in dem so entstehenden homogenen Medium werden nun durch Affirmation und Negation die praktischen Alternativen beantwortet. (Die Heterogenität im gesellschaftlichen Sein beruht nicht zuletzt auch darauf, daß die die Aktivitäten begründenden homogenisierenden Seinssphären sich zueinander durchaus heterogen verhalten können.) Wir werden bei der Behandlung der Arbeit zu zeigen versuchen, daß die kompliziertesten Alternativen ebenfalls einen derartigen gesellschaftlichen Vorbereitungsprozeß voraussetzen. Das bedeutet, daß erstens die Negation als wichtiges gedankliches Instrument der menschlichen Praxis aus ihrer Wechselbeziehung mit der objektiven Wirklichkeit entsteht, daß sie zweitens eine mit der Praxis und darum mit deren objektiven naturhaften Voraussetzungen unlösbar verbundene Widerspiegelung der Wirklichkeit ist, die bei ihrer Unerläßlichkeit für die Veränderung der Wirklichkeit doch keine Kategorie der ontologisch an sich seienden, nicht gesellschaftlichen Wirklichkeit sein kann. Das homogene Medium, in welchem Affirmation und Negation entstehen, ist eine der wichtigsten methodologischen Bedingungen einer solchen richtigen und Erfolg verheißenden Widerspiegelung der an sich seienden Wirklichkeit. Sie mag sich in ihren spezifischen Gegenständlichkeitsformen sehr weit von der Wirklichkeit entfernen — es genügt, wenn wir uns auf Mathematik und Geometrie berufen —, wenn sie aber in der Wiedergabe des Wesentlichen der Wirklichkeit, in der Zielsetzung das menschlich-gesellschaftlich Richtige trifft, kann sie Aktionen auslösen, die für das gesellschaftliche Sein von ontologisch bestimmender Bedeutung werden.

Die ganze Hegelsche Philosophie ist wesentlich auf die Erkenntnis von Gesellschaft und Geschichte orientiert. Darum sind ihre Kategorien ihrem spezifischen Wesen nach auf diese Seinssphäre hin angelegt. Daß sie durch die gedankliche Unterordnung unter die Logik fast überall weit über diese Seinssphäre hinaus verallgemeinert und dadurch vom Gesichtspunkt der Ontologie des Ansichseienden entstellt werden, ist mehr als eine bloße Erscheinungsform dieses Systems. Die kritische Ontologie darf aber bei aller Schärfe im Enthüllen des gedanklich Schiefen niemals die bedeutende zugrunde liegende Intention aus dem Auge verlieren. Darum haben die Klassiker des Marxismus recht gehabt, wenn sie nicht von einem Verwerfen, sondern von einem »Umstülpen«, von einem »Auf-die-Füße-Stellen« der Hegelschen Dialektik gesprochen haben. Freilich ist dieser kritische Prozeß viel komplizierter und viel radikaler, als es jenen Epigonen dünkte, die einfach durch ein Vertauschen der Vorzeichen die verschüttete Wahrheit ans Tageslicht zu bringen vermeinten. Es handelt sich darum, auf die an sich seiende Wirklichkeit selbst zurückzugreifen und von dort aus das zumeist sehr eng verschlungene Netz von Wahrheit und Falschheit bei Hegel zu entwir-

ser-outro) e, então, no meio homogêneo que assim emerge, pela afirmação e negação, são respondidas as alternativas práticas. (A heterogeneidade no ser social se baseia, não por último, em que as esferas ontológicas homogeneizantes que fundamentam as atividades podem perfeitamente se relacionar entre si heterogeneamente.) Tentaremos mostrar, ao tratar do trabalho, que as alternativas[887] as mais complexas igualmente pressupõem um tal processo social preparatório. Isto significa, primeiro, que a negação surge como importante instrumento intelectual da práxis humana, da sua inter-relação com a realidade objetiva; segundo, que ela é um reflexo da realidade -- inseparavelmente ligada à práxis e, por isso, aos seus pressupostos naturais objetivos --, que, pela sua indispensabilidade para a transformação da realidade, ainda assim não pode ser uma categoria do ontologicamente em si existente, da realidade não social. O meio homogêneo no qual emergem a afirmação e a negação é uma das condições metodológicas mais importantes de um tal reflexo correto e promissoramente exitoso da realidade em si existente. Ele pode, em suas formas específicas de objetividade, afastar-se bastante da realidade — é suficiente que nos refiramos à matemática e à geometria —, contudo, se alcança o sócio-humanamente correto na descrição do essencial da realidade, na posição de finalidade, pode ele desencadear ações que são, para o ser social, de importância ontologicamente determinante.

Toda a filosofia de Hegel é essencialmente orientada para o conhecimento da sociedade e da história. Por isso, suas categorias, a essência delas específica, são voltadas a esta esfera ontológica. Que ela, através da subordinação intelectual seja muito amplamente generalizada quase sempre sob a lógica e com isso, seja desfigurada do ponto de vista da ontologia do em-si-existente, é mais do que uma mera forma fenomênica desse sistema. A ontologia crítica, contudo, por toda precisão em desvelar as suas distorções intelectuais, não pode jamais perder de vista essa significativa intenção subjacente. É por isso que tinham razão os clássicos do marxismo quando falavam, não de uma rejeição, mas de uma »inversão«, de um »colocar-sobre-os-pés« da dialética hegeliana. Contudo, esse processo crítico é mais complexo e mais radical do que parecia àqueles seus epígonos que presumiam que, simplesmente através de inversão do sinal, trar-se-ia à luz do dia a verdade soterrada. Trata-se, por isso, de retornar à própria realidade existente em si e, dela, desemaranhar a teia muito densamente tecida, por Hegel, de verdade e

887 {Nota da tradução} Na tradução de Scarponi (p.202) falta o início desta frase: »Wir werden bei der Behandlung der Arbeit zu zeigen versuchen...« (Tentaremos mostrar, ao tratar do trabalho, que as alternativas...), que está presente na edição de Benseler e no manuscrito (p.217). Coutinho (p.50) seguiu Scarponi e Schneider (p.219) a Benseler. Ballestero (p.82) optou por »Puede demonstrase que las más complicadas alternativas presuponem...«.

ren. Lenin hat z. B. eine so extreme Formulierung Hegels wie die, daß die Praxis ein logischer Schluß sei, bejaht. Diese Bejahung hat jedoch eine spontan ontologische Umkehrung zur Voraussetzung. Nicht die Schlußform »verwirklicht« sich in der Praxis, sondern die allerallgemeinsten Formelemente, die in jedem praktischen Akt enthalten sind, verdichten sich in der Praxis des menschlichen Denkens zu einer immer abstrahierteren Form, bis sie endlich »kraft dieser milliardenmaligen Wiederholung« die Festigkeit eines Axioms erhalten.[888]

Die Logik gehört zu den wichtigsten homogenen Medien, die menschliche Praxis und Denkarbeit geschaffen haben. Es gibt in ihr kein Element, keine Relation, die nicht — letzten Endes — auf Wirklichkeitselemente und -relationen zurückgeführt werden könnte und müßte. Die Wirkungsgeschichte der Logik in der Entwicklung der Menschheit beruht aber darauf, daß diese Ausgangspunkte im homogenen Medium der Logik zu erlöschen scheinen, daß dieses homogene Medium zu einem immanent geschlossenen, auf sich selbst gestellten System sich zu verdichten scheint, dessen homogenisierter Systemcharakter die Grundlage zu ihrer Universalität bildet. Ohne nun die höchst komplizierten Fragen von Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und Abweichung von ihr hier näher verfolgen zu können, muß darauf hingewiesen werden, daß der so entstehende homogene Systemcharakter der Logik die Denker immer wieder zur Illusion verführte: durch ein vollendetes System der logisch homogenisierten Gedankenwelt alle Fragen, die aus den Wirklichkeitsbeziehungen der Menschen entstehen, von hier aus beantworten zu können. Solche Tendenzen zeigen sich bereits bei Raimundus Lullus, in der »mathesis universalis« von Leibniz und sind heute als Theorien der universellen Manipulation, allerdings, wie wir gesehen haben, bei Leugnung einer jeden ontologischen Bezogenheit, durch den Neopositivismus weit verbreitet. Hegel unterscheidet sich von seinen Vorgängern und erst recht von den heutigen Vertretern eines universal-logizistischen Systems gerade dadurch, daß bei ihm die Logik, trotz all ihrer systembestimmenden Vorherrschaft, doch nicht den primären Ausgangspunkt bildet, daß er keineswegs durch die bloße Weiterführung und Vervollkommnung der vorhandenen Logik, Mathematik etc. zu seinem universalistischen System gelangen will, daß er vielmehr — aus ontologischen Erwägungen und Einsichten — eine radikal neue Logik, die dialektische, schaffen will, um dadurch zu einem logischen System des Seins und Werdens im Gesamtgebiet des Ansichseienden zu gelangen. Das identische Subjekt-Objekt, die Verwandlung der Substanz ins Subjekt sind die Vehikel einer solchen Transformation der Totalität des Ontologischen in ein System der Logik.

888 {44} Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, S. 139.

falsidade. Lenin, p. ex., aprovou uma formulação de Hegel tão extrema como a que a práxis seria um silogismo lógico. Essa aprovação, contudo, tinha por pressuposto uma reversão ontológica espontânea. Não é a forma do silogismo que se »realiza« na práxis, mas os elementos formais os mais gerais que estão contidos em todo ato prático, que se condensam na práxis do pensamento humano em uma forma sempre mais abstrata, até que, finalmente, »em virtude desses bilhões de repetições« adquirem a estabilidade de um axioma.[889]

A lógica pertence aos meios homogêneos mais importantes que a práxis e o trabalho intelectual humanos criaram. Não há nela nenhum elemento, nenhuma relação, que — por último — não possa e deva ser reconduzido a elementos e relações da realidade. A história do impacto da lógica no desenvolvimento da humanidade se baseia, contudo, em que estes pontos de partida parecem se extinguir no meio homogêneo da lógica, em que esse meio homogêneo parece se condensar em um sistema imanentemente fechado, que se põe sobre si mesmo, cujo caráter homogêneo de sistema constitui a base de sua universalidade. Sem agora poder seguir mais de perto a questão muitíssimo complexa da correspondência com a realidade e do desvio ante ela, deve ser assinalado que o caráter de sistema homogêneo da lógica repetidamente seduziu os pensadores à ilusão: a de poder responder, através de um sistema aperfeiçoado do mundo do pensamento logicamente homogeneizado, a todas as questões que emergem das relações de realidade dos seres humanos. Tais tendências se mostram já em Raimundo Lúlio e na »*mathesis universalis*« de Leibniz, e são, hoje, amplamente difundidas como teorias da manipulação universal, todavia, como vimos, por uma recusa de toda referência ontológica pelo neopositivismo. Hegel se diferencia de seus predecessores e, com maior razão, dos que hoje advogam um sistema lógico-universal, precisamente em que, nele, a lógica, apesar de toda sua supremacia no determinar do sistema, não constitui o ponto de partida primário, de que ele de maneira alguma almeja, pela mera prossecução e melhoramento da lógica, da matemática, etc., disponíveis, alcançar um seu sistema universalista, de que ele, ao contrário, — a partir de discernimentos e visões ontológicos — deseja criar uma lógica radicalmente nova, a dialética e alcançar, através de um sistema lógico do ser e do devir, a esfera como um todo do em-si-existente. O sujeito-objeto idêntico, a conversão da substância em sujeito, são o veículo de uma tal transformação da totalidade do ontológico em um sistema da lógica.

889 {44} Lenin: Cadernos sobre a dialética de Hegel. Editora UFRJ, 2011, p.164.

Wir wissen bereits: Die Logik schafft ein homogenes Gedankenmedium, dessen Struktur von der der in sich heterogenen Wirklichkeit qualitativ verschieden sein muß, schon darum, weil Relationen in einem homogenen Medium anders beschaffen sein müssen als dort, wo heterogene Gegenstände, Kräfte etc. real aufeinander einwirken. Über die dadurch notwendig gewordenen Gedankenoperationen haben wir bereits gesprochen, z. B. bei der Notwendigkeit einer physikalischen etc. Interpretation von realen Phänomenen, die in mathematischen Formeln ausgedrückt worden sind; hier handelt es sich darum, daß das mathematisch Homogenisierte durch gedankliches Hervorheben und Klären der heterogenen Wesensart seiner Komponenten der objektiven Wirklichkeit wieder angenähert werden muß. (Es erübrigt sich, hervorzuheben, daß das mathematische Homogenisieren wichtige, sonst nicht wahrnehmbare Seiten der Wirklichkeit ans Licht fördern kann.) Ist das als Fundament des Erkenntniszusammenhangs dienende homogene Medium logischen Charakters, so erhält der Gegensatz des homogenen Erkenntnismittels zur heterogenen Wirklichkeit den besonderen Zug, daß ein — unendlicher — Komplex von einander heterogenen und darum an sich nicht ohne weiteres systematisierbaren und hierarchisierbaren Phänomenen als homogen geschlossenes hierarchisches System gedanklich reproduziert wird.

Entscheidend ist dabei die Problematik, die durch die Hierarchie entsteht, denn das Umsetzen des Heterogenen ins Homogene ist bei jeder Erkenntnis vorhanden und kann bei zureichender, bewußt kritischer Handhabung der Erkenntnismittel stets in die Bahn einer richtigen Annäherung an die realen Gegenstände gelenkt werden. Anders steht die Sache mit der Hierarchie. Da eine hierarchisch systematische Anordnung nur in einem homogenen Medium möglich ist — die Homogenisierung ergibt ja erst die Basis dafür, die Gegenstände nach gewissen Gesichtspunkten höher und niedriger einzuordnen, sie über- bzw. untereinander zu einer Einheit zusammenzufügen —, wird an die heterogene Wirklichkeit ein völlig fremder Gesichtspunkt der Zusammenhänge herangetragen. Diese Diskrepanz kann, wie wir gesehen haben, die Wissenschaft in der Mehrzahl der Einzelfragen, mögen diese noch so abstrakt-allgemein sein, korrigieren, für die Wirklichkeit als Ganzheit ist jedoch eine solche Korrektur prinzipiell unmöglich. (Die besondere Wesensart der Kunst, wo die extensive und heterogene Totalität der Wirklichkeit als eine spezifisch qualitative und intensive sinnlich homogene Totalität mimetisch reproduziert wird, habe ich in meinem Buch »Die Eigenart des Ästhetischen« behandelt.[890] Die dabei notwendigen Umsetzungskategorien,

890 {45}Lukács, Ästhetik I: Die Eigenart des Ästhetischen, Werke, Band 11 und 12, Neuwied-Berlin, 1963.

Já sabemos: a lógica cria um meio de pensamento homogêneo, cuja estrutura tem de ser qualitativamente diferente da realidade em si heterogênea, já porque relações em um meio homogêneo devem ter outras qualidades do que objetos, forças, etc., heterogêneos que realmente afetam uns aos outros. Já falamos sobre as operações do pensamento tornadas necessárias, p. ex., pela necessidade de uma interpretação física, etc., de fenômenos reais, eles são expressos em formas matemáticas; aqui trata-se que o matematicamente homogeneizado tem de ser aproximado novamente da realidade objetiva pela ênfase e esclarecimento intelectuais do tipo de essência heterogêneo de seus componentes. (É desnecessário sublinhar que a homogeneização matemática pode trazer à luz importantes aspectos da realidade que de outro modo não seriam perceptíveis.) Isto é o fundamento do caráter lógico do meio homogêneo que auxilia a conexão cognitiva; contém, assim, a oposição do meio cognitivo homogêneo para com a realidade um traço particular, que um — infindável — complexo de fenômenos, entre si heterogêneos e, por isso, não sistematizáveis e hierarquizáveis sem mais são reproduzidos intelectualmente enquanto fechados sistemas hierárquicos homogêneos.

Decisiva, com isso, é a problemática que emerge pela hierarquia, pois a conversão do heterogêneo em homogêneo é existente em todo conhecimento e, pelo tratamento crítico adequado, consciente, do meio cognitivo, pode sempre ser dirigida na via de uma correta aproximação aos objetos reais. Com a hierarquia, a questão é outra. Já que um ordenamento hierarquicamente sistemático apenas é possível em um meio homogêneo — a homogeneização resulta ser a única base a partir da qual os objetos são ordenados como superiores ou inferiores segundo certos pontos de vista, para conectá-los em unidade sobre ou abaixo um do outro — um ponto de vista completamente estranho às conexões é trazido à realidade heterogênea. A ciência pode corrigir essa discrepância, como vimos, na maior parte dos casos singulares, podendo ser eles os mais geral-abstratos; para a realidade enquanto totalidade (*Ganzheit*), contudo, uma tal correção é por princípio impossível. (O modo de ser peculiar da arte, em que a totalidade extensiva e heterogênea da realidade é mimeticamente reproduzida em uma específica totalidade, qualitativa e intensiva, sensivelmente homogênea, tratei em meu livro »A peculiaridade da estética«.[891] Pois as aqui necessárias categorias de conversão,

891 {45} Lukács, Ästhetik I: Die Eigenart des Ästhetischen (NeuwiedBerlim, 1963, Werke, V. XI e XII).

wie Werkindividualität, Verallgemeinerung durch die Besonderheit, durch das Typische etc., kommen für Wissenschaft und Philosophie nicht in Frage.)

Das kann an einer philosophisch relativ einfachen Konstellation leicht gezeigt werden. Das Entstehen eines Gebildes, eines Organismus, einer gesellschaftlichen Formation ist ontologisch ein Problem der realen Genesis. Die Gesetzlichkeiten des Entstehens (und Vergehens) führen erst zur wirklichen Charakteristik des jeweiligen besonderen Seins. Logisch wird dagegen der eine Begriff aus dem anderen abgeleitet, gleichviel, ob diese Ableitung von oben nach unten oder von unten nach oben vor sich geht. Solange die Logik methodologisch als die Wirklichkeit nicht bestimmend, als aus ihr abstrahierend gewonnen verwendet wird, muß aus dieser Differenz nichts entstehen, was die Erkenntnis der Wirklichkeit verzerren müßte. (Wir haben freilich gesehen, daß dies durchaus geschehen kann.) Wird jedoch die Logik, wie bei Hegel, als theoretisches Fundament der Ontologie aufgefaßt, so ist unvermeidlich, daß logische Ableitungen als die eigentlichen Formen der ontologischen Genesis aufgefaßt werden. So bildet eine systematisierte logische Hierarchie die Grundlage der Methode, vermittels welcher der — ontologische — Weg zum Sichselbstverwirklichen der Identität von Subjekt und Objekt, zur Verwandlung der Substanz ins Subjekt zurückgelegt werden muß. Dann muß jede Kategorie — sowohl als logischer Begriff wie zugleich als ontologische Gegenständlichkeit — ihre charakterisierende Bestimmung und Bedeutung von der Stelle erhalten, die sie auf diesem Weg einnimmt. Die so entstehende hierarchische Ordnung pflegt Hegel dadurch zu bezeichnen, daß die spätere, die höherstehende Kategorie »die Wahrheit« der früheren, tieferstehenden ist, daß also der logische Zusammenhang zwischen zwei Kategorien das Wesen der Beziehung realer Gegenstandskomplexe ausmacht. Diese Hierarchie hat mit den ontologischen Verhältnissen, die reale Zusammenhänge zwischen Realitäten schaffen, an sich nichts zu tun. Ein Zusammenfallen der ontologischen Beziehungen mit der logischen Hierarchie kann bestenfalls ein glücklicher Zufall sein; normalerweise kann dabei nur eine höchst willkürliche Identifikation zustande kommen. So sagt Hegel in der Einleitung zum naturphilosophischen Teil seiner »Enzyklopädie«: »Die tierische Natur ist die Wahrheit der vegetabilischen, diese der mineralogischen; die Erde ist die Wahrheit des Sonnen systems. In einem System ist das Abstrakteste das Erste, das Wahre jeder Sphäre das Letzte; ebenso ist es aber nur das Erste einer höheren Stufe. Die Ergänzung einer Stufe aus der andern ist die Notwendigkeit der Idee, und die Verschiedenheit der Formen muß als eine notwendige und bestimmte aufgefaßt werden.«[892]

892 {46} Enzyklopädie, § 249, Zusatz; 9., S. 32.

como individualidade da obra, generalização através da particularidade, através do típico, etc., não entram em questão para a ciência e para a filosofia.)

Isso pode ser facilmente mostrado em uma constelação filosófica relativamente simples. O surgir de uma formação, de um organismo, de uma formação social é ontologicamente um problema de gênese real. Apenas as legalidades do surgir (e do desaparecer) conduzem às características reais do respectivo ser particular. Ao contrário, um conceito é logicamente deduzido do outro, não importando se essa dedução segue de cima para baixo ou de baixo para cima. Enquanto a lógica for empregada metodologicamente como não determinante da realidade, como uma sua abstração, nada deve surgir desta diferença que deva distorcer o conhecimento da realidade. (Vimos, todavia, que isto pode perfeitamente acontecer). Contudo, sendo a lógica apreendida, como em Hegel, enquanto fundamento teórico da ontologia, então é inevitável que as deduções lógicas sejam apreendidas como as formas próprias da gênese ontológica. Assim, uma hierarquia lógica sistematizada constitui a base do método, por meio da qual deve-se percorrer o — ontológico — percurso à autorrealização da identidade de sujeito e objeto, à conversão da substância em sujeito. Com isso, toda categoria — tanto como conceito lógico, quanto, ao mesmo tempo, objetividade ontológica — tem de tomar suas características determinação e significado do lugar que ocupa nesse percurso. A ordenação hierárquica assim surgida, Hegel costuma descrever que a categoria posterior, mais elevada, é a »verdade« da categoria precedente, mais baixa, que, portanto, a conexão lógica entre duas categoriais perfaz a essência da relação entre reais complexos de objetos. Em si, essa hierarquia não tem nada a ver com as relações ontológicas que criam as conexões reais entre realidades. Uma coincidência das relações ontológicas com a hierarquia lógica pode, no melhor dos casos, ser uma questão de sorte; normalmente, o que disso procede é apenas uma identificação muitíssimo arbitrária. Assim, diz Hegel na introdução da parte da filosofia da natureza de sua »Enciclopédia«: »A natureza animal é a verdade da vegetal, esta da mineralógica, a Terra é a verdade do sistema solar. Num sistema, o mais abstrato é o primeiro, o verdadeiro de cada esfera é o último; justamente, porém, este é apenas o primeiro de um estágio mais alto. A complementação de um degrau a partir de outros é a necessidade da ideia, a diversidade de formas deve ser entendida como necessária e determinada.«[893]

893 {46} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. II. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 2016, § 249, adendo, p.34.

Was das konkrete Beispiel betrifft, sehen wir wieder Hegels Bestreben, aus der Ontologie der Natur eine untergeordnete Basis für die Gesellschaft zu machen. Er verzerrt aber damit einerseits das real Ontologische in dieser Unterordnung, indem der Zufall in der Entstehung von Leben und Gesellschaft auf der Erde in eine logische Notwendigkeit verwandelt wird, wodurch der kausal gesetzmäßige Zusammenhang einen unzulässigen teleologischen Akzent erhält. Solche Diskrepanzen zwischen logischer Form der Ableitung und ontologischem Gehalt des intentionierten Zusammenhangs müssen aber mehr oder weniger bedeutsame Willkürlichkeiten in die logische Ableitung selbst einführen. Engels hat bereits bemerkt, daß »die Übergänge von einer Kategorie oder einem Gegensatz zum nächsten fast immer willkürlich« sind.[894] Andererseits und in engem Zusammenhang damit sei auf die hier bereits zitierte Kritik des jungen Marx hingewiesen, daß Hegel in der Gesellschaftsphilosophie die Darstellung der realen Zusammenhänge durch formale Anwendung der logischen ersetzt, worin wieder die gedankliche Vergewaltigung der Ontologie durch die Logik zum Ausdruck kommt.

Die richtige und scharfsinnige Kritik von Engels geht leider nur auf die formelle Verbindung der Kategorien miteinander ein, nicht auf die ontologisch wichtigere Frage: auf die Stelle der Kategorien im logisch-hierarchischen Aufbau des Systems. Das ist, wie wir bei der Stellung der Erde im Sonnensystem gesehen haben, keine bloß formelle Anordnungsfrage, sondern gehört zu den wesentlichen Bestimmungen eines jeden Gegenstandes, so daß hier die tiefen Diskrepanzen zwischen Logik und Ontologie ganz kraß hervortreten. Wir führen bloß einen zentral wichtigen Fall an. Hegel will aus der Dialektik von Mechanismus und Chemismus die Teleologie als höheres Prinzip ableiten, um dadurch den Übergang zur Idee freizumachen, wo im Leben die neue, noch naturhafte, aber über die organische Natur hinausgehende Beziehung des Subjekts zur Substanz zum Ausdruck kommen soll. Die Teleologie erscheint dabei, nach dem Aufbauschema des Systems, als die »Wahrheit« von Mechanismus und Chemismus.[895] Wir befinden uns also noch unmittelbar im Bereich der Natur, wenn auch an ihrer Grenze; es wird somit ein immanentes Über-sich-Hinausgehen der Natur logisch deduziert. Die dialektische Entwicklung ist jedoch seit Kant viel zu weit fortgeschritten, um jene »Beispiele« einer Zweckmäßigkeit in der Natur ernst zu nehmen, die noch die Theodizeen des 18. Jahrhunderts in Fülle dargeboten

894 {47} Engels: Brief an Schmidt vom I. II. 1891, Marx-Engels, Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad, 1934, S. 392; MEW, S. 38, S. 204.

895 {48} Logik, V., S. 220; 6., S. 453.

No que concerne ao exemplo concreto, vemos novamente o esforço de Hegel para fazer da ontologia da natureza uma base subordinada para a sociedade. Ele distorce, contudo, com isso, por um lado, o ontológico real nessa subordinação, na medida em que o acaso no surgimento da vida e da sociedade na Terra é transformado em uma necessidade lógica, com o que a conexão legal causal adquire um inadmissível acento teleológico. Tais discrepâncias entre as formas lógicas da dedução e o teor ontológico da conexão intencionada têm de introduzir arbitrariedades mais ou menos significativas na própria dedução lógica. Engels já havia notado que »as transições de uma categoria ou de uma oposição para a seguinte« são »quase sempre arbitrárias.«[896] Por outro lado, em estreita conexão com isso, seja aqui apontada a já citada crítica do jovem Marx de que Hegel, na filosofia da sociedade, substitui a exposição das conexões reais pela formal aplicação do lógico, com o que novamente se expressa a violação pelo pensamento da ontologia através da lógica.

A correta e perspicaz crítica de Engels se limita, desafortunadamente, apenas à ligação formal das categorias entre si, e não à questão ontologicamente mais importante: ao lugar das categorias na estrutura hierárquico-lógica do sistema. Que isto, como vimos acerca do lugar da Terra no Sistema Solar, não é uma mera questão de ordenamento formal, mas pertence às determinações essenciais de cada objeto, salientam muito flagrantemente as profundas discrepâncias entre lógica e ontologia. Mencionaremos apenas um caso de importância central. Hegel almeja deduzir da dialética de mecanismo e quimismo a teleologia enquanto princípio superior e, por esse meio, franquear a transição à ideia, que deve poder trazer à expressão na vida, da nova, ainda natural, mas para além da natureza orgânica, relação do sujeito à substância. Com isso, a teleologia, segundo o esquema da estrutura do sistema, aparece como a »verdade« do mecanismo e quimismo.[897] Ainda nos encontramos, portanto, mesmo que em seus limites, imediatamente na esfera da natureza; como resultado é logicamente deduzido um imanente ir-se-para-além da natureza. O desenvolvimento dialético, contudo, já avançara muito desde Kant para que aqueles »exemplos« de uma adequabilidade ao propósito na natureza, dos quais as teodiceias do século 18 ofereciam em abundância, sejam sequer

896 {47} Engels: Correspondência a C. Schmidt de l2 de novembro de 1891, Marx-Engels, Ausgewählte Briefe. Verlagsgenoss. Ausländ, Moscou-Leningrado, 1934, p.392; MEW, v. 38, p.204.

897 {48} Hegel: Wissenschaft der Logik. Vol. V, p.220; 6a. ed., p.453.

haben. In Hegels Augen ist das, alles »läppisch«, eine »Spielerei«.[898] Er analysiert den kategoriellen Zusammenhang von Zweck und Mittel, von ihrer Beziehung zu den Prinzipien des Mechanismus in einer vorbildlich richtigen Weise; er kann jedoch dies nur darum tun, weil sein Gedankenmodell dabei die Arbeit ist. Die logische Abstraktheit der Analyse verdeckt oft dieses Modell, obwohl es sachlich bei jedem Schritt zum Vorschein kommen muß, es ist aber für Hegel doch unmöglich, diese Untersuchung durchzuführen, ohne an entscheidenden Stellen direkt auf die Arbeit, auf Zweck und Mittel in ihr zu sprechen zu kommen.[899] Wir stehen also hier wieder vor der Doppelseitigkeit der Hegelschen Philosophie. Einerseits entdeckt er die Arbeit als jenes Prinzip, in welchem die echte Form der Teleologie, das Gesetztsein und das reale Verwirklichen des Zweckes durch ein bewußtes Subjekt zum Ausdruck kommt, andererseits wird diese ontologisch echte Kategorie in ein homogenes Medium der Systematik eingebaut, in welcher die logischen Prinzipien vorherrschend werden; nach dieser Systematik befinden wir uns in einem Stadium, das Leben, Menschen, Gesellschaft noch nicht hervorgebracht hat. Denn das Leben kann, gemäß der logischen Entwicklungs prinzipien des identischen Subjekt-Objekts, erst auf der Stufe der Idee Gestalt werden, und die Teleologie hat dabei die logisch-systematische Funktion, von der Stufe des Begriffs zu der der Idee hinüberzuleiten.[900] So bringt die logische Hierarchie die Absurdität hervor, die Kategorien der Arbeit zu entwickeln, bevor in der logisch-ontologischen Entwicklungsfolge das Leben entstanden wäre.

Hinter dieser Absurdität steht freilich eine noch tiefere Diskrepanz: Hegel hat einerseits die ontologisch reale Existenzform der Teleologie in der Arbeit entdeckt und hat damit eine uralte philosophische Antinomie richtig aufgelöst, nämlich den starren Gegensatz zwischen einer transzendent dirigierten Teleologie und einer Ausschließlichkeit der Herrschaft der Kausalität in der Ontologie. Eine wirkliche Ontologie des gesellschaftlichen Seins ist unmöglich ohne ein richtiges Kontrastieren von NaturKausalität und Arbeitsteleologie, ohne das Aufdecken ihrer konkreten dialektischen Wechselbeziehungen. Hegel hat nicht bloß diese fundamentale Tatsache des gesellschaftlichen Seins richtig erkannt, sondern auch die ihr immanente, weiter und höher treibende dialektische Dynamik. Die tiefe Parallelität zwischen der klassischen Ökonomie in England und der Hegelschen Dialektik beruht nicht zuletzt darauf, daß jene die erste ökonomisch-soziale Analyse dieses Phänomens geboten hat, Hegel dagegen seine ontologische Bedeutung entdeckt

898 {49} Ebd., V., S. 206; 6., S. 439 f.
899 {50} Ebd., V., S. 220; 6., S. 452 f.
900 {51} Ebd., V., S. 228; 6., S. 461 f.

aceitos. Aos olhos de Hegel isso tudo é »ridículo«, »brincadeira de criança«.[901] Ele analisa a conexão categorial de propósito e meio, sua relação com os princípios do mecanismo em um modo exemplarmente correto; pode fazê-lo, contudo, apenas porque seu modelo ideal é aqui o trabalho. A abstratividade lógica da análise obnubila com frequência esse modelo ainda que, de fato, tenha de vir à luz em cada passo; pois é para Hegel impossível levar a cabo essa investigação sem, em passagens decisivas, vir a falar diretamente do trabalho, dos, nele, propósito e meio.[902] Encontramo-nos novamente aqui, portanto, ante a duplicidade da filosofia hegeliana. Por um lado, descobre o trabalho como aquele princípio em que se expressa a autêntica forma da teleologia, o ser-posto e a real realização do propósito através de um sujeito consciente; por outro lado, essa autêntica categoria ontológica é inserida em um meio homogêneo do sistemático em que os princípios lógicos tornam-se dominantes; segundo esse sistemático, encontramo-nos em um estágio que não produziu nem a vida, nem os seres humanos nem, ainda, a sociedade. Pois a vida, segundo o princípio de desenvolvimento lógico do sujeito-objeto idêntico, apenas pode tornar-se forma no patamar da ideia, e a teleologia tem com isso a função sistemático-lógica de conduzir do patamar do conceito ao da ideia.[903] A hierarquia lógica, portanto, produz a seguinte absurdidade, que as categorias do trabalho se desenvolvem antes que na sequência evolutiva lógico-ontológica tenha surgido a vida.

Por trás dessa absurdidade está uma discrepância ainda mais profunda: Hegel, por um lado, já havia descoberto a forma de existência ontologicamente real da teleologia no trabalho e, com isso, solucionou corretamente uma antiga antinomia filosófica, a saber, a rígida oposição entre uma teleologia transcendentemente dirigida e uma exclusividade do domínio da causalidade na ontologia. Uma real ontologia do ser social é impossível sem um correto contrastar entre a causalidade natural e a teleologia do trabalho, sem o revelar de suas concretas inter-relações dialéticas. Hegel não apenas reconheceu corretamente esse fato fundamental do ser social, como também sua imanente dinâmica dialética impulsionadora para frente e para o alto. O profundo paralelismo entre a economia clássica na Inglaterra e a dialética hegeliana se baseia, não por último, em que, enquanto a primeira ofereceu a primeira análise socioeconômica desse fenômeno, Hegel, em comparação, descobriu o seu significado

901 {49} Hegel: Ciência da Lógica – 3. A doutrina do Conceito, Vozes, 2018, p.216.
902 {50} Hegel: Hegel: Ciência da Lógica – 3. A doutrina do Conceito, Vozes, 2018, p.251.
903 {51} Hegel: Wissenschaft der Logik. Vol. V, p. 228; 6. ed., p.461s.

hat. Es wird nie hinreichend betont, daß — trotz seiner etwas mystisch klingenden Formulierung — das Prinzip dieser immer verschlungeneren, immer ungleichmäßigeren Höherentwicklung, die sogenannte List der Vernunft bei Hegel seine ontologische Begründung und Bestimmung gerade in der Untersuchung der Arbeit erhält. Der Gedanke selbst taucht sehr früh, bereits vor der »Phänomenologie« bei Hegel auf; er sagt z. B. über die Bedeutung des Werkzeugs: Der Mensch »läßt die Natur sich abreiben, sieht ruhig zu und regiert nur mit leichter Mühe das Ganze: *List*«.[904] Und an einer von uns bereits angeführten Stelle der »Logik« zeigt er plastisch die höhertreibenden Momente der Arbeit in konkreten Fällen auf: »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.«[905] Andererseits ist diese ganz bahnbrechende Auffassung der Arbeit als gesetzter Teleologie nur eine — unzulässig herangezogene — Illustration für den logischen Zusammenhang, in welcher die Teleologie — noch innerhalb der logizistisch erfaßten Natur— als die »Wahrheit« von Mechanismus und Chemismus, also als Kategorie der Natur selbst erscheint; daß es sich dabei, wie wir gesehen haben, um die logische Überleitung vom Begriff zur Idee handelt, kann an der Wesensart der logisch immanenten Ableitung nichts ändern, also am logischen Beheimatetsein der Teleologie in der Natur, womit der hier zum Ausdruck kommende neue und große Gedanke wieder zurückgenommen wird.

Das ist aber nur eine, freilich höchst wichtige, Erscheinungsweise der Diskrepanz zwischen der Stelle der Teleologie auf dem logisch bestimmten Weg zum identischen Subjekt-Objekt und zwischen ihrer Bestimmung als jener Kategorie, die Unterschied und Gegensatz zwischen Natur und Gesellschaft zum Ausdruck bringt. Man darf nicht vergessen, daß diese Antinomie eine fundamentale Problematik der Gesamtheit der Hegelschen Philosophie aufdeckt, die die Klassiker des Marxismus mit Recht als Widerspruch zwischen System und Methode bezeichnet haben. Vom Standpunkt des Systems (der in Logik umgesetzten Ontologie) ist es nur konsequent, daß die Logik im engeren, eigentlichen Sinn den Anfang des Systems bildet. In anderen Systemen, in denen die Logik nicht die Grundlage der Ontologie bildet, wäre dies eine nichts Wesentliches bestimmende Anordnungsfrage. Nicht so bei Hegel. Daß die Logik vor der Natur- und Geistesphilosophie steht, erhält von selbst eine ontologische Bedeu-

904 {52} Jenenser Realphilosophie, Leipzig 1931, II., S. 199.
905 {53} Logik, V., S. 220; 6., S. 453.

ontológico. Jamais será suficientemente realçado — apesar de sua formulação que soa algo mística — que o princípio desse desenvolvimento ascendente, sempre intricado, sempre desigual, a assim denominada astúcia da razão, recebe em Hegel sua fundação e determinação ontológicas precisamente na investigação do trabalho. A noção aparece bem cedo, já antes da »Fenomenologia«, em Hegel; ele diz, p. ex., sobre o significado dos instrumentos de trabalho: o ser humano »deixa que a natureza se desgaste, assiste tranquilamente e apenas domina, com pequeno esforço, o conjunto: *astúcia.*«[906] E em uma passagem da »Lógica« por nós já citada, ele mostra plasticamente os momentos impulsionadores para cima do trabalho em casos concretos: »O *arado* é mais nobre do que são as 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.«[907] Por outro lado, toda essa pioneira visão do trabalho como teleologia posta é apenas uma — inadmissivelmente empregada — ilustração para a conexão lógica em que a teleologia — ainda no interior da natureza apreendida logicamente — aparece como a »verdade« do mecanismo e do quimismo, portanto, como uma categoria da própria natureza; que se trata aqui da transição lógica do conceito à ideia, como já vimos, em nada pode alterar o tipo da essência da dedução lógica imanente, portanto, do residir lógico da teleologia na natureza, com o que novamente é revogada a nova e grande ideia que aqui se expressa.

Isto, todavia, é apenas um, ainda que de elevada importância, dos modos de manifestação da discrepância entre o lugar da teleologia no percurso logicamente determinado para o sujeito-objeto idêntico e entre sua determinação como aquela categoria que expressa a diferença e a oposição entre natureza e sociedade. Não se pode esquecer que essa antinomia revela uma problemática fundamental da totalidade (*Gesamtheit*) da filosofia de Hegel, que os clássicos do marxismo acertadamente descreveram como a contradição entre sistema e método. Do ponto de vista do sistema (da lógica convertida em ontologia) é apenas consistente que a lógica em sentido estrito, específico, constitua o início do sistema. Em outros sistemas nos quais a lógica não constitui a base da ontologia, seria essa apenas uma questão de ordenação que nada determinaria de essencial. Não em Hegel. Que a lógica preceda a natureza e a filosofia do espírito adquire, por si próprio, um signifi-

906 {52} Hegel: Jenenser Realphilosophie. Vol. II. Meiner, Leipzig, 1931, p. 199.
907 {53} Hegel: Ciência da Lógica – 3. A doutrina do Conceito, Vozes, 2018, p 227-8..{Nota da tradução} Schneider (p.226) inseriu aqui uma quebra de parágrafo não encontrada em Benseler, em Scarponi (p.208), nem em Coutinho (p.58), nem em Ballestero (p.88).

tung: Die logischen Kategorien sind hier allerdings vorerst als Kategorien des Denkens aufgefaßt, Hegel ist aber doch durch sein eigenes System gezwungen, diesem Gedankencharakter auch ein ontologisches Wesen aufzuprägen; er tut dies auch im Anfang seiner »Logik« in einer sehr entschiedenen, unmißverständlichen Weise: »Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die *Darstellung Gottes* ist, *wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*«[908] Die logischen Kategorien hören dadurch nicht auf, Gedankliches zu sein, erhalten aber zugleich die Funktion jener Gedanken, die in der teleologischen Setzung der Welt die Rolle des Vorbilds der Verwirklichung besitzen. Die echt ontologischen Konsequenzen, die sich aus dieser dynamischen Struktur für das gesellschaftliche Sein ergeben, können wir erst im zweiten Teil dieser Arbeit analysieren. Es ist also nur die folgerechte Durchführung dieser Konzeption, daß am Abschluß der »Logik«, beim Sichselbsterreichen der Idee, diese »sich selbst frei entläßt«, daß durch diesen Akt die Natur als das Sichselbstsetzen der Idee in Erscheinung tritt.[909]

Uns interessiert dabei bloß, daß infolge einer solchen Setzung die ganze Natur, das ganze gesellschaftliche Sein zu einem einheitlichen teleologischen Prozeß wird, in welchem alles, was der logische Entfaltungsprozeß der Idee kategoriell erarbeitet hat, zur Wirklichkeit wird und als Wirklichkeit den in der Logik vor gezeichneten Weg nochmals, durch die eigene Wirklichkeit der Idee bereichert, zurücklegt. Denn den Abschluß des Systems bildet das nochmalige Sichselbsterreichen der Idee, diesmal nicht nur als Idee, sondern zugleich als ihrer eigenen Wirklichkeit. Man sieht: Die Grundstruktur dieses Aufbaus erinnert stark an jene theologischen Systeme, in denen Gott die vorher durchgedachte Idee schöpferisch verwirklicht. Der logische Systemgedanke führt also Hegel — freilich nur in der Grundkonzeption, nicht in den Details der Ausführung — zu einem althergebrachten, in dieser Zeit bereits längst überholten Weltbild zurück. Der so entstehende Widerspruch wird durch die Analyse der Teleologie in der Arbeit, auf die wir eben aufmerksam gemacht haben, noch auffälliger. Denn das »Modell« der früheren teleologisch-theologischen Systeme ist zwar oft ebenfalls die Arbeit (Gott als »Demiurgos«), jedoch in einer bloß spontan-unbewußten Weise; Hegel hat dagegen das Wesen der Arbeit in realistischer Diesseitigkeit richtig erkannt und bewußt gemacht, er mußte also seine eigenen Erkenntnisse beiseite schieben, um

908 {54} Ebd., III., S. 33; 5 S.44.
909 {55} Ebd., V., S. 342 f.; 6., S. 573, und Enzyklopädie, § 244; 8., S. 393.

cado ontológico: as categorias ontológicas são, aqui, de fato apreendidas de pronto como categorias do pensamento; Hegel, contudo, é compelido por seu próprio sistema a imputar a esse caráter intelectual também uma essência ontológica; ele o faz no início de sua »Lógica« em um modo muito decisivo e inequívoco: »A Lógica desse modo precisa ser apreendida como o sistema da razão pura, com o reino do pensamento puro. *Esse reino é a verdade como ela é sem invólucro em e para si mesma.* Por causa disso se pode expressar que esse conteúdo é a *apresentação de Deus*, tal *como Ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito.*«[910] As categorias lógicas não cessam, por isso, de ser do pensamento, recebem todavia a função daquele pensamento ao qual, na posição teleológica do mundo, pertence o papel de modelo da realização. As autênticas consequências ontológicas que resultam para o ser social dessa estrutura dinâmica, podemos apenas analisar na segunda parte deste trabalho. Portanto, é apenas a implementação consequente dessa concepção que, na conclusão da »Lógica«, ao a ideia alcançar-a-si-própria, este »soltar-se a si mesma livre«, através desses atos a natureza apareça como manifestação da ideia que se-põe-a-si-própria.[911]

Disto nos interessa apenas que, em consequência de tal posição, toda a natureza, todo o ser social torna-se um único processo teleológico unitário em que, tudo o que foi categorialmente elaborado no processo de desdobramento da ideia torna-se realidade e, enquanto realidade, enriquecida pela realidade própria da ideia, percorre uma vez mais o percurso antes delineado pela lógica. Então, a conclusão do sistema constitui o renovado autoenriquecer-se da ideia, desta vez não apenas como ideia, mas ao mesmo tempo como sua própria realidade. Vê-se: a estrutura básica dessa estrutura recorda fortemente aqueles sistemas teológicos nos quais Deus realiza criativamente a ideia previamente examinada a fundo. O sistema de pensamento lógico conduz, portanto, Hegel — ainda que apenas nas concepções básicas, não nos detalhes da execução — de volta a uma visão de mundo tradicional, já naquele tempo há muito superada. A contradição que assim emerge, que chamamos acima a atenção, torna-se, pela análise da teleologia no trabalho, ainda mais conspícua. Pois o »modelo« dos sistemas teológico-teleológicos precedentes foi, de fato, com frequência o trabalho (Deus como »demiurgo«), todavia em um modo meramente inconsciente-espontâneo; Hegel, ao contrário, reconheceu e tomou consciência, corretamente, da essência do trabalho em realista terrenidade; teve, portanto, de colocar de lado sua própria descoberta (*Erkenntnisse*)

910 {54} Hegel: Ciência da Lógica, 1. A doutrina do ser, Vozes, Petrópolis, 2016, p.52. {Nota da tradução} Uma quebra de parágrafo foi aqui introduzida por Schneider (p.227). A mesma não pode ser encontrada nem no manuscrito (p.225), nem em Benseler, nem em Scarponi (p.209), nem em Coutinho (p.59), nem em Ballestero (p.89).
911 {55} Hegel: Wissenschaft der Logik. Vol. V, p. 342; 6. ed., p. 573s; Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 244, p.370-1.

die falsche Grundkonzeption zu verwirklichen. Daß sowohl die Logik selbst wie die Entwicklungsgeschichte des Geistes von Einzeldarlegungen, von Aufdeckungen wichtiger Zusammenhänge etc. voll sind, die tiefe und neue ontologische Einsichten enthalten, haben wir bereits gesehen und werden wir auch später oft feststellen können. Sie sind aber weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit imstande, dieses Grundgebrechen des Systems, das aus der auf Logik fundierten Ontologie entspringt, aufzuheben. Hegels Einfluß auf das Denken seiner Zeit und das der folgenden bis zum heutigen Tag ist ein ungeheuerer und außerordentlich fruchtbarer; wo aber dieses System gewirkt hat, war immer ein die Gedankenentwicklung hemmender Einfluß wirksam.

Wir sahen: Schon die Stellung der Logik im Rahmen des Systems verleitet dazu, diesem religiöse Akzente zu verleihen. Über die Rolle der religiösen Momente bei Hegel ist viel gestritten worden. Vorübergehend stützte sich ein großer Teil der reaktionär-orthodoxen Theologie auf ihn, während der radikale Flügel seiner Anhänger in ihm einen verkappten Atheisten sah.[912] Hinter derart gegensätzlichen Interpretationen muß eine tiefe Zweideutigkeit der Hegelschen Religionsauffassung selbst stehen. Wir wiederholen bereits früher Dargelegtes: Hegels Stellung zur Religion hat nichts mit dem säkulär dominierenden Dilemma Bellarmins zu tun. Das Auffallendste ist dabei, daß er sich so gut wie überhaupt nicht um das religiöse Bedürfnis als solches kümmert; die Schleiermacherschen »Reden über die Religion« behandelt er ironisch; Jacobis Streben nach einem auf Religion gerichteten unmittelbaren Wissen lehnt er stets ab; seine Jenaer Aufzeichnungen sind voll äußerst distanziert ironischer Bemerkungen über die Rolle der Religion im Alltag usw. Auch später ist z. B. in seiner Polemik gegen das unmittelbare Wissen und gegen den damit verbundenen, nicht auf strikt dogmatische Inhalte fixierten Glauben deutlich sichtbar, daß er für das religiöse Bedürfnis nur eine vornehme Verachtung übrig hat und allein die von der Kirche offiziell fixierten Gehalte als das gesellschaftliche primär Relevante im christlichen Glauben als Religion anerkennt.[913]

Hinter alledem steht seine zweideutige Stellung zur Religion selbst. Einerseits führt er, den veränderten Umständen entsprechend in veränderter Weise, die Aufklärungstraditionen einer Vernunftreligion weiter. Während aber die bedeutenden deutschen Aufklärer von progressiven Tendenzen in den aktuellen religiösen Bedürfnissen ausgehen, um eine Harmonie zwischen diesen und den Forderungen der Vernunft zu finden, wodurch sie sowohl zur Kirche und ihrer

912 {56} Vgl. die Broschüre von Bruno Bauer: Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel dem Atheisten und Antichristen, Leipzig 1841, an der auch der junge Marx mitgearbeitet hat.

913 {57} Enzyklopädie, §§ 68 und 73; 8., S. 158 f. und S. 163.

para realizar a falsa concepção básica. Que, todavia, a lógica enquanto tal, bem como a história do desenvolvimento do espírito, são plenas de explicações isoladas, de revelações de importantes conexões, etc., que contêm profundas e novos discernimentos ontológicos, já vimos e poderemos com frequência observar também à frente. Elas, contudo, não são capazes, nem isoladas nem em sua totalidade (*Gesamtheit*), de superar esses defeitos básicos do sistema, que brotam da ontologia fundada da lógica. A influência de Hegel no pensamento de seu tempo, posterior e até os dias de hoje, é extraordinariamente fecunda; contudo, onde esse sistema teve efeito, operou sempre uma influência que inibiu o desenvolvimento do pensamento.

Vimos: a posição da lógica na moldura do sistema já desencaminha para que confira um acento religioso. Muito se arguiu sobre o papel do momento religioso em Hegel. Por algum tempo, uma grande parte da teologia ortodoxo-reacionária nele se apoiou, enquanto a ala radical de seus seguidores via nele um ateu disfarçado.[914] Por trás de tais interpretações opostas tem de estar uma profunda ambiguidade na concepção hegeliana da religião. Repetiremos de novo algo declarado anteriormente: a posição de Hegel sobre a religião nada tem a ver com o dilema belarminiano dominante por séculos. O que mais chama atenção é que ele quase não se preocupa com a necessidade religiosa enquanto tal; trata ironicamente os »Discursos sobre a religião« de Schleiermacher; recusa a aspiração de Jacobis por um conhecimento imediato orientado pela religião; suas notas de Iena são plenas de comentários irônicos sobre o papel da religião no cotidiano e assim por diante. Também mais tarde, p. ex., em sua polêmica contra o saber imediato e contra a, a isso ligada, crença não fixada em conteúdos estritamente dogmáticos, é claramente visível que ele dedica à necessidade religiosa apenas um aristocrático desdém e apenas acerca da crença oficialmente fixada da Igreja reconhece uma relevância social primária enquanto religião.[915]

Por trás de tudo encontra-se sua posição ambígua para com a própria religião. Por um lado ele, de modo modificado correspondente às circunstâncias modificadas, prossegue as tradições iluministas de uma religião da razão. Enquanto, todavia, os mais significativos iluministas alemães partem de tendências progressistas nas necessidades religiosas então atuais, e procuram uma harmonia entre elas e as exigências da razão, com o que devem terminar em oposição tanto à Igreja e sua

914 {56} Cf. o opúsculo de Bruno Bauer, Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen (Wigang, Leipzig, 1841), no qual também colaborou o jovem Marx.

915 {57} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, §§ 68 e 73, p.148 e 151. {Nota da tradução} No manuscrito (p.227) há aqui uma quebra de parágrafo não encontrada em Benseler. Scarponi (p.211) também não a assinalou, assim como Schneider (p.229), Coutinho (p.60) e Ballestero (p.91).

Orthodoxie wie zum halbfeudalen, sich auf die Religion stützenden Staat in Opposition geraten müssen, finden wir bei Hegel keinerlei Polemik gegen die Inhalte der Religion; diese sind für ihn historische Wirklichkeiten und deshalb Etappen auf dem Weg des Geistes zu sich selbst. Das Vernunftgemäße der Religion besteht bei Hegel darin, daß sie auf der niedrigeren Stufe der Vorstellung denselben Gehalt ausdrückt, den allein die Philosophie angemessen auf den Begriff zu bringen imstande ist. Weder Inhalte noch Formen der Religion werden also einer Kritik unterworfen. Hegel zeigt bloß, daß in ihnen dieselbendialektischen Kategorien und Zusammenhänge auffindbar sind, wie in der Philosophie selbst, nur noch nicht auf dem Niveau des Begriffs, sondern bloß auf dem der Vorstellung. In der »Phänomenologie« wird dies am präzisesten ausgesprochen: »Diese *Form des Vorstellens* macht die Bestimmtheit aus, in welcher der Geist in dieser seiner Gemeinde seiner bewußt wird. Sie ist noch nicht das zu seinem Begriffe als Begriffe gediehene Selbstbewußtsein desselben; die Vermittlung ist noch unvollendet. Es ist also in dieser Verbindung des Seins und Denkens der Mangel vorhanden, daß das geistige Wesen noch mit einer unversöhnten Entzwei ung in ein Diesseits und Jenseits behaftet ist. Der *Inhalt* ist der wahre, aber alle seine Momente haben, in dem Elemente des Vorstellens gesetzt, den Charakter, nicht begriffen zu sein, sondern als vollkommen selbständige Seiten zu erschei nen, die sich *äußerlich* aufeinander beziehen. Daß der wahre Inhalt auch seine wahre Form für das Bewußtsein erhalte, dazu ist die höhere Bildung des letzteren notwendig, seine Anschauung der absoluten Substanz in den Begriff zu erheben und *für es selbst* sein Bewußtsein mit seinem Selbstbewußtsein auszugleichen, wie dies für uns oder *an sich* geschehen ist.«[916] Wie die ganze »Phänomenologie« einen napoleonischen Geist ausstrahlt, so ist auch diese Religionsauffassung von Napoleons Stellung zur Religion tief beeinflußt: von der Anerkennung ihrer historischen Existenz und Macht, bei einer sehr weitgehenden Gleichgültigkeit gegen ihr inneres Wesen; sie soll für Napoleons Frankreich in den neuen bürgerlichen Staat, für Hegels Deutschland in die diesem geistig entsprechende Philosophie integriert werden.

Wir wissen: Die Gegenwart und ihr Staat bleiben für Hegel auch nach Napoleons Sturz, auch in der Periode der Restauration Zentralkategorien des Geistes. Bei allen Akzentverschiebungen ändert sich also die philosophische Einordnung der Religion nicht. Die entsprechende Bestimmung in der »Enzyklopädie« lautet so: »Der absolute Geist in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens ist dem Inhalte nach der an und für sich seiende Geist der

916 {58} Phänomenologie, 11., S. 573 f.; 3., S. 556 f.

ortodoxia quanto ao Estado semifeudal, que se apoia na religião, não encontramos em Hegel nenhuma polêmica contra os conteúdos da religião; estes são, para ele, realidades históricas e por isso etapas do percurso do espírito a si próprio. O racional da religião consiste, em Hegel, em que ela expressa, em patamar inferior da representação (*Vorstellung*), o mesmo teor que apenas a filosofia é capaz de adequadamente conduzir a conceito. Tanto os conteúdos quanto as formas da religião não são, portanto, submetidos à crítica. Hegel mostra, simplesmente, que são encontráveis nela as mesmas categorias e conexões dialéticas que na própria filosofia, apenas não ao nível do conceito, mas meramente no da representação (*Vorstellung*). Na »Fenomenologia« isto é o mais precisamente declarado: »Essa *forma do representar* constitui a determinidade em que o espírito se torna consciente de si nessa sua comunidade. Ainda não é a consciência-de-si do espírito, que avançou até o seu conceito como conceito: a mediação é ainda imperfeita. Há assim nessa união do ser e do pensar o defeito de estar a essência espiritual ainda afetada por uma cisão, não reconciliada, em um aquém e um além. O *conteúdo* é o verdadeiro, mas todos os seus momentos, postos no elemento do representar, têm o caráter de não serem conceituados, mas de aparecerem como lados totalmente independentes, que se relacionam *exteriormente* um com o outro. Para que o verdadeiro conteúdo receba também sua verdadeira forma para a consciência, faz-se mister a mais alta formação [cultural] dessa consciência: há de elevar ao conceito sua intuição da substância absoluta, igualar, *para ela mesma*, sua consciência com sua consciência-de-si, como para nós ou *em si* [já] ocorreu.«[917] Tal como em toda »Fenomenologia« exuda um espírito napoleônico, também essa visão de religião é profundamente influenciada pela posição de Napoleão para com a religião: do reconhecimento de sua existência e poder históricos a uma muito ampla indiferença ante sua essência interior; ela deve ser integrada, para a França de Napoleão, ao novo Estado burguês, para a Alemanha de Hegel, à filosofia que a ela corresponde espiritualmente.

Sabemos: o presente e seu Estado permanecem para Hegel, mesmo depois da queda de Napoleão, mesmo no período da Restauração, categorias centrais do espírito. Portanto, mesmo com todas as mudanças de ênfase, a classificação filosófica da religião não se altera. Na »Enciclopédia«, lê-se a correspondente determinação: »O espírito absoluto, tendo suprassumido (*aufgehobenen*) a imediatez e a sensibilidade da figura e do saber, é, segundo o conteúdo, o espírito essente em si

917 {58} Hegel: Fenomenologia do espírito, Parte II. Vozes, Petrópolis, 1992, p. 292. {Nota da tradução} Schneider (p.230) optou por inserir aqui uma quebra de parágrafo, a qual é inexistente no manuscrito (p.228), em Benseler, em Scarponi (p.212), em Ballestero (p.92) e em Coutinho (p.61).

Natur und des Geistes; der Form nach ist er zunächst für das subjektive Wissen der Vorstellung. Diese gibt den Momenten seines Inhalts einerseits Selbständigkeit und macht sie gegeneinander zu Voraussetzungen und *aufeinanderfolgenden* Erscheinungen und zu einem Zusammenhang *des Geschehens* nach *endlichen Reflexionsbestimmungen*.«[918] Natürlich ist die Ambiente dieser Ausführungen beim späten Hegel eine andere als zur Zeit der großen napoleonischen Hoffnungen, ja die äußere Annäherung an die Religion steigert sich sogar zu den späten Vorlesungen über die Gottesbeweise. Trotzdem hört die anfängliche Zweideutigkeit nie auf. Die historische Erkenntnis der Religion als geistig wirksamer Realität nimmt immer zu, ohne jedoch jemals eine tiefer gehende innere Beziehung zu ihren Inhalten zu erhalten. Mögen Schriften wie die »Posaune«, Erinnerungen wie die Heines nicht die Totalität dieser Beziehungen umfassen, sie drücken doch bestimmte ihrer ausschlaggebenden Momente aus. Schon die Tatsache, daß die Bestimmung des Unterschiedes zwischen Religion und Philosophie als zwischen Vorstellung und Begriff desselben Gehalts auf die Kontrastierung von Jenseitigkeit und Diesseitigkeit ein großes Gewicht legt, weist auf die — partiell weitgehende — Richtigkeit der antireligiösen Interpretationen hin.

Später wird freilich die Diesseitigkeit in den allgemeinen Bestimmungen nicht mehr so direkt in den Vordergrund gestellt, jedoch wichtige Einzelbetrachtungen Hegels zeigen immer wieder ähnliche Tendenzen. Ich führe nur als Beispiel die Betrachtungen über das Paradies aus der »Philosophie der Geschichte« an: »Denn der Zustand der Unschuld, dieser paradiesische Zustand, ist der tierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben können. Denn das Tier ist mit Gott eins, aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist, d. h. für sich selbst. Dieses Fürsichsein, dieses Bewußtsein ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist.«[919] Hier handelt es sich ebenfalls um die immanent diesseitige Menschenentwicklung im Gegensatz zur religiös transzendenten Erbsünde. Hegels Religionsauffassung hat innerlich nie etwas mit der romantisch-restaurativen zu tun gehabt. Treitschke, den wohl niemand als linksradikal bezeichnen würde, bemerkt einmal über den Minister Altenstein, den Hauptprotektor Hegels und seiner Schüler: »An seinem gastlichen Tische wurde zuweilen kühl die Frage erörtert, ob das Christentum noch zwanzig oder fünfzig Jahre dauern werde.«[920] Mag beim späten Hegel, im Gegensatz zur Periode der »Phänomenologie«, eine Annäherung an den offiziellen Protestantismus sichtbar

918 {59} Enzyklopädie, S 565; 10., S. 374.
919 {60} Philosophie der Geschichte, IX., S. 391; 12., S. 389.
920 {61} Treitschke: Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Leipzig 1927, III. , S. 401.

e para si da natureza e do espírito; segundo a forma, é, antes de tudo, para o saber subjetivo da representação. Esta, de um lado, dá autonomia aos momentos do conteúdo do espírito absoluto, e faz deles *pressuposições*, uns *para com os outros*, e fenômenos que se seguem uns aos outros; e uma conexão *do acontecer* segundo as *determinações finitas da reflexão*.«[921] Naturalmente, o ambiente dessas exposições pelo Hegel tardio é diverso do da época das grandes esperanças napoleônicas, de fato, a expressa aproximação à religião se intensifica até suas tardias aulas sobre a prova da existência de Deus. Apesar disso, a ambiguidade inicial jamais desaparece. Traz sempre o reconhecimento histórico da religião enquanto operante realidade do espírito sem, todavia, receber jamais uma relação mais profunda, mais interna, em seus conteúdos. Escritos como a »*Posaune*«, memórias como a de Heine não podem abarcar a totalidade dessas relações; expressam, contudo, determinados dos seus momentos decisivos. Já o fato de que a determinação da diferença entre religião e filosofia, tal como entre representação (*Vorstellung*) e conceito do mesmo conteúdo, coloque um grande peso no contraste entre o além e a terrenidade, aponta à — de longo alcance parcial — correção das interpretações antirreligiosas.

Mais tarde, contudo, a terrenidade não é mais posta tão diretamente no primeiro plano das determinações gerais; todavia, importantes considerações singulares de Hegel mostram repetidamente tendências similares. Cito, como exemplo, apenas as considerações sobre o paraíso na »Filosofia da História«: »Pois o estado de inocência, esse estado paradisíaco, é o estado animalesco. O paraíso é um jardim onde só os animais podem permanecer, não os homens, pois o animal forma uma unidade com Deus, mas apenas por si. Só o homem é espírito, ou seja, para si mesmo. Esse ser-para-si, essa consciência, é, todavia a divisão do espírito universal divino«.[922] Aqui trata-se, do mesmo modo, do desenvolvimento humano imanentemente terreno em oposição ao pecado original religioso transcendente. A visão de religião de Hegel internamente jamais teve algo a ver com a visão restauradora-romântica. Treitschke, que ninguém descreveria como um radical de esquerda, comentou certa vez sobre o Ministro Altenstein, o principal protetor de Hegel e seus alunos: «Em sua mesa hospitaleira era por vezes friamente discutido se o cristianismo ainda duraria vinte ou cinquenta anos.«[923]. Possivelmente, no Hegel tardio, em oposição ao período da »Fenomenologia«, torne-se visível uma reconciliação com o protestantismo oficial,

921 {59} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. III. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, p. 347-8 [com modific.]. {Nota da tradução} Schneider (p.230) optou por inserir aqui uma quebra de parágrafo, a qual é inexistente no manuscrito (p.229), em Benseler, em Scarponi (p.212), em Ballestero (p.92) e em Coutinho (p.62).
922 {60} Hegel: Filosofia da História. Ed. UNB, Brasília, 1995, p.272. {Nota da tradução} Schneider (p.231) inseriu aqui uma quebra de parágrafo, a qual é inexistente no manuscrito (p.229), em Benseler, em Scarponi (p.213), em Ballestero (p.93) e em Coutinho (p.63).
923 {61} Treitschke: Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. Vol. III. F. W. Hendel, Leipzig, 1927, p. 401.

werden, so steht diese Perspektive in keinem ausschließenden Gegensatz zu seinen Gesamtanschauungen. Denn würde die Voraussicht der Altensteinschen Tischge spräche sich bewahrheiten, so würde der Geist noch vollständiger das Niveau des Begriffes erreichen; die Religion als Vorstellung könnte dann, ohne Widersprüche ins System hineinzutragen, als »Er-Innerung« im Sinne der »Phänomenologie« rein historisch behandelt werden.

Die allseitige und eingehende Untersuchung dieses Problemkomplexes wäre die Aufgabe einer Geschichte der Philosophie. Für uns genügt die Feststellung dieses Kontrastes zwischen teleologischer Jenseitigkeit im logischen System und Diesseitigkeit in der ontologisch gefaßten dialektischen Methode. Dieser Kontrast erklärt — und zwar von beiden Seiten —, daß die Hegelsche Philosophie in allen modernen geistigen Kämpfen um die philosophische Begründung des religiösen Bedürfnisses so gut wie überhaupt keine Rolle gespielt hat und spielt. Unterbau und Argumente finden diese Tendenzen im 19. Jahrhundert nur in der Romantik und in ihren Ausläufern, vor allem in Schleiermacher und Kierkegaard, die beide feindlich zur Hegelschen Philosophie stehen, während dessen Philosophie für die irdisch-diesseitig orientierte Gegenströmung von Strauß und Feuerbach bis zu Marx und dem Marxismus wichtig wurde. Die historische Notwendigkeit dieser Bewegung, ihre Bedeutung für das richtige Erfassen der Gesellschaftlichkeit, hat die ununterbrochene kritische Auseinandersetzung mit Hegel zur Lebensfrage des Marxismus gemacht, und zwar im doppelten und doch einheitlichen Sinn: Denn die schärfste Kritik der retrograden Elemente ist gerade hier untrennbar von der kritischen Weiterbildung der progressiven. So hat der junge Marx, noch bevor er seine eigene Philosophie gefunden hätte, Hegel schon in seiner Dissertation kritisiert; so zuletzt Lenin in seinen kritischen Kommentaren vor allem zur »Logik«. Diese Kritiken vereinigen nicht nur das Positive und Negative, sondern sind auch unlösbar an die Forderungen des Tages gebunden, rücken deshalb stets jene Momente in den Mittelpunkt, die im gegebenen Zeitpunkt Zentralfragen für die Weiterentwicklung des Marxismus wurden. So ist z. B. in Lenins Hegel Kritik der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt vorherrschend. Nach Lenin ist diese große Tradition in Vergessenheit geraten. Teils verblaßte der Marxismus in seiner eigentlichen Heimstätte, der Arbeiterbewegung, bis zum Verschwinden (freilich nur in den kapitalistischen Ländern); teils entartete seine Interpretation zu einer formell scholastisch-dogmatischen, inhaltlich praktizistischen Schematik bei Stalin und in seiner Nachfolge. Diese Studie erstrebt die Wiederherstellung des Kontakts mit den großen Traditionen des Marxismus. Sie versucht, auch darin sich diesem anzuschließen, daß sie die Ontologie des gesellschaftlichen Seins zu ihrem Thema macht, denn im

pois essa perspectiva não está em nenhuma oposição excludente com suas concepções como um todo. Pois, houvesse sido confirmada a previsão das conversas à mesa de Altenstein, o espírito teria alcançado o nível do conceito ainda mais completamente; a religião enquanto representação (*Vorstellung*) poderia, então, sem introduzir contradições no sistema, ser tratada puramente historicamente como »re-cordação« (*Er-Innerung*) no sentido da »Fenomenologia«.

A investigação multifacetada e detalhada desse complexo de problemas seria a tarefa de uma história da filosofia. Para nós basta a constatação desse contraste entre transmudandaneidade teleológica no sistema lógico, e uma terrenidade no método dialético apreendido ontologicamente. Esse contraste esclarece — e, de fato, de ambos os lados —, sobretudo, que a filosofia hegeliana não jogou, nem joga, quase nenhum papel em todas as modernas lutas espirituais acerca da fundamentação filosófica da necessidade religiosa. Base e argumentos, essas tendências no século 19 encontraram apenas no romantismo e em suas periferias, antes de tudo em Schleiermacher e Kierkegaard, ambos inimigos da filosofia hegeliana, enquanto esta filosofia tornou-se importante para aquela filosofia orientada contra a corrente, terreno-mundana, de Strauss e Feuerbach, até Marx e o marxismo. A necessidade histórica desse desenvolvimento, seu significado para a correta apreensão da socialidade, fez do confronto crítico ininterrupto com Hegel uma questão vital para o marxismo e, de fato, em um duplo e, ainda assim, unitário, sentido: pois a mais dura crítica dos elementos retrógrados é, justamente aqui, inseparável da prossecução crítica dos elementos progressistas. Tal como o jovem Marx, mesmo antes de ter encontrado sua própria filosofia, já criticava Hegel em sua Dissertação; tal como, por último, Lenin em seus comentários críticos, sobretudo sobre a »Lógica«. Essas críticas não apenas unem o positivo e negativo, como ainda são ligadas inseparavelmente às exigências do dia, sempre movendo, por isso, ao centro a questão que se tornou central ao desenvolvimento posterior do marxismo. Assim, p. ex., na crítica de Lenin a Hegel o ponto de vista da teoria do conhecimento é dominante. Após Lenin essa grande tradição foi esquecida. Em parte, em seu próprio lar, o movimento dos trabalhadores, o marxismo esmaeceu-se até o desaparecimento (todavia, apenas nos países capitalistas); em parte, sua interpretação degenerou em uma esquemática dogmático-escolástica formal, conteudisticamente praticista, em Stalin e em sua sucessão[924]. Este estudo visa a restauração do contato com as grandes tradições do marxismo. Tenta, ao perseguir isto, fazer de seu tema a ontologia do ser social, já que,

924 {Nota da tradução} Benseler inseriu aqui uma quebra de parágrafo não localizável no manuscrito (p.231), o mesmo fizeram Scarponi (p.214), Coutinho (p.64), Schneider (p.232) e Ballestero (p.94), que também separou com quebras de parágrafo as duas últimas sentenças (»El análisis...« e »Ahora se trata...«).

gegenwärtigen Chaos von schief ausgeklügelten, flach gleichmacherischen und falsch »tiefen« Theorien bedarf die notwendige Erneuerung des Marxismus einer fundierten und fundierenden Ontologie, die sowohl in der objektiven Wirklichkeit der Natur eine reale Basis für das gesellschaftliche Sein findet wie zugleich imstande ist, dieses in seiner gleichzeitigen Identität und Verschiedenheit zur Ontologie der Natur darzustellen. Die Analyse der tiefgreifenden Antinomien in Hegels System war nur eine Vorarbeit zu einer solchen Klärung des Problems. Jetzt wird es darauf ankommen, die großen dialektischen Entdeckungen Hegels nicht nur in Einzelfällen, die den falschen Konstruktionen des logizistischen Systems widersprechen, aufzuzeigen, sondern die ontologischen Fundamente und Prinzipien seiner Dialektik selbst in ihren wesentlichen Zusammenhängen darzustellen.

2.

Hegels dialektische Ontologie und die Reflexionsbestimmungen

Wir mußten ziemlich ausführlich jene Entstellungen studieren, die in Hegels Ontologie durch die methodologische Vorherrschaft der logischen Prinzipien verursacht wurden. Jetzt kommt es darauf an, die durch diese Kritik erworbene Klarsicht dazu zu benützen, um aus dem »Dünger der Widersprüche« die echten ontologischen Problemstellungen Hegels herauszugraben und in möglichst annähernder Reinheit herzustellen. Seine bahnbrechende Originalität, seine hohe Aktualität für die Fragen, die die Ontologie, vor allem eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins, heute zu lösen hat, können nur so wirklich erhellt werden. Daß dabei oft nochmals auf die entstellende Wirkung der methodologischen Priorität der Logik in seinem System hingewiesen werden muß, ändert nichts an dem übergreifend positiven Charakter der so notwendig gewordenen Analysen. Das Schicksal Hegels in der Geschichte des menschlichen Denkens, daß nämlich seine erste große Wirkung den Anschein hatte, als ob er die philosophische Entwicklung abschließen würde, sie in ein endgültiges Geleis gebracht hätte, während er in Wirklichkeit ein Entdecker vom Neuland, ein Anreger von säkulärer Bedeutung war, widerspricht zwar seinen eigenen Vorstellungen über sich selbst und denen seiner ersten zeitgenössischen Anhänger, ist jedoch keineswegs alleinstehend in der Geschichte der Philosophie. Wie lange wurde in verschiedenen Epochen Aristoteles eine solche Endgültigkeit zugesprochen, wie oft wurde er als Hemmnis der Weiterentwicklung leidenschaftlich bekämpft, und doch ragt er in unsere Gegenwart als exzeptioneller Neuerer hinein, der auf unzähligen Gebieten als erster — wenn auch nicht selten in falschen, in verwirrenden Formen — den Weg zu neuen Einsichten eröffnet hat.

no caos presente de teorias distorcidamente sofisticadas, superficialmente niveladoras e falsamente »profundas«, requer a necessária renovação do marxismo uma ontologia fundada e fundante que, embora encontre na realidade objetiva da natureza uma base real para o ser social, seja ao mesmo tempo capaz de descrevê-lo em sua simultânea identidade e diversidade para com a ontologia da natureza. A análise das profundas antinomias no sistema de Hegel foi apenas um trabalho preparatório para um tal esclarecimento do problema. Com isto chegamos ao momento de mostrar as grandes descobertas dialéticas de Hegel, não apenas em casos isolados, que contradizem as falsas construções do sistema logicizado, mas de expor os fundamentos e princípios ontológicos fundamentais de sua dialética enquanto tal em suas conexões essenciais.

2.

A ontologia dialética de Hegel e as determinações de reflexão

Tivemos de estudar um tanto detalhadamente essas distorções que são causadas, na ontologia de Hegel, pelo domínio metodológico dos princípios lógicos. Agora nos importa empregar a clareza adquirida por meio dessa crítica para desencavar, do »esterco de contradições«, as colocações de problemas ontológicos autênticos e, no mais possível, estabelecer aproximadamente sua pureza. Só assim podem ser esclarecidas sua pioneira originalidade, sua elevada atualidade para as questões que a ontologia, antes de tudo uma ontologia do ser social, hoje tem de resolver.[925] Que, com isso, tem de ser com frequência uma vez mais apontado o efeito deformante da prioridade metodológica da lógica em seu sistema, em nada altera o caráter predominantemente positivo das análises que se tornaram tão necessárias. O destino de Hegel na história do pensamento humano, que, a saber, seu primeiro grande efeito aparentava como se ele houvesse concluído o desenvolvimento filosófico, que o houvesse levado a uma via definitiva, enquanto ele, em realidade, foi o descobridor de territórios inexplorados, foi um significativo incitador por séculos, contradiz tanto suas próprias representações (*Vorstellungen*) de si mesmo, quanto a de seus primeiros seguidores a ele contemporâneos; não é, todavia, de maneira alguma, único na história da filosofia. Por quanto tempo, em diferentes épocas, atribuiu-se a Aristóteles uma tal conclusividade, com que frequência foi apaixonadamente combatido como obstáculo ao desenvolvimento posterior, e, contudo, ele se eleva em nosso presente como excepcional inovador, o qual em inumeráveis esferas primeiro abriu caminho — mesmo que, não raramente, em formas falsas, confusas — a novos discernimentos.

925 {Nota da tradução} Schneider (p.233) inseriu neste ponto uma quebra de parágrafo não encontrada no manuscrito (p.231), em Ballestero (p.95), em Coutinho (p.65) e nem em Scarponi (p.215)

Ähnlich ist die Stellung Hegels in der denkerischen Problematik unserer Tage. Nur muß, um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, diese Position konkretisiert werden. Nachdem nämlich die große antihegelsche Welle der nachrevolutionären Zeit abgeebbt war, nachdem das höchst problematische Wesen des sich orthodox vermeinenden Neukantianismus in immer größeren Krisen bewußt wurde, entstand zuerst in Historiker-Kreisen Achtung für die weitreichend konkrete Wirklichkeitsauffassung Hegels, und dieses steigende Interesse führte allmählich sogar zu einer philosophischen Bewegung, die seine Erneuerung zum Ziele hatte. Ohne jede Auseinandersetzung[926] mit ihrsei hier nur bemerkt, daß unsere Ausführungen mit diesen Tendenzen nichts zu tun haben. Dort handelte es sich darum, Hegel in der damals herrschenden bürgerlichen Philosophie historisch zu verankern, indem teils den Beziehungen zu Kant, teils denen zur Romantik eine sachlich unzutreffende, exzessive Bedeutung zugesprochen und Hegel damit — zum zweiten Male — zu einem Philosophen des Konservativismus gemacht wurde. Wir behaupten dagegen, daß das in die Zukunft Weisende an Hegel in dem Einfluß besteht, den er auf Entstehung und Ausbau des Marxismus ausgeübt hat. Natürlich handelt es sich auch hier um eine sehr ungleichmäßige Entwicklung. Engels lebte noch und mahnte vergeblich, das dialektische Erbe Hegels nicht zu vergessen; Kantianismus und Positivismus verdrängten aber doch die Dialektik aus dem Bewußtsein der damaligen Sozialisten. Und auch der zweite Erneuerungsversuch durch Lenin war unmittelbar vergeblich, denn die Erstarrung und Verzerrung des Marxismus in der Stalinschen Periode mußte auch das Bild Hegels in eine maskenhafte Karikatur verwandeln. (Entgegengesetzte Anstrengungen einzelner mußten in dieser Zeit Episoden bleiben.) Erst in den letzten Jahren scheint die Zeit gekommen zu sein, an die großen philosophischen Traditionen von Marx wieder anzuknüpfen. Die folgenden Betrachtungen über Hegel stehen also im Zeichen von Marx: Das Herausarbeiten seiner Ontologie, vor allem der des gesellschaftlichen Seins, dient dazu, um in intimem Zusammenhang und qualitativer Verschiedenheit, ja Entgegengesetztheit, die Stellungnahme beider großen Denker besser zu beleuchten. Daß dabei diesmal die ontologischen Probleme im Vordergrund stehen, hat nichts mit einer thematischen Vorliebe des Verfassers zu tun; vielmehr mit der philosophischen Lage unserer Zeit, die gebieterisch diesen Fragen Priorität gegenüber allen anderen gibt.

Wir beginnen mit einer allgemein bekannten Tatsache, mit der Prozeßhaftigkeit als zentraler Kategorie einer neuen Ontologie. Die großen Entdeckungen der

926 {1} Ich habe diese Frage in meinem Buch: Die Zerstörung der Vernunft, Werke Band 9, Neuwied-Berlin 196z, S.474 ff., ausführlich behandelt.

Similar é a posição de Hegel na problemática do pensamento de nossos dias. Apenas para evitar que surja qualquer mal-entendido, essa posição tem de ser concretizada. Após acalmar-se a grande onda anti-hegeliana do período pós-revolucionário, após ter-se tornado consciente, em crises cada vez maiores, a essência muitíssimo problemática do neokantismo pretensamente ortodoxo, emergiu, primeiro em círculos de historiadores, a atenção à visão de realidade amplamente concreta de Hegel, e este crescente interesse conduziu paulatinamente a um movimento filosófico que tinha por fim a sua reabilitação. Sem qualquer enfrentamento[927] com ele, apenas observamos aqui que nossas exposições nada têm a ver com essas tendências. Tratava-se, de fato, de ancorar historicamente Hegel na filosofia burguesa então dominante, atribuindo em parte às relações com Kant, em parte com os românticos, um significado de fato infundado, excessivo, e Hegel, com isso, — por uma segunda vez — converteu-se em um filósofo do conservadorismo. Nós, ao contrário, mantemos que o que permanece de Hegel é o que aponta para o futuro, a influência que exerceu no surgimento e no desenvolvimento do marxismo. Naturalmente, trata-se também aqui de um desenvolvimento muito desigual. Engels ainda vivia e urgia, em vão, que não se esquecesse da herança dialética de Hegel; o kantismo e o neopositivismo substituíram, contudo, a dialética na consciência dos socialistas de então. E também a segunda tentativa de reabilitação, através de Lenin, foi imediatamente vã, pois o enrijecimento e a deformação do marxismo no período stalinista também teriam de transformar Hegel em uma caricatura inescrutável. (Esforços contrários isolados deveriam permanecer episódicos nessa época). Só nos últimos anos parece ter chegado o tempo para retomar as grandes tradições filosóficas de Marx. Desse modo, as observações seguintes sobre Hegel seguem as sinalizações de Marx: o elaborar sua ontologia, sobretudo a do ser social, serve para melhor iluminar, em sua íntima conexão e diferença qualitativa, até mesmo legalidade oposta, da tomada de posição dos dois grandes pensadores. Que isso, nesse momento, coloque os problemas ontológicos no primeiro plano, nada tem a ver com uma predileção do autor; antes, com a situação filosófica de nossa época que imperiosamente confere a essas questões prioridade ante todas as outras.

Iniciaremos por um fato geralmente reconhecido, com a processualidade como categoria central de uma nova ontologia. As grandes descobertas das

927 {1} Tratei amplamente dessa questão em meu livro »A destruição da razão«. Instituto Lukács, Maceió, 2020, p. 474s.

Naturwissenschaften, die historischen Erfahrungen von an Umwälzungen überreichen Jahrhunderten haben im konkret-alltäglichen Weltbild der Menschen die uralte Alleinherrschaft einer ewigen, ruhenden, unbewegten Substantialität, die absolute Herrschaft der primär dinghaften Objektivität der als sekundär vorgestellten Bewegung gegenüber erschüttert. Es gibt zwar zeitweise Versuche in der Philosophie, hier einen Ausgleich mit dem Leben zu finden — ich denke dabei vor allem an Leibniz —, doch die philosophischen Grundkategorien bleiben trotzdem auf dem Niveau der an und für sich unveränderlichen Dinghaftigkeit; wenn Kant von der Unerkennbarkeit der an sich seienden Wirklichkeit sprechen will, so nennt er charakteristischerweise das Unerkennbare ein Ding an sich, und wenn Fichte eine systematische Bewegtheit im System der Philosophie einzuführen versucht, so wagt er dies nur von der Seite des Subjekts ausgehend zu unternehmen. Hegel ist seit Heraklit der erste große Denker, bei dem das Werden ein objektiv ontologisches Übergewicht über das Sein erlangt; seine philosophische Größe besteht nicht zuletzt darin, daß dieses Hinausgehen über die Priorität des Seins dem Werden gegenüber keinen einfachen und direkten Charakter hat, sondern eine allseitig-universelle Methode ins Leben ruft. Sicher ist Hegel mit jeder These Heraklits einverstanden: »Es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.«[928] Die spät ausgeführte »Geschichte der Philosophie« hat ihren methodologischen Hauptwert darin, daß Hegel überall das Auftreten dieser neuen ontologischen Tendenz bereits in ihren ersten Anfängen untersucht, daß er in ihrer Entfaltung, von den ersten Ansätzen und keimhaften Anfängen an, die eigentliche Geheimgeschichte des menschlichen Denkens als Geschichte der Bewältigung der objektiven Wirklichkeit betrachtet. Der metaphysische Grundgedanke vom identischen Subjekt-Objekt, von der Verwandlung der Substanz ins Subjekt, zeigt erst in diesem Zusammenhang sein Doppelgesicht: einerseits, wie wir gesehen haben, eine logisch ausgerichtete Ontologie, die durch logizistisch-hierarchische Starrheit die heraklitische Tendenz der neuen Ontolgie entstellt, aber andererseits die große Forderung erhebt, daß der Mensch in einer möglichst adäquat begriffenen Welt leben soll, obwohl das adäquate Begreifen auf weiten Gebieten gerade dadurch entsteht, daß das Denken die Fremdheit, die immanente Aufsichgestelltheit, Gleichgültigkeit und Unbekümmertheit der begriffenen Prozesse um das Subjekt zu verstehen lernt. Darum konnte Hegel das Entstehen der dialektischen Bewegtheit nicht nur bei Heraklit, sondern auch bei den unmittelbar entgegengesetzt eingestellten Eleaten, ja bei den ersten Atomisten, bei Leukipp und Demokrit entdecken.

928 {2} Geschichte der Philosophie, XIII., S. 301; 18., S. 329.

ciências naturais, as experiências históricas de séculos plenos em revolvimentos (*Umwälzungen*), devastaram na imagem de mundo cotidiano-concreta dos seres humanos o antigo domínio exclusivo de uma substancialidade eterna, estacionária, imóvel, o domínio absoluto da objetividade primária coisal contraposta ao movimento representado como secundário. De tempos em tempos houve, na filosofia, tentativas de encontrar aqui uma conciliação com a vida — penso aqui antes de tudo em Leibniz —, apesar de que as categorias filosóficas básicas permanecessem imutavelmente ao nível de uma coisidade em e para si; ao Kant querer falar da incognoscibilidade da realidade em si existente, de modo característico nomeia o incognoscível uma coisa em si e, quando Fichte tenta introduzir uma mobilidade sistemática no sistema da filosofia, apenas se atreve do lado do sujeito. Desde Heráclito, Hegel é o primeiro grande pensador em que o devir obtém uma preponderância objetivamente ontológica sobre o ser; sua grandeza filosófica consiste, não por último, em que este ir para além da prioridade do ser ante o devir não tem nenhum caráter simples e direto, antes engendra um método universal-multifacético. Certo é que Hegel concorda com todas as teses de Heráclito: »Não há proposição de Heráclito que eu não tenha acolhido em minha Lógica.«[929] A »História da filosofia«, elaborada tardiamente, tem seu principal valor metodológico em que Hegel investiga por toda parte a ocorrência dessa nova tendência ontológica já nos seus primeiros inícios, que ele considera em seu florescimento desde seus primeiros sinais e inícios embrionários a própria história velada do pensamento humano enquanto história do domínio da realidade objetiva. O pensamento metafísico básico do sujeito-objeto idêntico, da conversão da substância em sujeito, apenas nessa conexão mostra sua dupla face: por um lado, como já vimos, uma ontologia logicamente orientada, cuja rigidez hierárquico-lógica deforma a tendência heraclitiana da nova ontologia, mas que, por outro lado, levanta a grande exigência de que o ser humano deve viver em um mundo que possa conceber o mais adequadamente possível, embora o adequado compreender em amplas esferas apenas pode emergir justamente quando o pensamento aprende o compreender a estranheza, o imanente pôr-a-si-próprio, e a indiferença e despreocupação para com o sujeito dos processos compreendidos. É por isso que Hegel pôde descobrir a mobilidade dialética não apenas em Heráclito, mas também nos eleatas diretamente contrapostos, bem como nos primeiros atomistas, em Leucipo e Demócrito.

929 {2} Hegel: Geschichte der Philosophie, Vol. XIII. Duncker & Humblot, Berlim, 1833, p.301; 18a. ed., p.329.

Die bloße Prozeßartigkeit jedoch, wie sie bei Heraklit sichtbar wird, ist nur die erste, notwendig abstrakte Form dieses neuen Weltverständnisses. (Auf die neue historisch-dialektische Interpretation der Abstraktheit als einer ontologischen und erkenntnistheoretischen Kategorie kommen wir alsbald ausführlich zu sprechen.) Sie führt notwendig zu fruchtbaren, aber in ihrer Unmittelbarkeit unlösbaren Paradoxien. Denn auch die Prozeßartigkeit der Wirklichkeit ist widerspruchsvollen, dialektischen Charakters, hat deshalb die Ungleichmäßigkeit als objektiv bedingte Erscheinungsweise. Es ist zwar richtig, daß man nicht zweimal in denselben Fluß steigen kann, es ist aber ebenso richtig, daß der Fluß, gerade in seinem ununterbrochenen Wandel, in seiner ununterbrochenen Aufhebung der eigenen Identität zugleich diese eigene Identität ununterbrochen reproduziert; der fliegende Pfeil ruht, sagt Zeno und drückt damit ebenso fruchtbar paradox bestimmte dialektische Widersprüche im Verhältnis Raum-Zeit-Bewegung aus, ohne sie zu einer dialektischen Lösung führen zu können. Auch die genialsten Aufdeckungen einzelner dialektischer Zusammenhänge, solange sie bei all ihrer allgemeinen Geltung letzten Endes doch einzelne Zusammenhänge bleiben und nicht — real wie gedanklich — die Gesamtheit des Seins allseitig umfassen, konnten das menschliche Weltbild nicht fundamental umstellen.

Trotz solcher glanzvoller Vorstöße blieb dieses in seiner Totalität statisch, auf Substantialität und Dinghaftigkeit, nicht auf universelle Prozeßartigkeit orientiert. Unter diesem Mangel an konkret umfassender Universalität litten nicht nur die genialen Anfänge des dialektischen Denkens in der Antike, sondern auch jene Versuche, die sich nicht damit begnügten, einzelne Widersprüche in der Wirklichkeit zu beleuchten oder selbst die Prozeßartigkeit des Wirklichen im Lichte eines fundamentalen Widerspruchs darzustellen, sondern ein universelles System der bewegenden und bewegten Widersprüchlichkeit aufzubauen trachteten. Von Cusanus bis Schelling entstehen so allumfassende Systeme, die die systematische Allgegenwärtigkeit des Widerspruchs im Sinne einer solchen universellen Prozeßartigkeit der Welt und des Wissens über sie kategoriell darstellen. Damit ist aber der prozessierende Widerspruch nur scheinbar zur ontologischen Herrschaft erhoben, denn, indem die Aufhebung der Widersprüche sie zum Verschwinden bringt, kehrt bei der endgültigen Aufhebung, bei der Erkenntnis des Absoluten auf Grund der coincidentia oppositorum gerade im Absoluten die Welt der Statik zurück; Prozeß und Widerspruch sind — gewollt oder ungewollt — zu kategoriellen Kennzeichen eines bloßen Diesseits, einer bloßen Endlichkeit degradiert, das Absolute als Jenseits beharrt aber der Prozeßartigkeit des Diesseits gegenüber in einem erhabenen Zustand, alle Widersprüchlichkeit weit hinter sich, unter sich lassend. Hegel bricht schon am Anfang seiner Laufbahn mit dieser Konzeption.

Contudo, a mera processualidade, como é visível em Heráclito, é apenas a primeira, necessariamente abstrata, forma dessa nova compreensão do mundo. (Da nova interpretação, dialético-histórica, da abstratividade como uma categoria ontológica e gnosiológica falaremos a seguir em detalhe.) Ela necessariamente conduz a frutíferos, mas insolúveis em sua imediaticidade, paradoxos. Pois também a processualidade da realidade é contraditória, de caráter dialético, tem por isso a desigualdade como seu modo de manifestação objetivamente determinado. É, de fato, correto que não se pode entrar duas vezes no mesmo rio, contudo é também correto que o rio, precisamente em sua ininterrupta mudança, em sua ininterrupta superação da própria identidade, reproduz ininterruptamente, ao mesmo tempo, essa própria identidade; a flecha que voa está parada, diz Zenão, e expressa com isso, do mesmo modo, frutífero paradoxo de determinadas contradições dialéticas na relação espaço-tempo-movimento, sem poder levá-las a uma solução dialética. Mesmo as mais geniais revelações de conexões dialéticas singulares, na medida em que, mesmo com toda sua validade geral, por último permaneçam conexões singulares e não abarquem omnilateralmente — real e intelectualmente — a totalidade (*Gesamtheit*) do ser, não podem fundamentalmente alterar a imagem de mundo dos seres humanos.

Apesar de tais avanços geniais, esta permanece em sua totalidade estática, orientada à substancialidade e à coisidade, não à processualidade universal. Sob essa falta de uma universalidade concretamente abrangente, padeceram não apenas os geniais inícios do pensamento dialético na Antiguidade, como também aquelas tentativas que não se satisfizeram em iluminar contradições singulares na realidade ou em descrever a processualidade do real à luz de uma contradição fundamental, mas se esforçaram por erigir um sistema universal da contraditoriedade movida e movente. De Nicolau de Cusa a Schelling, surgem sistemas que a tudo abarcam, que categorialmente descrevem a onipresença sistemática da contradição no sentido de uma tal processualidade universal do mundo e do saber categorial acerca dele. Com isso, contudo, a contradição processual apenas aparentemente é elevada à regência ontológica pois, na medida em que a superação das contradições as leva ao desaparecimento, varridas pela superação última, pelo conhecimento do absoluto com fundamento na *coincidentia oppositorum,* retorna, precisamente no absoluto do mundo, o estático; processo e contradição são — quer se queira, quer não — degradados a traços categoriais de uma mera terrenidade, de uma mera finitude; o absoluto enquanto o além, persiste, contudo, ante a processualidade da terrenidade, em uma condição elevada que deixou para trás, abaixo de si, toda contraditoriedade. Hegel rompe com essa definição já no início de sua carreira.

Schon in seiner Streitschrift für Schelling heißt es in unausgesprochenem Gegensatz zu dessen permanent festgehaltener Grundkonzeption: »Das Absolute selbst aber ist ... die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm.«[930] Damit ist, wie wir sehen werden, nicht nur eine bis dahin nicht bewußt gemachte Stufe der dialektischen Bewegtheit erkannt worden, sondern auch das ganze Weltbild erfährt eine ontologische Umwälzung: Indem für das Absolute dasselbe Gesetz der dialektischen Prozeßartigkeit gilt wie für die gesamte Welt der Endlichkeit, verschwindet die Differenz, der Gegensatz von Diesseits und Jenseits aus der konsequent durchgeführten dialektischen Ontologie, wodurch alle Gegenstände (Prozesse) des Diesseits, der Endlichkeit, des Irdischen etc. — letzten Endes — dieselbe ontologische Struktur erhalten wie das Absolute selbst. Abstufungen innerhalb dieser letzthinnigen und universellen dialektischen Gleichartigkeit können an dieser Grundstruktur nichts wesentliches ändern. Der ontologische Sieg der universellen, widerspruchsvollen Prozeßartigkeit hebt die einheitliche Auffassung der gesamten Wirklichkeit auf ein qualitativ höheres Niveau jedem vergangenen Versuch gegenüber.

Damit gewinnt ontologisch die Kategorie der Totalität eine Bedeutung, die sie früher nie haben konnte. »Das Wahre ist das Ganze«,[931] sagt Hegel programmatisch in der »Phänomenologie«. In dieser abstrakten und nackten Allgemeinheit wäre jedoch die Kategorie der Totalität noch keineswegs geeignet, Grundlage zu einer neuen Ontologie zu bilden, als solche figurierte sie ja schon in jenen dialektischen Systemen, die, wie wir gezeigt haben, dem dialektischen Prozeß gerade bei seiner höchsten Kulmination die Spitze abbrechen. Bei Hegel ist die Totalität jedoch viel mehr als eine bloße synthetische Zusammenfassung der extensiven Universalität, sie ist die Grundstruktur im Aufbau der gesamten Wirklichkeit. Diese hat also nicht bloß als solche eine ganzheitliche Beschaffenheit, sondern besteht aus Teilen, aus »Elementen«, die ihrerseits ebenfalls als Totalitäten strukturiert sind. Das Ganze, von dem er programmatisch spricht, ist eine Totalität, die sich aus den dynamischen Wechselbeziehungen relativer, partieller, besonderer Totalitäten aufbaut. Man kann sagen, daß in diesem Prinzip das wirkliche ontologische Wesen des konkreten Zusammenhangs des Hegelschen Weltbildes zu finden ist;

930 {3} Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems, 1., S. 252; 2., S. 96. Die erste bekannte Fassung dieser radikal neuen Formulierung der Dialektik befindet sich bereits im Frankfurter Systemfragment; dort drückt sich Hegel so aus: »Das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nicht Verbindung.« H. Nohl: Hegels Theologische Jugendschriften, Tübingen 1907, S. 348. Natürlich ist die Jenaer Fassung bewußter und allgemeiner, aber der Gegensatz zum Schellingschen Typus der Dialektik und zu dem seiner Vorgänger ist ein Gedankengut der Jugend Hegels.

931 {4} Phänomenologie, n., S. 16; 3. s. 24.

Em seu escrito a favor de Schelling, em tácita oposição à sua concepção fundamental permanentemente mantida, Hegel já diz: »Mas o próprio absoluto é (...) a identidade da identidade e da não identidade; ser-oposto e ser-um é, ao mesmo tempo, nele.«[932] Com isso, como veremos, não apenas é reconhecido um patamar até então não consciente da mobilidade dialética, como também toda a imagem de mundo passa por um revolvimento ontológico: na medida em que vale para o absoluto a mesma lei da processualidade dialética que para o mundo da finitude como um todo, desaparece, de uma ontologia dialética conduzida consistentemente, a diferença, a oposição, da terrenidade para com o além, com o que todos os objetos (processos) da terrenidade, da finitude, deste mundo, etc., adquirem — no fim último — a mesma estrutura ontológica que o próprio absoluto. Gradações no interior dessa homogeneidade dialética última e universal não podem modificar nada de essencial nessa estrutura básica. A vitória ontológica da universal, contraditória, processualidade eleva a visão unitária da realidade como um todo a um qualitativamente mais elevado nível ante as tentativas passadas.

Com isso a categoria da totalidade obtém, ontologicamente, um significado que jamais pôde ter tido antes. »O verdadeiro é o todo«, diz programaticamente Hegel na »Fenomenologia.«[933] Nessa generalidade abstrata e nua, a categoria da totalidade de maneira alguma seria apropriada para constituir a base para uma nova ontologia, enquanto tal ela já figurava naqueles sistemas dialéticos que, como mostramos, abandonavam o processo dialético justamente na mais elevada culminação de seu ápice. Em Hegel, a totalidade, contudo, é muito mais que um mero compêndio sintético da universalidade extensiva; ela é a estrutura fundamental do edifício da realidade como um todo. Esta tem, portanto, enquanto tal não apenas uma qualidade de totalidade[934], mas é feita de partes, de elementos, os quais, por seu lado, são do mesmo modo estruturados como totalidades. O todo, do qual fala programaticamente, é uma totalidade que se constitui a partir das inter-relações dinâmicas de totalidades relativas, parciais, particulares. Pode-se dizer que nesse princípio encontra-se a essência ontológica real da conexão concreta da imagem de mundo de Hegel;

932 {3} Hegel: Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling. Casa da Moeda, Lisboa, 2003, p.95. A primeira versão conhecida dessa formulação radicalmente nova da dialética já se encontra no fragmento sistemático de Frankfurt, em que assim se expressa Hegel: »A vida seria a ligação da ligação e da não ligação« (Hegels Theologische Jugendschriften, H. Nohl (org.). J. C. Mohr, Tübingen, 1907, p.348). Naturalmente a versão de Iena é mais consciente e geral, mas a oposição ao tipo de dialética de Schelling e de seus predecessores já faz parte do ideário do jovem Hegel.

933 {4} Hegel: Fenomenologia do espírito, Parte I, Vozes, Petrópolis, 1992, p.31.

934 {Nota da tradução} »ganzheitliche Beschaffenheit« não permite uma tradução exata ao português. Tanto Scarponi (p.220), quanto Coutinho (p.237), quanto Schneider (p.237) optaram por »constituição totalitária«. Ballestero (p.99) optou por »propriedade totalizada«.

freilich nur als dessen esoterische Form, denn wir haben gesehen, daß in der konkreten Durchführung dieses Grundprinzip vielfach von logizistisch-hierarchischen Gedankengängen verdeckt ist. Daß wir aber das wirkliche, vielfach verdeckte Wesen herausheben und nicht etwas Fremdes als esoterischen Gehalt in Hegels Denken hineininterpretieren, zeigen seine eigenen Gedankengänge in den Schlußbetrachtungen seiner »Logik«. Er sagt: »Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als einen in sich geschlungenen *Kreis* dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein *Kreis von Kreisen*; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion-in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist.«[935]

Das bloße Aufzeigen des Totalitätsgedankens reicht aber zum Verständnis dieser neuen Ontologie nicht aus. Denn — rein logisch betrachtet — könnten diese partiellen Totalitäten und die aus ihnen entspringende Gesamttotalität noch immer einen statischen, »dinghaften« Charakter besitzen. Hegel wehrt sich jedoch bereits in der eben angeführten allgemeinen programmatischen Erklärung dagegen und führt dort gleich einige wichtige Kennzeichen der dialektischen Dynamik dieser Totalitätskonzeption an. »Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sichselbstwerden zu sein. So widersprechend es scheinen mag, daß das Absolute wesentlich als Resultat zu begreifen sei, so stellt doch eine geringe Überlegung diesen Schein von Widerspruch zurecht. Der Anfang, das Prinzip, oder das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird, ist nur das Allgemeine.«[936] Selbstverständlich bleibt dabei Hegel seiner eigenen ontologischen Fassung des Absoluten als des identischen Subjekt-Objekts treu. Doch haben seine Ausführungen einen darüber hinausgehenden allgemeinen Sinn: Indem das Absolute als Resultat gefaßt wird, das nur durch seinen Entstehungsprozeß einen wahren Gehalt erhalten kann, wird dieser Entstehungs- und Entfaltungsprozeß zum ontologisch Primären erklärt, und das Sein, in welchem dessen Ergebnis sich als Resultat zeigt, erscheint als sein Produkt. Das wird noch dadurch unterstrichen, daß das Absolute am Anfang als das Allgemeine charakterisiert wird, was bei Hegel hier keineswegs eine ontologische Vollkommenheit bezeichnen soll, aus der durch Emanation das Konkrete und Besondere heraustritt. Das Allgemeine ist hier offenkundig im Sinne des bloß

935 {5} Logik, V., S. 341; 6., S. 571 f.
936 {6} Phänomenologie, 11., S. 16; 3., S. 24.

todavia, apenas em sua forma esotérica, pois vimos, na concreta implementação desse princípio básico, ele muitas vezes é obnubilado por linhas de pensamento hierárquico-lógico. Que, nós, contudo, ressaltamos a sua real, muitas vezes velada, essência e não inserimos pela interpretação no pensamento de Hegel algo a ele estranho como teor, mostra sua própria linha de pensamento nas considerações finais de sua »Lógica«. Diz ele: » Em virtude da natureza mostrada do método, a ciência se apresenta como um *circulo* fechado em si, em cujo início no fundamento simples a mediação recurva o fim; nesse caso, esse círculo é um *círculo de círculos*; pois cada membro singular, como animado pelo método, é a reflexão dentro de si que, ao retornar ao início, é, simultaneamente, o início de um novo membro.«[937]

O mero mostrar do pensamento da totalidade não é suficiente, contudo, para compreender essa nova ontologia. Pois — puramente considerado logicamente — essas totalidades parciais e a totalidade como um todo que delas brota poderiam ainda possuir um caráter estático, »coisal«. Hegel, contudo, defende-se, já na acima citada declaração programática geral, e em seguida avança importantes traços da dinâmica dialética dessa concepção de totalidade. »Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisto: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo. Embora pareça contraditório conceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar esse semblante de contradição. O começo, o princípio ou o absoluto - como de início se enuncia imediatamente - são apenas o universal.«[938] Evidentemente, Hegel com isso permanece fiel à sua própria versão do absoluto como o sujeito-objeto idêntico. Seus comentários, contudo, possuem um sentido geral que conduz para além disso: na medida em que o absoluto torna-se apreensível como resultado, que apenas através de seu processo de desdobramento pode adquirir um verdadeiro teor, esclarece-se como ontologicamente primário esse processo de surgimento e desdobramento e, o ser, no qual mostra-se esse desenlace (*Ergebnis*) como resultado (*Resultat*), aparece como seu produto. Isto é sublinhado através de que o absoluto, desde o início, é caracterizado como geral, o que, em Hegel, aqui de maneira alguma deve descrever uma perfeição ontológica, de cuja emanação emerge o concreto e o particular. O universal é aqui pensado abertamente no sentido do mero

937 {5} Hegel: Ciência da Lógica. 3. A doutrina do Conceito, Vozes, 2018, p. 332.
938 {5} Hegel: Fenomenologia do espírito, Parte I, Vozes, Petrópolis, 1992, p.31. {Nota da tradução} Schneider (p.238) neste ponto inseriu uma quebra de parágrafo que não existe nem no manuscrito (p.237), nem em Coutinho (p.71), nem em Scarponi (p.221), nem em Ballestero (p.100).

Allgemeinen, des noch nicht Konkreten gemeint, was schon die Bemerkung, die sich unmittelbar an das vorige Zitat anschließt, zeigt: »So wenig, wenn ich sage: alle Tiere, dies Wort für eine Zoologie gelten kann....« Hier ist allerdings der Gang vom Allgemeinen zum echten Resultat nur als Erkenntnisprozeß gezeigt, Hegel betrachtet jedoch die Prozeßartigkeit gleicherweise als das ausschlaggebende Kennzeichen sowohl für die Wirklichkeit wie für ihre Erkenntnis. So sagt er etwas später im selben Zusammenhang: »Wenn der Embryo wohl *an sich* Mensch ist, so ist er es aber nicht *für sich*«, wo der Weg in der Wirklichkeit vom Ansichsein zum Fürsichsein bereits kategoriell präziser Wesen und Richtung dieser ontologisch primären Prozeßhaftigkeit bestimmt. Und damit treten die weiteren entscheidenden ontologischen Konsequenzen dieser These hervor: Wenn die Wirklichkeit im ontologischen Sinn stets nur das Resultat eines Prozesses sein kann, so folgt daraus in zwingender Weise, daß dieses »Resultat« adäquat nur durch diesen Prozeß, also nur durch seine Genesis begriffen werden kann. Jede Untersuchung, die es als Seiendes, also statisch, betrachtet, muß bei seiner unmittelbaren Gegebenheit stehenbleiben und wird deshalb an seinen entscheidenden Bestimmungen achtlos vorbeigehen, wobei die wichtigste dieser Bestimmungen eben der prozeßhafte Komplexcharakter der Wirklichkeit ist. Wir haben gesehen, wie oft Hegel diese reale Genesis durch eine logische »Ableitung«[939] ersetzt; das mußte kritisiert werden, aber den endgültigen Maßstab zu dieser Kritik gibt doch die Hegelsche Ontologie selbst, indem sie die reale Genesis als dynamische Grundlage einer jeden Gegenständlichkeit (eines jeden Resultats) auffaßt. Erst dadurch wird die Spinozasche Identität der Ordnung und der Dinge und der Ideen wirklich dynamisch und dialektisch, prozeßartig. Wenn wir uns dabei an Hegels Ausführungen aus der »Logik« erinnern, daß bei der Erkenntnis der »Glieder« jedes Resultat »zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist«, so haben wir das Bild dieser universellen Prozeßhaftigkeit vor uns, in welcher die reale, die ontologische Genesis den Schlüssel zur Erkenntnis aller »Resultate« bildet.

Die Vorrede zur »Phänomenologie« bringt noch weitere wichtige Bestimmungen zu dieser Zentralfrage der Hegelschen Ontologie. Es handelt sich dabei unmittelbar um ontologische Fragen des gesellschaftlichen Seins, freilich, wie dies bei Hegel zumeist der Fall ist, ohne eine deutlich ausgesprochene Abgrenzung auf dieses Gebiet, ja einige von ihm angeführten Beispiele scheinen darauf hinzuweisen, daß Hegel hier ein allgemeines ontologisches Gesetz aussprechen wollte. Hegel geht vom neuen Weltzustand zur Zeit der Entstehung seines Werks aus; in der Schlußrede zu seinem Kolleg im Herbst 1806 drückt er diesen Gedanken noch plastischer aus als im Werk selbst: »Wir stehen in einer wichtigen Zeitepoche, einer Gärung, wo der Geist einen Ruck getan, über seine vorige Gestalt

939 {Nota da tradução} A edição de Benseler traz »Abteilung«, (seção, parte) no manuscrito (p.238) de Lukács lê-se »Ableitung« (dedução). Em Scarponi (p.221) lemos »deduzione«, no que é seguido por Schneider (p. 239), Coutinho (p.72) e Ballestero (p.101).

universal, do não ainda concreto, o que já mostra o comentário, que se segue imediatamente à última citação: »Tanto menos, quando digo: ›todos os animais‹, essas palavras não podem valer por uma zoologia (...).« Aqui, contudo, a marcha do universal ao resultado autêntico é mostrada apenas como processo de conhecimento, todavia Hegel considera a processualidade como a característica decisiva tanto para a realidade quanto para o conhecimento. Algo mais tarde, diz na mesma conexão: »Se o embrião é de fato homem *em si*, contudo não o é *para si*«, em que o percurso na realidade do ser-em-si ao ser-para-si já precisamente determina categorialmente essência e direção dessa processualidade ontologicamente primária. E com isso emergem as mais amplas consequências ontológicas decisivas dessa tese: se a realidade no sentido ontológico apenas pode ser o resultado de um processo, segue-se disto, de modo inescapável, que esse »resultado« só pode ser conceituado adequadamente através desse processo, portanto apenas através de sua gênese. Toda a investigação que o considere como existente, como estático, tem de estancar em sua imediata dadidade e deve, por isso, descuidadamente passar ao largo de suas determinações decisivas, já que a mais importante destas determinações é justamente o processual caráter de complexo da realidade. Vimos quão frequentemente Hegel substitui essa gênese real por uma »dedução« lógica; isto deve ser criticado, mas o critério definitivo para essa crítica nos dá a própria ontologia hegeliana, na medida em que compreende a gênese real como a base dinâmica de toda objetividade (de todo resultado). Apenas através disso a identidade espinosiana da ordenação, das coisas e das ideias torna-se realmente dinâmica e dialética, processual. Se recordarmos os comentários de Hegel na »Lógica«, de que, pelo conhecimento dos »elos«, cada resultado »é, ao mesmo tempo, um novo elo«, temos a imagem dessa processualidade universal diante de nós, na qual a gênese ontológica, a gênese real, constitui a chave para o conhecimento de todos os »resultados«.

O prefácio da »Fenomenologia« traz ainda outras importantes determinações sobre essa questão central da ontologia de Hegel. Trata-se aqui, imediatamente, de questões ontológicas do ser social, contudo, como é na maior parte dos casos em Hegel, sem uma nítida, expressa, demarcação dessa esfera; alguns exemplos por ele citados parecem indicar que Hegel queria aqui articular uma lei ontológica geral. Hegel parte da nova situação do mundo na época do surgimento de sua obra; no discurso final de seu curso universitário no outono de 1806, expressa esse pensamento ainda mais plasticamente que na própria obra: «Estamos numa época importante, de uma fermentação, em que o espírito deu uma arrancada e foi para além de sua forma precedente

hinausgekommen ist und eine neue gewinnt. Die ganze Masse der bisherigen Vorstellungen, Begriffe, die Bande der Welt, sind aufgelöst und fallen wie ein Traumbild in sich zusammen. Es bereitet sich ein neuer Hervorgang des Geistes.«[940] Über dies Neue heißt es in der »Phänomenologie«, daß »die erste Erscheinung der neuen Welt nur erst das in seine *Einfachheit* verhüllte Ganze oder sein allgemeiner Grund« ist. Deshalb ist von ihr nur eine esoterische Erkenntnis weniger einzelner möglich: »Erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich exoterisch, begreiflich und fähig, gelernt und das Eigentum aller zu sein.«[941] Um diesen seinen Gedanken vom abstrakt-einfachen Charakter des historisch Neuen verständlich zu machen, beruft sich Hegel auf das Kind im Gegensatz zum Erwachsenen, auf die Eichel im Gegensatz zur Eiche.

Ob und wieweit der Gedanke vom abstrakten Charakter des Neuen auf die Natur überhaupt ausdehnbar ist, scheint heute noch schwer entscheidbar. Erst wenn die Genesis der Gebilde in der anorganischen Natur weit besser bekannt sein wird, als sie es heute ist, wenn man also konkret und bestimmt von ihrer Geschichte wird sprechen können, wird es sich herausstellen, ob und wieweit dabei der Charakter des entstehenden Neuen eine solche Einfachheit und Abstraktheit zeigt. Näherliegend ist die Anwendung auf die organische Natur, obwohl auch hier sicherlich keine wirkliche Gleichartigkeit mit der Geschichte vorliegt. Das Kind ist bereits nicht nur ein Lebewesen überhaupt, sondern zugleich und untrennbar davon ein gesellschaftlich-geschichtliches Wesen. Jedenfalls ist aus Hegels Analyse der Erscheinungsweise des Neuen das Bewußtsein darüber schwer eliminierbar. Das ist aber, wie wir später, besonders im zweiten Teil, sehen werden, ein spezifisches Kennzeichen des gesellschaftlichen Seins, nämlich, daß das Bewußtsein nicht bloß ein Bewußtsein über etwas ist, das ontologisch diesem seinem Erkanntsein gegenüber völlig gleichgültig bleibt, sondern bei dem sein Vorhandensein oder Fehlen, seine Richtigkeit oder Falschheit einen Bestandteil des Seins selbst bildet, bei dem also das Bewußtsein im ontologischen Sinn kein bloßes Epiphänomenon ist, gleichviel, wie bedeutsam oder verschwindend klein seine konkrete Rolle im gegebenen Fall sein mag. Wie immer diese Frage allgemein ontologisch entschieden wird, für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins bedeutet diese Feststellung Hegels eine weitere, äußerst wichtige und fruchtbare Konkretisierung der Prozeßhaftigkeit. Wir werden bei der Behandlung der Arbeit ausführlich darüber sprechen müssen, wie wichtig für Inhalt, Struktur und Richtung des gesellschaftlichen Seins die Kategorie des Neuen ist. hre inhaltliche Seite ist freilich oft berührt

940 {7} Rosenkranz: Hegels Leben, S. 214.
941 {8} Phänomenologie, II., S. 11; 3., S. 19 f.

e conquista uma nova. Toda a massa das representações (*Vorstellungen*) até agora, de conceitos, as amarras do mundo, dissolveu-se e colapsou como uma imagem onírica. Prepara-se um novo avanço do espírito.«[942] Sobre este novo se diz na »Fenomenologia« que »o primeiro aparecimento de um mundo novo« é »somente o todo envolto em sua *simplicidade*, ou seu fundamento universal«. Por isso, apenas é possível o seu conhecimento esotérico para poucos indivíduos: »Só o que é perfeitamente determinado é, ao mesmo tempo, exotérico, conceitual, capaz de ser aprendido por todos e de ser propriedade de todos.«[943] Para fazer compreensível seu pensamento sobre o caráter simples-abstrato do historicamente novo, Hegel se refere à criança em oposição ao adulto, e a bolota em oposição ao carvalho.

Se e o quão amplamente o caráter abstrato do novo é extensível em geral à natureza, parece hoje ainda difícil de decidir. Apenas quando a gênese das formações na natureza inorgânica seja conhecida bem mais do que hoje, quando puder se falar, portanto, concreta e determinadamente de sua história, descobrir-se-á se e em que medida o caráter do novo que surge mostra uma tal simplicidade e abstratividade. Mais provável é a aplicação à natureza orgânica, embora também aqui certamente não há nenhuma real homogeneidade com a história. A criança já não é apenas um ser vivo em geral, mas ao mesmo tempo e inseparavelmente dele, um ser histórico-social. Seja como for, da análise de Hegel do modo de manifestação do novo, dificilmente é dela eliminável a consciência. Isto, todavia, como veremos mais tarde, especialmente na segunda parte, é um traço específico do ser social, a saber, que a consciência não é meramente a consciência sobre algo que ontologicamente permanece plenamente indiferente deste seu ser conhecido, ao contrário, sua existência ou ausência, sua correção ou falsidade, constitui um componente do ser enquanto tal, pelo que, portanto, a consciência, em sentido ontológico, não é mais meramente epifenômeno, não importando quão significativo ou minúsculo possa ser seu papel concreto no caso dado. Independentemente de como essa questão ontologicamente seja decidida em geral, essa constatação de Hegel significa, para a ontologia do ser social, uma mais ampla, extremamente importante e frutífera concretização da processualidade. Ao tratarmos do trabalho, deveremos falar detalhadamente do quão importante para o conteúdo, estrutura e direção do ser social é a categoria do novo. Seu lado conteudístico foi, certamente, tocado com

942 {7} Rosenkranz: Hegels Leben. Duncker & Humblot, Berlim, 1844, p. 214. {Nota da tradução} Encontramos aqui uma quebra de parágrafo introduzida por Schneider (p.240) que não pode ser encontrada no manuscrito (p.239), em Scarponi (p.222), em Coutinho (p.73), em Benseler ou em Ballestero (p.102).
943 {8} Hegel: Fenomenologia do espírito, Parte I, Vozes, Petrópolis, 1992, p.27.

worden. Hegel ist aber der erste Philosoph, der auf diese Frage der Struktur — als Strukturwandlung, also wieder prozeßhaft — überhaupt zu sprechen gekommen ist. Eine wie wichtige Stelle diese Betrachtungen in der Gesamtkonzeption Hegels einnehmen, zeigt sich, indem an sie unmittelbar die prinzipielle Polemik gegen die Schellingsche Dialektik anknüpft, gegen die letzte Form jener Konzeptionen, die im Absoluten die Prozeßhaftigkeit aufheben. Hegel spricht diesen Gegensatz mit größter Schärfe aus: »Dies eine Wissen, daß im Absoluten alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis.«[944]

Wenn wir nun versuchen, das Wesentlichste von Hegels Ontologie aus dem bisher Erreichten zusammenzufassen, so kommen wir zum Ergebnis, daß er die Wirklichkeit als eine Totalität von in sich, also relativ, totalen Komplexen auffaßt, daß die objektive Dialektik in der realen Genesis und Selbstentfaltung, Wechselwirkung und Synthese solcher Komplexe besteht, daß deshalb auch das Absolute als Inbegriff solcher totaler Bewegungen sich niemals zum Stillstand einer jenseitigen Indifferenz den konkreten Bewegungen gegenüber erheben kann, daß es vielmehr als konkrete Synthese realer Bewegungen — unbeschadet seiner Absolutheit — selbst Bewegung, Prozeß ist, daß die Urform des Hegelschen Widerspruchs, die Identität von Identität und Nichtidentität, auch in ihm unaufhebbar wirksam bleibt. Dieser dialektisch-ontologische Kern der Hegelschen Philosophie steht in offenkundigem Gegensatz zum logisch-hierarchischen Aufbau seines Systems. Hegel hat diese Gegensätzlichkeit zuweilen selbst empfunden, hat sie aber, bewußterweise, immer wieder abgeschoben und an der logischen Einheitlichkeit des Systemaufbaus festgehalten. So wiederholt er am Eingang zur Begriffslogik, daß das Wesen aus dem Sein, der Begriff aus dem Wesen, also letzten Endes aus dem Sein entstanden sei. »Dies Werden«, fügt er interessanter- und bezeichnenderweise hinzu, »hat aber die Bedeutung des *Gegenstoßes* seiner selbst so daß das *Gewordene* vielmehr das *Unbedingte* und *Ursprüngliche* ist.«[945] In diesem Geständnis, das, zu Ende gedacht, das ganze logische System umwerfen oder wenigstens grundlegend verändern müßte, triumphiert die letzte Realität der Hegelschen ontologischen Konzeption, daß nämlich die Wirklichkeit (die Welt des Begriffs) ontologisch das Primäre ist, daß ontologisch aus der Wirklichkeit das Wesen, aus dem Wesen das Sein durch

944 {9} Ebd., II., S. 14; 3., S. 22.
945 {11} Logik, V., S.35; 6., S. 274.

frequência. Hegel, contudo, é o primeiro filósofo que chegou a falar em geral sobre essa questão da estrutura — como mudança estrutural, portanto, novamente, processual. Que essas considerações ocupam um lugar tão importante na concepção como um todo de Hegel mostra-se na medida em que a ela conecta-se imediatamente a polêmica de princípio contra a dialética de Schelling, contra a última forma daquelas concepções que superavam a processualidade no absoluto. Hegel enuncia essa oposição com grande precisão: »É ingenuidade de quem está vazio de conhecimento pôr esse saber único — de que tudo é igual no Absoluto — em oposição ao conhecimento diferenciador e pleno (ou buscando a plenitude); ou então fazer de conta que seu *absoluto* é a noite em que todos os gatos são pardos, como se costuma dizer.«[946]

Ao agora, do até aqui alcançado, tentarmos sumariar o essencial da ontologia de Hegel, chegamos à conclusão de que ele apreende a realidade como uma totalidade de complexos totais em si, portanto relativos; que a dialética objetiva consiste na gênese real e autodesdobramento, interação e síntese de tais complexos, que por isso também o absoluto enquanto corporificação de tal movimento total não pode jamais se elevar à paralisação de uma indiferença transcendente ante o movimento concreto, que, antes, enquanto síntese concreta de movimentos reais — em que pese sua absolutidade — é o próprio movimento, o próprio processo; que a forma originária da contradição hegeliana, a identidade de identidade e de não-identidade, permanece inexoravelmente operante também nele. Esse âmago ontológico-dialético da filosofia hegeliana está em manifesta oposição para com a estrutura hierárquico-lógica do seu sistema. Hegel sentiu por vezes essa opositividade, mas ele, contudo, de modo consciente, a afastou seguidamente e se agarrou à unicidade lógica da estrutura de sistema. Assim, repete, no início da lógica do conceito, que a essência teria surgido do ser, o conceito surgido da essência e, portanto, por último, que teria surgido do ser. »Este devir« — acrescenta de modo interessante e significativo — »tem o significado do *contrachoque* de si mesmo, de modo que o *resultado do devir* é, antes, o *incondicionado* e *originário*.«[947] Nessa confissão que, pensada até o fim, teria de pôr abaixo ou, ao menos, alterar fundamentalmente todo o sistema lógico, triunfa a realidade última da concepção ontológica hegeliana, a saber, que a realidade (o mundo do conceito) é ontologicamente o primário, que, pela

946 {9} Hegel: Fenomenologia do espírito, Parte I, Vozes, Petrópolis, 1992, p.34.
947 {11} Hegel: Hegel: Ciência da Lógica – 3. A doutrina do Conceito, Vozes, 2018, p.66.

Abstraktion gewonnen wird, daß also die Logik die wahren ontologischen Verhältnisse in einer verkehrten Reihenfolge, die freilich logisch-methodologisch notwendig ist, wiedergibt. Noch deutlicher erscheint diese Einsicht in einer ähnlichen Betrachtung der sogenannten »kleinen Logik«. Hier wirft Hegel direkt die Frage auf, warum er, bei Priorität des Begriffs, diesen nicht am Anfang des Systems behandelt. Es ist für ihn hier selbstverständlich, daß sachlich (ontologisch) der Begriff den wahren Anfang bildet, daß Sein und Wesen sachlich (ontologisch) dessen derivate sind. Er schiebt nun die Verteidigung seines eigenen Verfahrens auf die Darstellungsweise: »Würde der Begriff an die Spitze der Logik gestellt und, wie dies dem Inhalt nach ganz richtig ist, als die Einheit des Seins und des Wesens definiert, so entstände die Frage, was man sich unter dem Sein und was unter dem Wesen zu denken hat und wie diese beiden dazu kommen, in die Einheit des Begriffs zusammengefaßt zu werden. Hiermit wäre dann aber nur dem Namen und nicht der Sache nach mit dem Begriff angefangen worden.«[948] Hinter diesem methodologischen Ausweichen steht freilich viel mehr, als Hegel selbst bewußt war. Die materialistisch-dialektische Behandlung dieser Frage bei Marx wird zeigen, daß der Ausgangspunkt vom noch nicht analysierten, ontologisch primären, relativ totalen Komplex das gedankliche Zurückgehen auf abstrahierte Elemente nicht ausschließt, sondern geradezu fordert. Nur muß dabei völlige Klarheit darüber herrschen, daß der wahre Ausgangspunkt die Wirklichkeit selbst war, daß ihre abstrahierende Zerlegung zu Widerspiegelungskategorien führt, deren synthetischer Aufbau einen Weg der Erkenntnis der Wirklichkeit, nicht aber den Gang dieser selbst darstellt, wenn auch selbstverständlicherweise die so entstehenden Kategorien und Zusammenhänge als gedankliche Reproduktionen der Wirklichkeit ontologischen und nicht logischen Charakters sein müssen. Die Zwiespältigkeit der Hegelschen Logik stammt auch hier aus ihrer objektiv idealistischen Grundlegung, aus der Konzeption des identischen Subjekt-Objekts, die nicht nur keine klare Scheidung der ontologischen und der logisch-erkenntnistheoretischen Kategorien und Methoden zuläßt, nicht nur beide ununterbrochen vermischt, sondern auch die ontologischen Feststellungen ständigden logisch-hierarchischen Gesichtspunkten unterordnet und sie dadurch vergewaltigt und entstellt.

Hier soll nach Möglichkeit die originäre, aber im System verschüttete, ontologische Konzeption Hegels zu ihrem Rechte kommen. Den Grundgedanken haben wir bereits zu bestimmen versucht: Es ist die ontologische Priorität — relativ — totaler, innerlich und äußerlich bewegter Komplexe. Die sogenannten Elemente, hier die einfachen und abstrakten Kategorien, z. B. Sein,

948 {11} Enzyklopädie, § 159, Zusatz; 8., S. 306.

abstração, ontologicamente, da realidade obtém-se a essência, da essência obtém-se o ser, que, portanto, a lógica representa as verdadeiras relações ontológicas em uma sequência incorreta que, todavia, é metodológico-logicamente, necessária. Ainda mais nitidamente aparece esse discernimento em uma observação similar da assim chamada »pequena lógica«. Aqui Hegel levanta diretamente a questão de por que, dada a prioridade do conceito, este não é tratado no início do sistema? É, para ele, aqui óbvio que, coisalmente (ontologicamente) o conceito constitui o verdadeiro início, que ser e essência coisalmente (ontologicamente) são dele derivados. Então, ele desloca a defesa do seu próprio procedimento ao modo de exposição: »Se o conceito fosse posto no começo da Lógica e, como é totalmente correto segundo o conteúdo, definido como a unidade do ser e da essência, então surgiria a questão do que se entende por ser e por essência e como os dois termos vêm a condensar-se na unidade do conceito. Assim, porém, só se teria começado pelo conceito segundo o nome, e não segundo a Coisa.«[949] Por trás dessa evasiva metodológica está, contudo, muito mais do que o próprio Hegel era consciente. O tratamento dialético-materialista dessa questão por Marx mostra que o ponto de partida de complexos relativamente totais, não ainda analisados, ontologicamente primários, não exclui o retorno do pensamento aos elementos excluídos, ao contrário, precisamente o requer. Deve, contudo, aqui reinar a plena clareza de que o verdadeiro ponto de partida é a própria realidade, que sua decomposição abstrativa conduz às categorias do reflexo, cuja estrutura sintética expõe uma via do conhecimento à realidade, mas não o próprio andamento desta, ainda que, evidentemente, as categorias e conexões que assim emergem como reproduções intelectuais da realidade devam ser de caráter ontológico e, não, lógico. A ambiguidade da lógica hegeliana vem, também aqui, do seu fundamento idealista objetivo, da concepção do sujeito-objeto idêntico que, não apenas não permite nenhuma clara separação das categorias e métodos ontológicos dos gnosiológico-lógicos, não apenas continuamente mistura ambos, como ainda subordina permanentemente as constatações ontológicas ao ponto de vista hierárquico-lógico e, por isso, as viola e desfigura.

Deve-se[950] aqui, segundo a possibilidade, fazer justiça à concepção ontológica original de Hegel, contudo soterrada no sistema. Já tentamos determinar seu pensamento fundamental: é a prioridade ontológica — relativamente — total de complexos interna e externamente movidos. Os assim chamados elementos, aqui as categorias simples e abstratas, p. ex., ser,

949 {11} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 159, adendo, p.289-90. {Nota da tradução} Schneider (p.243) introduziu aqui uma quebra de parágrafo não encontrada no manuscrito (p.242), nem em Scarponi (p.224), nem em Coutinho (p.75). Ballestero (p.104) também inseriu aqui uma quebra de parágrafo.

950 {Nota da tradução}: Com esta frase, inicia-se um longo trecho, cerca de duas páginas e meia dos manuscrito (da p.242, com o número 69 em grafite na parte inferior, até a p.245 com o número 72 em grafite na parte inferior) riscadas com lápis grafite (sinalizamos esse trecho deixando-o grifado). Benseler incluiu essas páginas sem indicar que estão riscadas; Scarponi (p. 225) não as incluiu, bem como Ballestero (p.105). A primeira tradução ao português deste capítulo da Ontologia dedicado a Hegel, a de Coutinho (p.76) seguiu Scarponi ao não incluir essas páginas; Schneider (p.243 e ss.) as incluiu tal como Benseler, sem indicar que estariam riscadas. Segundo o manuscrito, iniciar-se-ia com esta sentença um novo parágrafo. Benseler e Schneider optaram por não assinalar aqui um novo parágrafo.

erhalten nach Hegels Ausdruck, seiner logischen Hierarchie entsprechend, ihre Wahrheit erst, wenn sie in eine höhere Kategorie, z. B. Wesen übergehen, so daß letzten Endes die Konkretheit zum schlechthinnigen Kriterium der ontologischen Stelle und Beschaffenheit eines Gegenstandes, genauer gesagt, eines konkret totalen Komplexes ist. Das spiegelt sich in allen Durchführungen der Hegelschen Logik; diese erhält ihre, den normalen Logikdarstellungen gegenüber paradoxe Wesensart gerade dadurch, daß hinter den unmittelbar logischen Abteilungen diese Bezogenheit auf die neue Ontologie — die logischen Konstruktionen oft verwirrend, ja sprengend — zur Geltung gelangt. Erst von diesem Blickpunkt aus hört die Lehre vom konkreten Begriff auf, eine Paradoxie zu sein: Sie ist die auf das denkende Subjekt bezogene, die erkenntnistheoretische Seite dieser konkret totalen objektiven Komplexe, das Gedankeninstrument, mit welchem sie wissenschaftlich-philosophisch erfaßbar werden.
(Daß dies durch die Lehre vom identischen Subjekt-Objekt zumeist verdeckt wird, tut nichts zur Sache, denn, von dieser Warte aus gesehen, handelt es sich bei Hegel doch um eine Priorität der objektiven Wirklichkeit vor den sie erfassenden Gedanken, um die Anpassung des Denkens an das Wirkliche in seiner prozessierenden Struktur.) Nur aus solchen Zusammenhängen ergibt es sich von selbst, daß der Begriff »das schlechthin Konkrete« sein muß.[951] Wie sehr diese Bestimmung des Begriffs auf das ontologisch Wirkliche (und nicht auf ihre logische Beschaffenheit) orientiert ist, zeigt Hegel an anderer Stelle, wo er die gewöhnliche Vorstellung vom Objekt als »ein abstraktes Seiendes oder existierendes Ding« ablehnt und es als »ein konkretes, in sich *vollständiges* Selbständiges« bestimmt und dann hinzufügt: »diese Vollständigkeit ist die *Totalität des Begriffs*.«[952]

Da unser Interesse ein ontologisches, kein logisches oder erkenntnistheoretisches ist, weisen wir nur kurz auf einige Konsequenzen dieser Position hin, weniger um der Einzelprobleme selbst willen, vielmehr um den Standpunkt Hegels von verschiedenen Seiten zu charakterisieren. So eine Frage ist die der Definition. Während die heutige Logik mit ihrer Hilfe zum Manipulationssystem der Gegenstände gelangt ist, ist Hegels Interesse vor allem auf die Problematik der Definition gerichtet. Er geht auch hier von der Vielfältigkeit der Komplexe als Gegenstände des Erkanntwerdens aus. Die Definition erstrebt die genaue Bezeichnung der »nächsten Gattung« und der »spezifischen Differenz«. Dafür ist aber bei einem konkreten Ding kein anderes Kriterium zu finden »als das Dasein selbst«. Von hier aus sei aber keine echte Allgemeinheit zu erlangen. Im Laufe seiner

951 {12} Enz. § 160, Zusatz; 8., S. 307.
952 {13} Enz. § 193; 8., S. 346.

obtêm, segundo a expressão de Hegel, sua correspondente hierarquia lógica, sua verdade, apenas quando eles passam a uma categoria mais elevada, p.ex., essência, portanto, por último, a concretude é o critério absoluto do lugar e qualidade ontológicos de um objeto, dito mais precisamente, de um complexo total concreto. Isso se reflete em todas as implementações da lógica hegeliana; esta obtém sua, ante as exposições lógicas normais, paradoxal espécie de essência justamente de que por trás das divisões imediatamente lógicas, alcança validade essa aplicabilidade à nova ontologia — as construções lógicas com frequência confundindo-a, mesmo rompendo-a. Apenas deste foco a doutrina do conceito concreto cessa de ser um paradoxo: ela está relacionada ao sujeito pensante, é o lado gnosiológico desses complexos objetivos concretos totais, o instrumento do pensamento com o qual podem ser apreendidos filosófico-cientificamente. (Que isto, na maior parte das vezes, é obnubilado pela doutrina do sujeito-objeto idêntico, nada tem a ver com o assunto, pois, deste ponto de vista, trata-se em Hegel da prioridade da realidade objetiva ante os pensamentos que a apreendem e a adaptação do pensamento ao real em sua estrutura processual.) Apenas de tais conexões, por elas próprias, resulta que o conceito tem de ser »o absolutamente concreto«.[953] Como muito desta determinação do conceito é orientado ao ontologicamente real (e não à sua qualidade lógica), mostra Hegel, em outra passagem, em que recusa a costumeira representação (*Vorstellung*) do objeto como »um existente abstrato ou uma coisa existente« e o determina como »um concreto, em si *plenamente* independente« e então acresce: »essa completude é a *totalidade do conceito.*«[954]

Já que nosso interesse é ontológico, não é lógico nem gnosiológico, apenas indicaremos brevemente algumas consequências dessa posição, menos em função dos problemas singulares enquanto tais, e mais para caracterizar o ponto de vista de Hegel de diferentes aspectos. Assim, uma questão é a definição. Enquanto a lógica de hoje, com a ajuda desta, chegou a um sistema de manipulação dos objetos, o interesse de Hegel se dirige antes de tudo à problemática da definição. Ele parte, também aqui, da multiplicidade dos complexos como objetos do tornar-se-reconhecido. A definição visa a acurada designação do »mais próximo do gênero« e da »diferença específica«. Para isso, contudo, para uma coisa concreta, não há nenhum outro critério a encontrar »senão a existência enquanto tal«. Daqui, todavia, não se alcança nenhuma generalidade autêntica. No curso de suas

953 {12} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, §160, adendo, p.292, com alteração.
954 {13} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, §193, p.327-8, com alteração.

späteren Erörterung kommt Hegel auf die Rolle der Merkmale in der Definition zu sprechen: »Eine solche einzelne *äußerliche* Bestimmtheit steht mit der konkreten Totalität und mit der Natur ihres Begriffs zu sehr in Unangemessenheit, als daß sie für sich gewählt und dafür genommen werden könnte, daß ein konkretes Ganzes seinen wahrhaften Ausdruck und Bestimmung in ihr hätte... Es ist etwas ganz Zufälliges, wenn die in die Definition aufgenommenen Merkmale nur solche reine Notbehelfe sind oder aber sich der Natur eines Prinzips mehr nähern. Es ist ihnen um ihrer Äußerlichkeit willen auch anzusehen, daß von ihnen in der Begriffser kenntnis nicht angefangen worden ist; vielmehr ist ein dunkles Gefühl, ein unbestimmter, aber tieferer Sinn, eine Ahnung des Wesentlichen, der Erfindung der Gattungen in der Natur und im Geiste vorangegangen und dann erst für den Verstand eine bestimmte Äußerlichkeit aufgesucht worden.«[955]

Es ist auch auffallend, daß Hegel außerordentlich selten Definitionen benutzt. Die Stelle, die diese in anderen Logiken einnahm, fällt bei Hegel dem Bestimmen, der Bestimmung zu. Aber auch diese werden von Hegel nirgends in irgendeiner Weise definiert, sie entwickeln vielmehr ihre innere Bedeutung im Laufe der konkreten Darlegung, die eine dynamische Entfaltung ihres Wesens und ihrer Funktion im Prozeß der Wirklichkeit und ihrer Erkenntnis gleichzeitig zum Ausdruck bringen soll. Es ist ebenfalls kein Zufall, daß auch dieser Begriff, wie alle echt dialektischen Begriffe bei Hegel, mehr der Richtung, der Tendenz nach eine Determinierung erfährt, daß er sehr oft mit anderen Kategorien in so nahe Berührung kommt, daß die genauen Abgrenzungen fast überhaupt nicht feststellbar sind; so z. B. mit der Kategorie der Besonderheit. Hegel spricht diese Tendenzartigkeit der Bestimmtheit stellenweise ganz eindeutig aus. So wenn er sie bei der Kategorie des Daseins, also noch im anfänglichen, abstraktesten Teil der »Logik« so umschreibt: »Eine Bestimmtheit... bemerklich zu machen, kann nur zur Erläuterung oder Vorausandeutung des Ganges dienen, der in der Entwicklung selbst sich darstellen wird.«[956] Nicht umsonst wird nur wenig später der Satz Spinozas: »Omnis determinatio est negatio« angeführt. Die Negation spielt in der Tat für die Hegelsche Methodik im Gebrauch des Bestimmens eine ausschlaggebende Rolle. Wie überall bei Hegel, stoßen wir hier auf wichtige Zwiespältigkeiten. An anderer Stelle haben wir uns dagegen gewehrt, daß er die Negation auch auf rein ontologische Tatbestände anwendet und ihr dadurch eine viel zu allgemeine ontologische Gültigkeit zuspricht. Diese Zwiespältigkeit bleibt auch hier bestehen; überall dort, wo die Bestimmung oder Bestimmtheit einen ontologischen

955 {14} V., S. 283, S. 285; 6., S. 515, S. 516 f.
956 {15} III., S. 107; 5., S. 117.

discussões posteriores, chegou Hegel a falar do papel das características na definição: »Uma tal determinidade singular, *externa*, está demasiadamente inadequada à totalidade concreta e à natureza do seu conceito para que ela possa ser escolhida para si e tomada a fim de que um todo concreto tenha nela sua expressão e determinação verídicas. (...) E algo total mente contingente se as notas características acolhidas na definição são apenas tais puros expedientes ou se, ao contrário, aproximam-se mais da natureza de um princípio. Pode-se ver também que, em virtude de sua exterioridade, não se iniciou com elas no conhecimento do conceito; pelo contrário, a descoberta dos gêneros na natureza e no espirito foi precedida por um sentimento obscuro, por um sen tido indeterminado, porém, mais profundo, por um pressentimento do essencial, e somente então foi procurada uma exterioridade determinada para o entendimento.«[957]

Também é conspícuo que Hegel extraordinariamente, raramente, empregue definições. O lugar que estas ocupam em outras lógicas, em Hegel recai no determinar, na determinação. Mesmo esta, todavia, em lugar nenhum e de nenhum modo é, em Hegel definida, ao contrário, desenvolve seu significado interior no curso da exposição concreta, a qual deve expressar, ao mesmo tempo, o desdobramento dinâmico de sua essência, sua função no processo da realidade e seu conhecimento. Do mesmo modo não é nenhum acaso que também esse conceito, como todos os conceitos autenticamente dialéticos em Hegel, conduz mais à direção, à tendência para uma determinação, que ele muito frequentemente chega a um contato tão próximo com outras categorias que as delimitações precisas em geral quase não são constatáveis; assim, p. ex., com a categoria da particularidade. Em alguns lugares, Hegel expressa muito nitidamente essa tendencialidade da determinabilidade. Como quando, na categoria da existência, portanto, ainda na parte inicial, a mais abstrata da »Lógica« assim se expressa: »Tornar notável uma determinidade (...) pode somente servir para o esclarecimento ou antecipação do percurso que apresentar-se-á no próprio desenvolvimento.«[958] Não por nada que pouco depois vem citada a sentença de Espinosa: »*Omnis determinatio est negatio*«. A negação joga, de fato, para o método hegeliano, um papel decisivo no uso do determinar. Como em geral em Hegel, também aqui, deparamo-nos com importantes ambiguidades. Em outra passagem, defendemos que ele aplicou a negação também a estados de fato puramente ontológicos e que, com isso, atribuiu a ela uma validade ontológica demasiado geral. Essa ambiguidade persiste também aqui; sobretudo, onde a determinação ou a determinabilidade tem

957 {14} Hegel: Ciência da Lógica, 3. A doutrina do Conceito, Vozes, 2018, p.286.
958 {15} Hegel: Ciência da Lógica, 1. A doutrina do ser, ed. Vozes, 2016, Petrópolis, p.144.

Charakter hat. Ganz anders ist die Lage, wenn von der erkennenden Funktion dieser Kategorie die Rede ist. Gerade die Tatsache, daß die Negation weniger, undeutlicher bestimmend wirkt als die positive Aussage, kann aus jener ein geeignetes Instrument zur beweglichen und elastischen, zur prozeßhaften und dialektischen Annäherung an einen komplexen und dialektisch bewegten Gegenstand gemacht werden. Darum ist auch bei Hegel die Bestimmung eines Gegenstandes immer ein Prozeß, der sich vom unmittelbar abstrakten bloßen Bekanntsein bis zur Annäherung an ein möglichst vollständig bestimmtes Erkanntes bewegt. Sein Gegensatz zur modernen Logik, mit ihrer semantisch-differenzierenden Manipulation der Gegenstände und ihrer Zusammenhänge, erscheint als evident. Der Gegensatz mußte jedoch wenigstens angedeutet werden, um sichtbar zu machen, wie sehr Methodologie und Kategoriensystem einer jeden Erkenntnistheorie objektiv-sachlich von der ontologischen Einstellung des Systems und der Methode abhängt. Seit Kant, ja seit Berkeley, ist zwar das weitverbreitete Vorurteil entstanden, als wäre die Möglichkeit einer ontologischen Erkenntis gnoseologisch bestimmt und begrenzt. Eine echte und von modernen Überlieferungen freie Analyse der Philosophie Kants würde zeigen, daß auch bei ihm die objektive Sachlage gerade die umgekehrte ist. Wir haben diese Einzelprobleme bei Hegel eben deshalb hervorgehoben, um zu zeigen: Wo er erkenntnistheoretisch fruchtbar Neues findet, tut er es in — bewußter oder unbewußter — direkter Abhängigkeit von seiner echten Ontologie.

Diese Sachlage zeigt sich am deutlichsten, wenn wir auf die bedeutendste methodologische Entdeckung Hegels zu sprechen kommen, auf die Reflexionsbestimmungen. Wir glauben — und hoffen dies in den folgenden Darlegungen beweisen zu können —, daß hier die Zentralfrage seiner Dialektik, sowohl die der vom Bewußtsein unabhängigen Dynamik und Struktur der Wirklichkeit selbst wie die ihrer verschiedenen Spiegelungen im subjektiven Bewußtsein vorliegt. Es ist nur allzu verständlich, daß Hegel selbst diese Fage unmittelbar erkenntnistheoretisch stellt, freilich im großen und neuen Sinn seiner eigenen, von seinen Vorgängern und Nachfolgern zutiefst verschiedenen Erkenntnistheorie, nämlich der seiner »Phänomenologie des Geistes«. Ist doch das methodologisch Fundamentale an diesem Werk: wie die verschiedenen Stufen, Kategorien etc. des menschlichen Denkens zugleich als Produkte und Werkzeuge der gedanklichen und praktischen Bewältigung der Wirklichkeit, parallel mit deren eigenen Entwicklung, im Bewußtsein der Menschen entstehen, wie ihr etappenweises, gänzliches oder teilweises Scheitern zur Entfaltung einer dem wahren Wesen der Wirklichkeit besser angepaßten Erkenntnisweise führt, bis eine echte Aufnahme der Wirklichkeit im Subjekt entstehen kann. Wir wollen in den folgenden

um caráter ontológico. De todo diversa é a situação quando se fala acerca da função cognitiva dessa categoria. Precisamente o fato de que a negação opera determinando menos, mais vagamente, do que a proposição positiva, pode torná-la um instrumento adequado para a aproximação a objetos móveis e elásticos, complexos e dialeticamente movidos. Por isso, também em Hegel a determinação de um objeto é sempre um processo que se move do meramente ser-conhecido, imediatamente abstrato, até uma aproximação a mais completa possível a um conhecido determinado. Sua oposição à lógica moderna, com sua manipulação semântico-diferenciadora dos objetos e de suas conexões, aparece como evidente. Deve-se, contudo, ao menos indicar a oposição para tornar visível o quanto metodologia e sistema de categoria de cada teoria do conhecimento depende[959] coisal-objetivamente da aplicação ontológica do sistema e do método. Desde Kant, mesmo desde Berkeley, já está de fato amplamente difundido o preconceito de que a possibilidade de um conhecimento ontológico seria determinado e limitado gnosiologicamente. Uma análise autêntica e livre das tradições modernas da filosofia de Kant mostraria que, também nele, a situação objetiva é precisamente a reversa. Enfatizamos há pouco esse problema singular em Hegel para mostrar: [960] Onde ele encontra gnosiologicamente um frutífero novo, fá-lo em direta dependência de sua ontologia autêntica — consciente ou inconscientemente.

Esse estado de coisa mostra-se o mais nitidamente quando vamos falar da mais importante descoberta metodológica de Hegel, das determinações de reflexão. Acreditamos — e esperamos que se possa provar na exposição que se segue — que aqui está a questão central da sua dialética, tanto da dinâmica e estrutura da própria realidade independente da consciência, quanto de seus diferentes reflexos na consciência subjetiva. É por demais compreensível que o próprio Hegel imediatamente coloque essa questão gnosiologicamente, embora no novo e grande sentido de sua própria teoria do conhecimento, a mais profundamente diferente das de seus antecessores e sucessores, a saber, a da »Fenomenologia do Espírito«. De fato, o metodologicamente fundamental nesta obra é: como surgem na consciência dos seres humanos os diferentes patamares, categorias, etc., do pensamento humano, ao mesmo tempo como produto e instrumentos do domínio da realidade, paralelo ao próprio desenvolvimento desta; como, etapa por etapa, o fracasso, completo ou em parte, do desdobramento conduz a um modo de conhecimento mais adequado à verdadeira essência da realidade, até que uma autêntica assimilação da realidade no sujeito possa surgir. Desejamos, nas exposições que se seguem

959 {Nota da tradução} O verbo, no original, está no singular (»abhängt«).

960 {Nota da tradução} Aqui termina o trecho do manuscrito riscado a lápis grafite. A primeira palavra não riscada, »Wo« (Onde) está em letra maiúscula e com a indicação do início de um novo parágrafo, não indicado nem em Benseler nem em Schneider (p.246). Scarponi e Coutinho, como mencionado em nota acima, não incluíram a passagem riscada a lápis. Ballestero (p.105), juntou em um único parágrafo o último e o logo posterior ao riscado.

Darlegungen — unsere Kritik aus dem ersten Teil voraussetzend — von der spezifisch Hegelschen Lösung, von der Verwandlung der Substanz ins Subjekt absehen und nur die realen Ergebnisse dieses Prozesses analysieren. Bezeichnenderweise behandelt Hegel die Entstehung der Reflexionsbestimmungen in seinem System als einen Abschnitt, der ebenfalls den Titel Phänomenologie führt. Er geht dabei vom Weltbild auf dem Niveau der Wahrnehmung aus und untersucht, wie dabei aus der Wechselbeziehung zwischen Wirklichkeit und menschlichem Bewältigungsversuch die Subjektivität sich auf das Niveau des Verstandes erhebt. Das »natürliche« Verhalten des Menchen ist dabei, daß er in der Wirklichkeit einzelne Gegenstände vorfindet und diese in ihrer unmittelbaren Gegebenheits form, in ihrer erscheinenden Isoliertheit zu erfassen versucht. Dieser Versuch produziert jedoch spontan sein Gegenteil, die Bezogenheit der unmittelbar auf sich gestellten Gegenstände aufeinander, und aus diesem Widerspruch im spontanen Verhalten zur Wirklichkeit entspringen die Reflexionsbestimmungen: »Der Inhalt des sinnlichen Bewußtsein ist an sich selber *dialektisch*. Es soll *das* Einzelne sein; aber... gerade indem der einzelne Inhalt Anderes von sich *ausschließt*, bezieht er sich auf Anderes, verweist er sich als *über sich hinausgehend*, als abhängig von Anderem, als durch dasselbe vermittelt, als in sich selber Anderes habend. Die *nächste* Wahrheit des *unmittelbar Einzelnen* ist also sein *Bezogenwerden* auf Anderes. Die Bestimmungen dieser Beziehung sind dasjenige, was man *Reflexionsbestimmungen* nennt.«[961] Aus der so gearteten Bewegung der Subjektivität im Bestreben, die Wirklichkeit gedanklich zu erfassen, entsteht der Verstand, die erste unmittelbare Heimat der *Reflexionsbestimmungen*.

Hier scheint eine vor allem erkenntnistheoretische Frage vorzuliegen. Allerdings eine, die für jenen Übergang, in dem die Hegelsche Philosophie sich formte, von ausschlaggebender Bedeutung war, und zwar nicht bloß im rein historischen Sinn auf diese Periode beschränkt, sondern als eine wichtige, ja zentrale Frage eines jeden ernsthaften Denkens über die Wirklichkeit. Die Reflexionsbestimmungen tauchen deshalb bereits bei Kant auf, vor allem in seinem dialektischsten Werk, in der »Kritik der Urteilskraft«. Dort haben sie freilich einen rein erkenntnistheoretischen Charakter; sie unterscheiden sich bloß darin, ob sie den denkerischen Weg vom Allgemeinen zum Besonderen gehen oder den umgekehrten. Zu dem für Hegel ausschlaggebenden Problem des Übergangs vom Verstand zur Vernunft haben sie keine direkte Beziehung. Bei Kant sind Verstand und Vernurkft einander metaphysisch ausschließend gegenübergestellt; die reine Vernunft ist allen Erscheinungen gegenüber transzendent, sie kann niemals zu einem adäquaten

961 {16} Ebd., § 419, Zusatz; 10., S. 208.

— pressuposta a nossa crítica na primeira parte — prescindir da solução especificamente hegeliana, a da conversão da substância em sujeito, e analisar apenas o resultado real desse processo. Significativamente, trata Hegel do surgimento em seu sistema das determinações de reflexão em uma seção que leva igualmente o título de Fenomenologia. Ele parte da imagem de mundo no nível da percepção e investiga como disso se eleva, da interrelação entre realidade e as tentativas de dominá-la dos seres humanos, a subjetividade ao nível do entendimento. O comportamento »natural« do ser humano é, com isso, o de que, ao encontrar na realidade objetos singulares e, isto, em suas dadidades imediatas, tentar apreendê-los em seus aparentes isolamentos. Essa tentativa produz, contudo, espontaneamente seu oposto, a relacionalidade de um com o outro dos objetos imediatamente dados; desta contradição no comportamento espontâneo para com a realidade brotam as determinações de reflexão: »O conteúdo da consciência sensível é, em si mesmo, *dialético*. Ele deve ser *o* singular; mas (...) exatamente enquanto o conteúdo singular *exclui* de si mesmo o outro, ele se refere ao outro, se demonstra como *indo além de si*, como dependente de outro, como mediatizado por ele, como tendo em si mesmo o outro. A verdade mais *próxima* do *imediatamente* singular é assim o seu *ser-referido* a outro. As determinações dessa relação são as que se chamam *determinações de reflexão*.«[962] Deste, assim disposto, movimento da subjetividade no esforço de apreender intelectualmente a realidade, surge o entendimento, a primeira morada imediata das *determinações de reflexão.*

Parece tratar-se, aqui, de uma questão acima de tudo gnosiológica. Todavia, para aquela transição em que se formou a filosofia hegeliana, era de um significado decisivo e não apenas limitado meramente ao puro sentido histórico daquele período, mas como uma questão importante, aliás, central, de todo pensamento sério sobre a realidade. As determinações de reflexão, por isso, já aparecem em Kant, acima de tudo em sua obra mais dialética, »Crítica da faculdade do juízo«. Contudo, têm elas um caráter puramente gnosiológico, diferenciam-se meramente em que recorrem o percurso intelectual do geral ao particular ou o inverso. Não têm nenhuma relação direta para com o problema, para Hegel decisivo, da transição do entendimento à razão. Em Kant, entendimento e razão são reciproca e excludentemente contrapostos metafisicamente; a razão pura é transcendente ante todos os fenômenos, ela jamais pode chegar a um adequado

962 {16} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. III. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 419. 190-1. {Nota da tradução} Neste ponto Schneider (p.247) inseriu uma quebra de parágrafo que não pode ser encontrada no manuscrito (p.246), em Scarponi (p.226), em Ballestero (p.106) e em Coutinho (p.77).

empirischen Gebrauch gelangen. Während aber der Kantsche Vemunftbegriff zur transzendentalen Dialektik, zum Leugnen einer jeden Erkennbarkeit der Dinge an sich führt, entsteht in der romantischen Philosophie, zuerst bei Schelling, eine irrationalistische Transzendenz, die Reflexion wird »mit ihrem Bestimmen als der Antipode und Erbfeind der absoluten Betrachtungsweise angesehen«.[963] So wird aus der einseitigen Kritik des undialektischen Charakters der bloßen Verstandes erkenntnis die Folgerung eines Sprunges in die transzendente Irrationalität gezogen, dem Verstand wird nicht, wie bei Hegel, die aus seiner eigenen Widersprüchlichkeit entspringende Vernunft gegenübergestellt, sondern es wird der Sprung zur intellektuellen Anschauung gewagt, was, wie wir in anderen Zusammenhängen bereits bemerken konnten, auch die Aufhebung der Widersprüche in der Form ihres Auslöschens im Absoluten zur Folge hat. Hegel protestierte schon zur Zeit seiner Zusammenarbeit mit Schelling gegen eine solche Herabsetzung des Verstandes. In seinen Jenaer Aufzeichnungen steht: »Die Vernunft ohne Verstand ist nichts, der Verstand doch etwas ohne Vernunft. Der Verstand kann nicht geschenkt werden.«[964]

Die Vernunft erhebt sich bei Hegel dadurch über den Verstand, daß sie den wahren — widerspruchsvollen, dialektischen — Zusammenhang zwischen scheinbar völlig selbständigen und voneinander unabhängig existierenden Gegenständen im Leben und in den entsprechenden Kategorien und kategoriellen Verhältnissen in der objektiven Wirklichkeit und im richtigen Denken erkennt. Jeder Akt der Vernunft ist also zugleich eine Bestätigung und eine Aufhebung der Wirklichkeitsauffassung des Verstandes. Hegel stellt diesen Gegensatz in bezug auf einige Kategorien so dar: »daß für die *Letztere* (die Vernunft, G. L.) der Gegenstand das *An-und-für-sich-bestimmte*, *Identität des Inhalts* und der *Form*, des *Allgemeinen* und des *Besonderen* ist, für den *Ersteren* (den Verstand, G. L.) hingegen in die Form und den Inhalt, in das Allgemeine und das Besondere, in ein leeres *Ansich* und in die von außen an dieses herankommende *Bestimmtheit* zerfällt, — daß also im *verständigen* Denken der *Inhalt* gegen seine *Form gleichgültig* ist, während er im *vernünftigen* oder *begreifenden Erkennen aus sich selber* seine Form *hervorbringt*.«[965] Verstand und Vernunft stehen also derselben Objektwelt gegenüber (nicht wie bei Kant der der bloßen Erscheinungen und der des unerkennbaren Dinges an sich); sie verhalten sich zu ihr zwar wesentlich verschieden, aber diese Verschiedenheit wächst eben aus der notwendigen Widersprüchlichkeit des

963 {17} Logik, VI., S.21 f.; 6., S.31.
964 {18} Rosenkranz: Hegels Leben, S.546; Aphorismen aus Hegels Wastebook, 2., S. 551.
965 {19} Enzyklopädie, § 467, Zusatz; 10., S. 286.

uso empírico. Enquanto, contudo, o conceito kantiano de razão conduz à dialética transcendental, ao abandono de toda cognoscibilidade das coisas em si, emerge na filosofia romântica, primeiro em Schelling, uma transcendência irracionalista; a reflexão se torna »com o seu determinar, foi vista como o antípoda e o inimigo hereditário do modo absoluto de consideração.«[966] Assim, da crítica unilateral do caráter não dialético do mero conhecimento do entendimento, extrai-se a conclusão de um salto na irracionalidade transcendente; o entendimento, tal como em Hegel, não se contrapõe à razão, a qual brota da própria contraditoriedade daquele, ao contrário, arrisca o salto para a concepção intelectual que, como já pudemos comentar em outras conexões, tem por consequência também a superação da contradição na forma de sua supressão no absoluto. Hegel protestou, já na época de sua colaboração com Schelling, contra um tal rebaixamento do entendimento. Em suas notas de Iena está: «A razão sem o entendimento não é nada; o entendimento, contudo, sem a razão é algo. Não se pode abrir mão do entendimento.«[967]

A razão se eleva, em Hegel, acima do entendimento, porquanto reconhece a verdadeira — plena de contradição, dialética — conexão entre objetos aparentemente completamente independentes e que, na vida, existem independentemente um do outro e das correspondentes categorias e relações categoriais na realidade objetiva e no pensamento correto. Todo ato da razão é, portanto, ao mesmo tempo, uma confirmação e uma superação da visão da realidade do entendimento. Hegel expõe essa oposição em relação a algumas categorias deste modo: »(...) que, para *a última* (a razão, G. L.), o objeto é o *determinado-em-si-e-para-si*, a *identidade do conteúdo* e da *forma*, do *universal* e do *particular*; *para o primeiro* (o entendimento, G. L.) ao contrário, o objeto se decompõe na forma e no conteúdo, no universal e no particular, em um vazio *em-si* e na *determinidade* que a ele chega de fora; e assim, no pensar do *entendimento*, o *conteúdo é indiferente* para com a *forma*, enquanto no conhecimento *racional* ou *conceituante*, ele produz sua forma a *partir de si mesmo*.«[968] Razão e entendimento, portanto, estão diante do mesmo mundo de objeto (não, como em Kant, dos meros fenômenos e da incognoscível coisa em si); eles essencialmente se comportam, de fato, diferentemente, mas essa diversidade cresce a partir da necessária contraditoriedade do

966 {17} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência, Ed. Vozes, Petrópolis, 2017, p.49.
967 {18} Rosenkranz: Hegels Leben. Duncker & Humblot, Berlim, 1844, p. 546; Aphorismen aus Hegels Wastebook, 2. ed., p.551.
968 {19} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. III. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 467, adendo, p.261. {Nota da tradução} Schneider (p.249) inseriu neste ponto uma quebra de parágrafo que não pode ser encontrada no manuscrito (p.248) em Scarponi (p.227), em Coutinho (p.79) e em Ballestero (p.107).

Verstandes an sich mit immanenter dialektischer Notwendigkeit heraus, als ihre Krönung und Erfüllung (nicht im Sinne des unaufhebbaren Gegensatzes zwischen flach-empirischer Verständigkeit und transzendent-irrationaler intellektueller Anschauung). Natürlich darf diese organisch-dialektische Verbindung die ihr innewohnende Gegensätzlichkeit nicht verwischen; in der Attitüde der Vernunft äußert sich das dem Wesen der Wirklichkeit entsprechende Verhalten zu ihr: die Erkenntnis, daß sie primär aus vielschichtigen bewegten Komplexen und deren vielfältigen dynamischen Beziehungen besteht, während der Verstand nur das unmittelbar Erscheinende und dessen abstrakte Abbilder zu erfassen imstande ist. Mag aber der Gegensatz noch so einschneidend sein, die Vernunft wird sich nicht nur immer aus dem Verstand emporentwickeln, sondern beide — als auf dieselbe Wirklichkeit gerichtet — gebrauchen dieselben Kategorien als Ordnungsprinzipien der gleichen, aber verschieden erfaßten Wirklichkeit, nämlich die Reflexionsbestimmungen, »nur« verrichtet dies der Verstand in falsch-unmittelbarer Trennung, die Vernunft in dialektisch-widersprüchlicher echter Koordination.

Betrachtet man diesen erkenntnistheoretischen Weg Hegels vom Verstand zur Vernunft, so ist seine epochale Bedeutung leicht evident zu machen: Im Gegensatz zu den früheren und zeitgenössischen Denkern gelingt es ihm, die Grundlage für die Erkenntnis einer komplexen, auf Totalitäten angelegten, dynamisch widerspruchsvollen Wirklichkeit zu schaffen, woran die Erkenntnistheorie des 18.-19. Jahrhunderts gescheitert ist. Er hat die realisierbare höhere Ratio auf dem ganzen Gebiet der Erkenntnis durchgesetzt, er bleibt nicht, wie die Aufklärung, bei dem Verstand stehen, er verlegt nicht, wie Kant, die Vernunfterkenntnis ins unerkennbare Reich der Dinge an sich, er gerät nicht, wie Schelling und die Romantik, infolge der Kritik am Verstand ins Nebelreich der Irratio. Es ist also berechtigt, wenn Lenin sagt, daß die Dialektik seine Erkenntnistheorie ist.[969] Da aber zugleich, wie wir im nächsten Kapitel zeigen werden, die Erkenntnistheorie des Marxismus als Lehre von der subjektiven Dialektik stets eine Ontologie, nämlich die Lehre von der objektiven Dialektik in der Wirklichkeit voraussetzt, da sie deshalb die Mimesis als selbständige Form der gedanklichen Reproduktion der Wirklichkeit auffaßt, bedarf diese Feststellung einer gewissen erklärenden Ergänzung. Es ist bekannt, daß aus der Erkenntnistheorie der Neuzeit die Mimesis so gut wie vollständig verschwindet; eine Ausnahme bildet der philosophische Materialismus, wo sie — von genialen Ahnungen Diderots abgesehen — eine beschränkte, mechanisch-photographische Form erhält. Es gehört nun zu den nach vorwärts weisenden Seiten des Zwielichts, das in Hegels Lehre vom

969 {20} Aus dem philosophischen Nachlaß, S. 288.

entendimento em si com a imanente necessidade dialética, como sua coroação e realização (não no sentido da oposição inexorável entre entendimentabilidade empírico-superficial e concepção intelectual irracional-transcendente). Naturalmente, essa ligação dialético-orgânica não pode apagar a sua inerente contraditoriedade; na atitude da razão expressa-se a essência da realidade que corresponde ao seu comportamento para com ela: o conhecimento de que ela se constitui primariamente de complexos movidos multiestratificados e de suas variadas relações dinâmicas, enquanto o entendimento é capaz de apenas apreender o fenômeno imediato e suas imagens abstratas. Por mais que a oposição possa ser decisiva, a razão não apenas sempre se desenvolve ascendentemente do entendimento, como ainda ambos — enquanto orientados para a mesma realidade — empregam essas categorias como princípios de ordenação da mesma realidade, ainda que diferentemente apreendida, a saber, as determinações de reflexão, »apenas« que o entendimento o faz na separação imediato-falsa, a razão na sua autêntica coordenação contraditório-dialética.

Se se observa esse percurso gnosiológico de Hegel do entendimento à razão, então esse seu significado, que marcou época, torna-se evidente: em oposição aos pensadores precedentes e contemporâneos, ele tem sucesso em criar a base para o conhecimento de uma complexa, que visa à totalidade, realidade dinamicamente plena de contradições, ante a qual naufraga a gnosiologia dos séculos 18-19. Ele impõe à toda esfera do conhecimento a mais elevada *ratio* realizável, não se detém, como o Iluminismo, no entendimento, ele não transfere, como Kant, o conhecimento racional ao incognoscível império da coisa em si, ele não se volta, como Schelling e o romantismo, como consequência da crítica da razão, ao reino nebuloso da *irratio*. É portanto legítimo quando Lenin diz que a dialética é sua gnosiologia.[970] Já que, ao mesmo tempo, como mostraremos no próximo capítulo, a gnosiologia do marxismo, enquanto teoria da dialética subjetiva, sempre pressupõe uma ontologia, a saber, a teoria da dialética objetiva na realidade e ela, por isso, compreende a mimese como forma independente da reprodução intelectual da realidade, essa constatação de Lenin necessita de um certo complemento explicativo. É conhecido que da gnosiologia do Período Moderno, a mimese desapareceu quase completamente; constitui uma exceção o materialismo filosófico, no qual ela — deixando de lado as geniais intuições de Diderot — recebe uma forma limitada, fotográfico-mecânica. Pertence aos aspectos progressistas da penumbra que reina na teoria de Hegel do

970 {20} Lenin: Cadernos sobre a dialética de Hegel. Editora UFRJ, 2011, p.159.

identischen Subjekt-Objekt herrscht, daß in ihr als eine verborgene Komponente auch Keime der dialektischen Mimesis enthalten sind. Denn es läuft, wie das die Methode der Hegelschen »Phänomenologie« verlangt, der erkenntnistheoretische Gang, der der gedanklichen Bewältigung der Welt überhaupt, also auch der vom Verstand zur Vernunft, parallel mit dem einer unmittelbaren Erscheinungsweise der Wirklichkeit zu ihrem Wesen. Die Lehre vom identischen Subjekt-Objekt gestattet dabei nicht bloß die Anerkennung der absoluten Priorität des Ansichseienden vor seinem eigenen Fürunswerden in der Erkenntnis, sondern die Logik der Dinge selbst ergibt in den Fällen einer richtigen Koordination des subjektiven und objektiven Prinzips auch eine bestimmte, obwohl nie bewußt durchgeführte, überwiegende Bedeutung des letzteren. Ja, die Verflechtung, dieses Parallellaufen von Subjektivität und Objektivität führt einerseits in die Nähe der Mimesis, andererseits und gleichzeitig, in dieser Hinsicht freilich ebensowenig eindeutig, zur Überwindung ihrer modern-mechanischen Anwendung, zu einer Annäherung an die dialektischere von Aristoteles. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß die deutsche Philosophie dieser Zeit, seit Kant, die aktive Rolle des Subjekts im Erkenntnisprozeß herauszuarbeiten begann. Man soll aber dabei auch nicht übersehen, daß Hegel die schöpferische Aktivität des Subjekts im Sinne Kants und Fichtes strikt abgelehnt hat; daß bei ihm diese Aktivität immer nur ein Moment der unzertrennbaren Wechselbeziehung von Subjektivität und Objektivität war; daß also die Aktivität wesentlich darin bestand, ein solches Verhalten zur Welt zu erringen, das das Offenbarwerden des objektiven Wesens der Welt nicht verhindert, vielmehr fördert, gerade indem es die unmittelbaren Erscheinungsformen durchbricht und aufhebt. »Wer die Welt vernünftig ansieht«, sagt› Hegel, »den sieht sie auch vernünftig an; beides ist in Wechselbestimmung.«[971] Das steht zu jenem Goethe, den Heine »Spiegel der Welt« nannte, viel näher als zum einseitigen denkerischen Aktivismus von Kant und Fichte.

Es ist also berechtigt, die dialektische Erkenntnistheorie Hegels in ihrer Abhängigkeit von der Ontologie zu betrachten; die esoterischen Ansätze zur Mimesis sind nur Nebenprodukte dieser letzthinnigen Haltung zur objektiven Wirklichkeit. Und mit dieser Feststellung können wir uns auf einem höheren Niveau der Einsicht zu den Reflexionsbestimmungen zurückwenden. Jeder weiß, daß diese die zentralen Kategorien seiner Wesenslogik bilden. Das Wesen ist aber — auch nach Hegels falscher, logizistischer Ontologie — kein Produkt des Denkens, sondern des Seins.[972] Das vom Verstand zur Vernunft höherschreitende Denken

971 {21} Die Vernunft in der Geschichte, S. 7; 12., S. 23.
972 {22} Logik, IV., S.4; 6., 13 f.

sujeito-objeto idênticos, que, como um seu componente velado, estão contidos, também, germes da mimese dialética. Pois, como exige o método da »Fenomenologia« hegeliana, o andamento gnosiológico do domínio pelo pensamento do mundo em geral, portanto, também o andamento do entendimento à razão, corre paralelo com um imediato modo de manifestação da realidade para com sua essência. A teoria do sujeito-objeto idêntico permite, com isso, não apenas o reconhecimento da prioridade absoluta do em-si-existente ante o seu vir-a-ser-para-nós no conhecimento, mas a lógica das coisas enquanto tal, nos casos de uma correta coordenação dos princípios subjetivos e objetivos, resulta também em um determinado, ainda que jamais levado a cabo conscientemente, significado predominante dos últimos. Pois bem, entrelaçamento desses cursos paralelos de subjetividade e objetividade conduz, por um lado, à proximidade da mimese e, por outro lado e ao mesmo tempo, nesse sentido, contudo, igualmente tão pouco nitidamente, à ultrapassagem de sua aplicação mecânica-moderna por uma aproximação à aplicação a mais dialética de Aristóteles. Contudo, não pode ser descuidado que a filosofia alemã daquela época, desde Kant, começa a dar relevo ao papel ativo do sujeito no processo de conhecimento. Mas não se deve também descuidar que Hegel recusou estritamente a atividade criadora dos sujeitos no sentido de Kant e Fichte; que, para ele, essas atividades sempre foram apenas um momento da inseparável inter-relação de subjetividade e objetividade; que, portanto, a atividade consiste essencialmente, aqui, na conquista de um tal comportamento para com o mundo, que não impeça, antes promova, o tornar-se evidente da essência objetiva do mundo, precisamente na medida em que rompe e supera as formas fenomênicas imediatas. »Quem olha o mundo racionalmente«, diz Hegel, »é por ele visto também racionalmente; ambos estão em determinação recíproca.«[973] Isto está muito mais perto daquele Goethe que Heine denominou »espelho do mundo«, do que daquele ativismo intelectual unilateral de Kant e Fichte.

É, portanto, legítimo considerar a gnosiologia dialética de Hegel em sua dependência para com a ontologia; as formulações esotéricas da mimese são apenas o subproduto desta postura última para com a realidade objetiva. E com essa constatação podemos retornar a um nível mais elevado do discernimento das determinações de reflexão. Todos sabem que elas constituem as categorias centrais da lógica da essência. A essência é, contudo, — mesmo segundo a falsa, logicizada ontologia de Hegel — não um produto do pensamento, mas do ser.[974] O pensamento em marcha ascendente do entedimento à razão

973 {21} Hegel: Die Vernunft in der Geschichte, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1927, p. 7; 12. ed., p.23.
974 {22} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência. Editora Vozes, Petrópolis, 2017, p.31 ss.

kann nur darum das Wesen — mit den Reflexionsbestimmungen Wesen-Erscheinung-Schein — erfassen, weil nach Hegel die Wirklichkeit objektiv, unabhängig vom Denken, den Weg vom Sein zum Wesen zurückgelegt hat. Wahrheit, Tiefe und Universalität dieser Bestimmungen kommen aber desto evidenter zur Geltung, je entscheidender man ihre wahre ontologische Beschaffenheit vom logizistischen Zwang des identischen Subjekt-Objekts befreit. Denn in dieser Konzeption Hegels bleibt der ontologische Übergang vom völlig abstrakten Sein zum weitaus bestimmteren und konkreteren Wesen eine rätselhafte, nicht auslegbare idealistische Deklaration, während bei der umgekehrten Annahme, daß der Erkenntnisweg zwar — auf dem Wege des Abstrahierens — vom abstrakten Sein zum konkreteren Wesen führt, in der Wirklichkeit jedoch das weitaus konkretere und komplexere Wesen den ontologischen Ausgangspunkt bildet, von welchem aus dann abstraktiv der — freilich ebenfalls primär ontologische — Begriff des Seins gewonnen werden kann, dieser ganze logizistische Nebel zerstreut wird. (Daß dieser komplexe und totale Charakter des Wesens in ontologischem Sinn ebenfalls nur relativ und von der konkreten Wirklichkeit bestimmt ist, werden wir im folgenden sehen.) Es ist darum nicht schwer zu begreifen, daß der kategorielle Aufbau des Wesens, als Annäherung an einen — relativ — totalen Komplex, auf einer wechselseitigen Zuordnung von scheinbar selbständigen, in Wirklichkeit jedoch einander untrennbar bedingenden Kategorien aufgebaut ist. Damit sind wir nun beim Niveau der Vernunft, bei den Reflexionsbestimmunin angelangt.

Wie immer auch Hegel den Existenzcharakter des Wesens abgeleitet haben mag, wird es — und auch darin ist er ein bedeutender Neuerer — nicht nur als Teil und als Etappe zur Wirklichkeit aufgefaßt, sondern zugleich als Komplex und nicht als isolierte Kategorie. Gerade hier zeigt sich der ontologische Ursprung der Reflexionsbestimmungen. Wesen, Erscheinung und Schein sind in ihrer seienden Selbständigkeit uralte Kategorien; auch ihr Kontrastieren miteinander ist keine Neuentdeckung. Agnostizismus und Skeptizismus gehen von Anfang an von den hier wahrn ehmbaren Gegensätzen aus, die auch noch in Kants Theorien bestimmend wirken. Hegel selbst betont diese erkenntnisgeschichtliche Tradition in der Auffassung von Schein, Erscheinung und Wesen und zeigt, wie in ihr einerseits sämtliche Inhalte der seienden Welt enthalten sind, andererseits aber doch in innere Zusammengehörigkeit mit dem Wesen geleugnet und die Gegensätzlichkeit einseitig in den Mittelpunkt gerückt wird.[975] Hinter diesen unter sich sehr verschiedenen Auffassungen waltet ein, mit der Zeit immer verborgeneres, theologisches Erbe: Die Erfaßbarkeit des Wesens sei Eigenheit eines göttlichen

975 {23} Ebd., IV., S. 10 f.; 6., S. 19 ff.

apenas pode apreender a essência — com as determinações de reflexão essência-fenômeno-aparência — porque, segundo Hegel, a realidade, objetivamente, independente do pensamento, trilhou o percurso do ser à essência. A verdade, profundidade e universalidade dessas determinações evidenciam, contudo, tanto mais a sua validade quanto mais decisivamente se liberta a sua verdadeira qualidade ontológica da compulsão logicística do sujeito-objeto idêntico. Pois, nessa concepção de Hegel, permanece a transição ontológica de um ser plenamente abstrato a uma essência muito mais determinada e concreta, uma enigmática, ininterpretável declaração idealista, enquanto, todavia, pela aceitação do inverso, de que o percurso do conhecimento — pela via das abstrações —, que conduz do ser abstrato à essência concreta, constitui na realidade a essência amplamente mais concreta e complexa do ponto de partida ontológico, do qual, então, abstrativamente, o conceito — contudo, igualmente, primariamente ontológico — de ser pode ser conquistado, dispersa toda essa névoa logicista. (Que esse caráter complexo e total da essência em sentido ontológico apenas é relativo e determinado pela realidade concreta, veremos em seguida.) Não é, por isso, difícil de se compreender que a estrutura categorial da essência, enquanto aproximação a um — relativamente — complexo total, é estruturada de uma ordenação mútua de categorias aparentemente independentes, na realidade, contudo, inseparavelmente determinadas uma pela outra. Com isso nós agora alcançamos as determinações de reflexão ao nível da razão.

Seja como for que Hegel possa ter deduzido o caráter de existência da essência, ela é apreendida — e também nisso é ele um significativo inovador — não apenas como parte ou etapa da realidade, mas como complexo e, ao mesmo tempo, não como categoria isolada. Precisamente aqui mostra-se a origem ontológica das determinações de reflexão. Essência, fenômeno e aparência são, em sua existente independência, categorias antiquíssimas; mesmo o contrastar entre elas não é uma nova descoberta. Agnosticismo e ceticismo partem desde o início das oposições aqui discerníveis e, ainda na teoria de Kant, atuam determinantemente. O próprio Hegel salienta a tradição histórico-gnosiológica na visão de aparência, fenômeno e essência e mostra que, por um lado, nela estão contidos todos os conteúdos do mundo existente, por outo lado, contudo, é negada na conexidade interna com a essência e a opositividade é unilateralmente deslocada para o ponto central.[976] Por trás dessas visões, tão diferentes entre si, prevalece uma, cada vez mais velada com o tempo, herança teológica: a compreensibilidade da essência seria peculiaridade de um pensamento

976 {23} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência. Editora Vozes, Petrópolis, 2017, p.37 ss.

Denkens, während dem menschlichen nur die Welt des Scheins, der Erscheinung zufällt. Daß mit der Entwicklung der modernen bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Wissenschaften sich dieser Gegensatz immer stärker säkularisiert, versteht sich von selbst. Doch haben unsere früheren Analysen gezeigt, daß damit die ursprünglich theologisch fundierten Prinzipien der Philosophie auch in dieser Frage keine radikale Umwälzung erfahren müssen. Letzten Endes beruht die von uns immer wieder herangezogene Bellarminsche Forderung an die Wissenschaft darauf, daß sie das Ergründen des Wesens der Religion überlassen und sich mit dem praktischen Erforschen der Welt der Erscheinungen begnügen soll. Natürlich verfeinern sich mit der Zeit die Methoden immer mehr. Die Vorherrschaft der erkenntnistheoretischen Fragestellung führt sogar zu einer Auffassung des Wesens, die es — scheinbar — der menschlich-wissenschaftlichen Einsicht zugänglich macht, nämlich so, daß das Wesen bloß eine vom Subjekt geschaffene Abstraktion sei, die durch Abstrahieren der sinnlichen Erfahrungen gewonnen wird, die aber, eben deshalb, mit der an sich seienden Wirklichkeit nicht mehr zu tun habe, als seine Grundlagen, die sinnlichen Erfahrungen in Anschauung und Wahrnehmung; zuweilen sogar noch weniger als diese. Und auch dann, wenn dieser Abstraktionsprozeß von der Erfahrung abgetrennt wird, eine selbständige — bei Kant apriorische — Gestalt erhält, bleibt die unüberbrückbare Trennung von Erscheinung und Wesen (als ontologische Kategorien) unverändert bestehen. Mit vielen Variationen laufen diese Entwicklungslinien bis zum heutigen Neopositivismus.

Die philosophisch revolutionäre Tat Hegels, die Entdeckung und das Inden-Mittelpunkt-Stellen der Reflexionsbestimmungen, besteht vor allem in der ontologischen Entfernung des absolut trennenden Abgrunds zwischen Erscheinung und Wesen. Indem das Wesen weder als seiend-transzendent noch als Produkt eines gedanklichen Abstraktionsprozesses erfaßt wird, sondern als Moment eines dynamischen Komplexes, in welchem Wesen, Erscheinung und Schein ununterbrochen ineinander umschlagen, zeigen sich die Reflexionsbestimmungen in dieser neuen Fassung als primär ontologischen Charakters. Daß Hegel diese ontologischen Beziehungen überwiegend in einem logizistischen Komplex behandelt, ist uns bereits zu bekannt, um uns daran zu hindern, hinter scheinbar rein logischen Darlegungen die versteckten ontologischen Zusammenhänge wahrzunehmen. Hegel geht in seiner Beschreibung von der ersten unmittelbaren und darum abstrakten, unentfalteten Gegebenheit solcher Komplexe aus, aber die wesentlichen Verhältnisse sind bereits auf dieser Stufe des Erkennens deutlich wahrnehmbar. Er sagt: »Es ist nur *Schein*, was ihm (dem Wesen, G. L.) gegenübersteht. Allein der Schein ist das eigene Setzen des Wesens... Dieser Schein ist nicht ein

divino, enquanto aos seres humanos corresponde apenas o mundo da aparência, do fenômeno. Que, com o desenvolvimento da moderna sociedade burguesa e de suas ciências, esta oposição se torna cada vez mais intensamente secularizada, compreende-se por si próprio. Todavia, nossas análises precedentes mostraram que os princípios da filosofia, na origem teologicamente fundados, não têm de experimentar, nessa questão, nenhum revolvimento radical. Por último, trata-se da, por nós repetidamente citada, exigência belarminiana à ciência, a de que deixasse à religião indagar a essência e que deve se satisfazer com a investigação prática do mundo dos fenômenos. Naturalmente, com o tempo os métodos se refinaram cada vez mais. O domínio da colocação gnosiológica das questões conduz a um discernimento da essência que — aparentemente — até torna acessível o exame científico-humano, a saber, que a essência seria apenas uma abstração criada pelo sujeito, conquistada através do abstrair das experiências sensíveis e que, contudo, justamente por isso, não teria muito a ver com a realidade existente em si, bem como com suas bases, as experiências sensíveis na concepção e percepção (*Anschauung*); por vezes mesmo, menos que estas. E, então, mesmo quando esse processo de abstração é destacado da experiência, recebe-se uma forma independente — em Kant, apriorística —, permanece inalteradamente existente a insobrepujável separação de fenômeno e essência (enquanto categorias ontológicas). Com muitas variações, essas linhas de desenvolvimento levam até o neopositivismo atual.

O ato filosoficamente revolucionário de Hegel, a descoberta e o colocarno-ponto-central as determinações de reflexão, consiste, antes de tudo, na eliminação ontológica do abismo absolutamente separador entre fenômeno e essência. Na medida em que a essência não é mais apreendida nem como transcendente-existente, nem como produto de um processo de abstração intelectual, mas como momento de um complexo dinâmico no qual a essência, fenômeno e a aparência ininterruptamente alteram-se reciprocamente, mostram-se as determinações de reflexão, nessa nova versão, como de caráter ontológico primário. Que Hegel trate dessas relações ontológicas predominantemente em um complexo logicista é já por nós conhecido, o que não nos impede de discernir, por trás das exposições aparentemente puramente lógicas, as veladas conexões ontológicas. Em sua descrição, Hegel parte da primeira, imediata e por isso abstrata, não desdobrada dadidade de tais complexos, mas as relações essenciais estão, já nesse patamar do conhecer, nitidamente discerníveis. Ele diz: »É apenas *aparência* que a confronta (a essência, G. L.). Só que a aparência é o próprio pôr da essência. (...) Essa aparência não é

Äußerliches, dem Wesen Anderes, sondern er ist sein eigener Schein. Das Scheinen des Wesens in ihm selbst ist die *Reflexion*.«[977] Daß also Wesen und Schein, unbeschadet ihres schroffen Kontrasts, untrennbar zusammengehören, daß das eine ohne das andere in keiner Weise existiert, ergibt die ontologische Grundlage für den erkenntnistheoretischen Weg vom Verstand zur Vernunft; jener bleibt in der unmittelbaren Gegebenheit der Gegensätzlichkeit, die jedoch ebenfalls eine ontologische Eigenschaft des Komplexes selbst ist, befangen, diese erhebt sich, allmählich, mit vielen Übergängen, die hier nicht analysiert werden können, zum Verständnis des Komplexes als dialektischer Totalität.

Die Dialektik der Wirklichkeit, die von der Vernunft erkannt wird, besteht also darin, daß die Wirklichkeitsmomente zugleich und untrennbar selbständig und zusammengehörig sind, daß ihre Wahrheit sofort verfälscht wird, wenn eines dieser Verhältnisse eine absolute, das Gegenteilige ausschließende Bedeutung erlangt, aber auch dann, wenn in ihrer Einheit die Differenzen, die Gegensätze als ausgelöscht erscheinen. Wesen, Erscheinung und Schein sind also insofern Reflexionsbestimmungen, als jede von ihnen dieses Verhältnis zum Ausdruck bringt; jede Erscheinung ist erscheinendes Wesen, jedes Wesen erscheint in irgendeiner Weise, keines kann ohne dieses dynamische, widerspruchsvolle Verhältnis vorhanden sein, jedes ist, indem es ununterbrochen seine eigene Existenz bewahrt und aufgibt, indem es in dieses entgegengesetzte Verhältnis eingeht. Die richtig erfaßten Reflexionsbestimmungen zerstören damit nicht nur die aus der Theologie über kommene, aber auch heute wirksame starre Dualität von scheinbar selbständigen Entitäten, sondern zugleich das ebenfalls alte Vorurteil, als hätten die unmittelbar fixierbaren, nach der Analogie der Dinghaftigkeit gebildeten Gegenständlichkeits formen irgendeine ontologische Priorität vor bloßen Verhältnissen, Beziehungen etc., die sie trennen und verbinden, in denen ihre realen Wechselwirkungen zum Ausdruck kommen. Ontologisch stehen diese auf demselben Niveau der Wirklichkeit wie die Gegenstände im engeren Sinne. Beide werden gleicherweise von der Vernunft erkannt, in beiden Fällen ist gleicherweise die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit das alleinige Kriterium des richtigen Gedachtseins. Es kann also, im Sinne Hegels, nicht mehr davon gesprochen werden, daß Gegenstände so oder so existieren, aber ihre Verhältnisse, Beziehungen etc. seien gedankliche Ergebnisse eines Abstraktionsprozesses oder einer sonstigen Erfahrung.

Es ist hier natürlich unmöglich, diese Dialektik detailliert zu analysieren. Es genügt die Feststellung, daß Hegel mit dieser Fassung der Beziehungen zwischen Wesen, Erscheinung und Schein die allgemeinen Grundlagen der Reflexionsbe-

977 {24} Ebd. IV., S. 7 f.; 6., S. 17.

um externo, um outro com relação à essência, mas é a sua própria aparência. O aparecer da essência dentro dela mesma é a *reflexão*.«[978] Que, portanto, essência e aparência, apesar de seu abrupto contraste, pertencem inseparavelmente uma à outra, que uma não existe, de maneira alguma, sem a outra, resulta na base ontológica para o percurso gnosiológico do entendimento à razão; aquele permanece tolhido na imediata dadidade da opositividade que é, contudo, igualmente uma propriedade ontológica dos próprios complexos; esta se eleva, gradualmente, com muitas transições que não podem aqui ser analisadas, à compreensão do complexo como totalidade dialética.

A dialética da realidade, que é reconhecida pela razão, consiste portanto em que os momentos da realidade são, ao mesmo tempo e inseparavelmente, independentes e conexos, que sua verdade é imediatamente distorcida se uma dessas relações obtém um significado absoluto, que exclua a oposta, mas também ao em sua unidade aparecerem extintas as diferenças, a oposição. Essência, fenômeno e aparência são, portanto, nessa medida, determinações de reflexão, já que todos eles expressam essa relação; todo fenômeno é essência que aparece, toda essência aparece em algum modo, nenhuma pode ser existente sem essa relação dinâmica, plena de contradição; cada uma é na medida em que ininterruptamente preserva e abandona sua própria existência, na medida em que entra nessa relação contraditória. As determinações de reflexão corretamente apreendidas destroem, não apenas a rígida dualidade, vinda da teologia, mas ainda hoje operante, de entidades que parecem independentes, mas também, ao mesmo tempo, o igualmente antigo preconceito de que a objetividade, imediatamente fixa, formada segundo a analogia da coisidade, teria de algum modo prioridade ontológica ante as meras condições, relações, etc., que as separam e enlaçam, em que se expressam suas interações reais. Estas estão, ontologicamente, no mesmo nível de realidade como os objetos em sentido estrito. Ambos são do mesmo modo conhecidos da razão, do mesmo modo, em ambos os casos é a concordância com a realidade o único critério do correto ser-pensado. Portanto, no sentido de Hegel, não pode mais ser dito que os objetos existem assim ou assado, mas que suas condições, relações, etc., são resultados intelectuais de um processo de abstração ou de uma outra experiência.

É aqui, naturalmente, impossível analisar em detalhe essa dialética. Basta a constatação de que Hegel, com essa versão da relação entre essência, fenômeno e aparência, demonstrou as bases gerais das determina-

978 {24} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência. Editora Vozes, Petrópolis, 2017, pp.35 e 37 (com modificação). {Nota da tradução} Schneider (p.253), inseriu neste ponto uma quebra de parágrafo não encontrada no manuscrito (p.253), em Coutinho (p.84), em Scarponi (p.232) e em Ballestero (p.112).

stimmungen aufgezeigt hat. Die weiteren Ausführungen dieses mittleren Teils seiner »Logik« erstrecken sich auf die wichtigsten Kategorien der Wirklichkeit und ihrer adäquaten Erkenntnis durch die Vernunft. Auch dabei ist eine umfassende und allseitige Darlegung der Probleme unmöglich, wir müssen uns auf einiges Zentrale beschränken. Wir haben eben gesehen, wie die Erkenntnis der Reflexionsbestimmungen, als Bestimmungen der Struktur und Dynamik der Wirklichkeit, die dialektische Antwort auf eine uralte, theologisch und krypto-theologisch verzerrte Frage ergab. Die weitere Konkretisierung in der Anwendung dieser neuen Methode führt nun direkt ins Herz der Dialektik. Hegel untersucht nämlich jene Verhältnisse, in denen die primitivste Wesensart aller Gegenstände (Prozesse etc. mit inbegriffen) als die ihrer Beziehung auf sich selbst und zugleich auf jede andere in einer Kategorienreihe des jeweiligen Umschlags ins Gegensätzliche von der Identität bis zur Widersprüchlichkeit führt. Wieder wird hier ein Bruch mit der altherkömmlichen Betrachtungsweise vollzogen, in dem Hegel in der Identität selbst die Verschiedenheit, im einfachen Unterschied das Ansichsein des Widerspruchs nachweist; einerseits in der scheinbar logisch-tautologischen Kategorie der Identität den Reflexionscharakter, andererseits und im engen Zusammenhang damit die unaufhebbare Realität des Bezogenseins auf Anderes entdeckt. Gerade dieser Abschnitt erfährt bei Hegel eine überwiegend logische Behandlung, die aus dem, immer logisch behandelten, Stoff spontan unmittelbar entspringt, zugleich jedoch eben deshalb das Fruchtbare und Neue öfter verdeckt als herausstellt, weshalb hier eine freiere, stellenweise über den Text hinausgehende Interpretation unvermeidlich wird. Wir glauben aber, daß eine solche Auslegung durchaus im Rahmen der Hegelschen letzten Intentionen verbleiben kann und nichts Fremdes in seine Gedankenwelt hineintragen muß, wenigstens nicht in bezug auf eine in seinem Denken immer wirksam gebliebene Tendenz. In seinen Jenaer Aufzeichnungen findet sich eine höchst interessante Konfession in bezug auf das Verhältnis der echten Forschung zu den allgemeinen Prinzipien, worin sich der innere Kampf des damaligen Hegel zwischen logischen Prinzipien und ontologisch erfaßter Gegenständlichkeit deutlich spiegelt. Für unsere Interpretation gibt diese Stelle eine Basis im gedanklichen Ringen Hegels selbst. Die Stelle lautet: »Zum Studium einer Wissenschaft ist notwendig, sich nicht durch die Prinzipien abwendig machen zu lassen. Sie sind allgemein und bedeuten nicht viel. Wie es scheint, erst der hat ihre Bedeutung, der das Besondere hat. Oft sind sie auch schlecht. Sie sind das Bewußtsein über die Sache und die Sache ist oft besser als das Bewußtsein.«[979]

979 {25} Rosenkranz: Hegels Leben, S. 545; Aphorismen aus Hegels Wastebook, 2., S. 549.

ções de determinação. A exposição que se segue dessa parte central de sua »Lógica« se estende às categorias mais importantes da realidade e seu correto conhecimento pela razão. Também aqui é impossível uma exposição abrangente de todos os aspectos do problema; devemos nos limitar a alguns centrais. Acabamos de ver que o conhecimento das determinações de reflexão, enquanto determinações da estrutura e dinâmica da realidade, fornece a resposta dialética a uma antiga, teológica e criptoteologicamente deformada, questão. A posterior concretização do emprego desse novo método nos conduz, então, diretamente ao coração da dialética. A saber, Hegel examina aquelas relações nas quais o tipo mais primitivo de essência de todos os objetos (processos, etc., inclusos) como relações consigo próprios e, ao mesmo tempo, com todos os outros, conduz, em uma série categorial do respectivo traspassar da identidade em opositividade, até a contraditoriedade. Novamente, tem aqui lugar uma ruptura com o antigo modo costumeiro de consideração, na medida em que Hegel demonstra na própria identidade a diferencialidade, na simples diferença, o ser-em-si da contradição; descobre, por um lado, na categoria, aparentemente tautológico-lógica, da identidade, o caráter de reflexão, por outro lado, e em estreita conexão com isto, a realidade inexorável do ser-referido ao outro. Precisamente essa seção sofre por parte de Hegel um tratamento predominantemente lógico, que brota espontânea e imediatamente da matéria sempre logicamente tratada, ao mesmo tempo, contudo, justamente por isso, com frequência, antes obscurece do que ressalta o frutífero e o novo; é por isso que uma interpretação mais livre, que em algumas passagens vá para além do texto, torna-se indispensável. Acreditamos, todavia, que uma tal interpretação pode permanecer na moldura das intenções últimas de Hegel e não tem de trazer nada de estranho ao seu mundo de pensamento, ao menos não em relação a uma tendência sempre operante em seu pensamento. Em suas notas de Iena, encontra-se uma confissão muitíssimo interessante em referência à relação da pesquisa autêntica dos princípios gerais, em que se reflete nitidamente a luta interior do Hegel de então entre os princípios lógicos e objetividade apreendida ontologicamente. Para nossa interpretação, essa passagem nos dá uma base das lutas intelectuais do próprio Hegel. A passagem lê-se: »Para o estudo de uma ciência é necessário não se deixar desviar pelos princípios. Estes são gerais e não significam muito. Ao que parece, só quem possui o seu significado, possui o particular. Com frequência, eles são mesmo ruins. Eles são a consciência sobre a coisa e a coisa é, com frequência, melhor do que a consciência.«[980]

980 {25} Rosenkranz: Hegels Leben. Duncker & Humblot,Berlim, 1844, p.545; Aphorismen aus Hegels Wastebook, 2., p.549.

Die Polemik Hegels gegen die Tautologie A = A geht wieder von der ontologischen Priorität des Komplexes den isolierten Elementen gegenüber aus. (Man vergesse dabei nicht, eine wie entscheidend positive Rolle die logische Tautologie in der Erkenntnistheorie des Neopositivismus spielt.) Hegels Bemühungen sind hier darauf gerichtet, nachzuweisen, daß in der Identität, sowohl in ihr selbst wie in ihrer Beziehung zum Anderen, der Unterschied nicht eliminierbar ist; in logischer Form drückt Hegel dies so aus, »daß der Satz der Identität selbst und noch mehr der Satz des Widerspruchs nicht bloß *analytischer*, sondern *synthetischer* Natur ist«.[981] Schon das zeigt, daß in seinen Augen die Identität eine Kategorie der seienden Gegenständlichkeit ist und nicht bloß der formalen Logik angehört. Das hat nun für das ontologische Erfassen dieses Problemkreises zwei wichtige Folgen, die zwar Hegel in seinen Ausführungen selten expressis verbis zieht, die jedoch darin überall implicite enthalten sind.

Die erste Frage könnte ungefähr so lauten, daß die Bewahrung und der Verlust der Identität selbst ein realer Prozeß ist, worin — von einer neuen Seite — die spezifisch Hegelsche Weiterbildung der Heraklitischen Lehre von der Universalität und Allmacht des Werdens zum Ausdruck kommt. Ist nämlich die Identität eine gegenständliche Eigenschaft (Identität eines Etwas mit sich selbst) und steht dieser Gegenstand in ununterbrochener prozeßhafter Wechselwirkung mit seiner Umwelt, ist gar seine Existenz selbst zugleich das jeweilige Ergebnis eines inneren Prozesses, hervorgerufen durch das Aufeinanderwirken seiner Bestandteile, so entstehen notwendigerweise ununterbrochen Veränderungen bei denen immer erneut die Frage auftaucht: Ist der in Veränderung befindliche Gegenstand noch immer »derselbe«? Diese Frage ist ontologisch insbesondere deshalb sehr wichtig, weil sie auf den verschiedenen Seinsniveaus sehr verschieden beantwortet werden muß, je nach der sehr verschiedenen Struktur und Dynamik in den inneren wie den äußeren Wechselbeziehungen. Daraus können wichtige und interessante Fragen bereits auf dem Niveau der unorganischen Natur entstehen, insbesondere auf dem Gebiet, das N. Hartmann Gebilde nennt. Komplizierter und ontologisch wichtiger noch ist die Lage in der organischen Natur. Da jedes organische Wesen seine Existenz in einem inneren Reproduktionsprozeß (im Doppelsinn des Ontogenetischen und des Phylogenetischen) bewahrt und sich dabei zugleich in ununterbrochener Wechselwirkung mit seiner Umgebung befindet, ist die Bewahrung oder der Verlust der Identität ein derart konkretes Problem, daß jede ernst zu nehmende Ciência singular sich fortlaufend mit ihr zu beschäftigen hat.

981 {26} Logik, IV., S.36; 6., S. 45.

A polêmica de Hegel contra a tautologia A=A parte, novamente, da prioridade dos complexos ante os elementos isolados. (Não se esqueça, sobre isso, o quão decisivo o papel que a tautologia lógica joga na gnosiologia do neopositivismo.) Aqui, os esforços de Hegel são dirigidos a provar que na identidade, tanto nela própria quanto na sua relação com o outro, a diferença não é eliminável; em forma lógica Hegel expressa isto assim: »a proposição da identidade mesma e, mais ainda, a proposição da contradição não são de natureza meramente *analítica*, mas *sintética*.«[982] Isso já mostra que, em sua visão, a identidade é uma categoria da objetividade existente, e não pertencente apenas à lógica formal. Isso tem, então, para o apreender ontológico desse círculo de problemas, duas consequências as quais, ainda que Hegel raramente o mostre *expressis verbis* em suas exposições, estão nele contidas implicitamente por todos os lugares.

A primeira questão poder-se-ia, aproximadamente, ler-se assim, a conservação e a perda da própria identidade é um processo real em que — de um novo lado — expressa-se o específico desenvolvimento hegeliano da doutrina heraclitiana da universalidade e da potência do devir. A saber: a identidade é uma propriedade objetiva (identidade de algo consigo próprio) e esse objeto está em ininterrupta interação processual com seu mundo ambiente; toda a sua existência enquanto tal é, ao mesmo tempo, o respectivo resultado de um processo interior causado pela operação de seus componentes um sobre o outro, portanto, surgem de modo necessário ininterruptas mudanças que sempre renovam a questão que emerge: o objeto encontrado na alteração é sempre ainda o »mesmo«? Essa questão é, em particular ontologicamente, muito importante porque tem de ser muito diferentemente respondida nos diferentes níveis de ser, segundo as estruturas e dinâmicas muito diferentes tanto nas suas inter-relações internas quanto nas externas. Disto podem emergir importantes e interessantes questões já no nível da natureza inorgânica, em especial na esfera que N. Hartmann denominou de formação. Ainda mais complicada e ontologicamente importante é a situação na natureza orgânica. Como todo ser orgânico preserva sua existência em um processo de reprodução interior (em duplo sentido, o ontogenético e o filogenético), e se encontra, ao mesmo tempo, em ininterrupta interação com seu entorno, a conservação ou a perda da identidade é um tal problema concreto que toda ciência singular deve continuamente dele se ocupar para ser levada a sério.

982 {26} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência. Editora Vozes, Petrópolis, 2017, p.61.

Noch kompliziertere Wechselbeziehungen entstehen auf dem Boden des gesellschaftlichen Seins. Ohne hier die dynamischen Komponenten auch nur andeuten zu können, ist klar, daß es eine wissenschaftliche Frage ersten Ranges ist, ob etwa eine Nation, eine Klasse etc. bis herunter zum Individuum die eigene Identität bewahrt oder verliert. Es genügt, wenn wir darauf hinweisen, wie Hegel in der »Rechtsphilosophie« das Prinzip der »selbständigen Entwicklung der Besonderheit« behandelt. In der Antike ist es das entscheidende Moment der Auflösung von Gesellschaft und Staat, in der Gegenwart die Grundlage ihrer Existenz. Daß das, was Hegel hier in ideologischer Form behandelt, bei Marx als Veränderung der ökonomisch-sozialen Funktion von Handels- und Geldkapital in diesen Perioden wissenschaftlich exakt erfaßt wird, zeigt vielleicht noch deutlicher die Bedeutung dieser Fragestellung für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins.[983] Die überwiegend logizistische Behandlung, die dieses Problem bei Hegel selbst erfährt, hatte zur Folge, daß man es, zumeist höchst unfruchtbar, auch als logisches bekämpft oder verteidigt hat. Unsere Betrachtungen können natürlich nicht den Anspruch erheben, die verborgenen ontologischen Seiten in extenso aufzuwerfen oder gar zu beantworten. Uns kam es nur darauf an, das Problem selbst und seine weitreichenden Konsequenzen anzugeben, die zugleich auch ein Licht darauf werfen, wie entscheidend für die Hegelsche Dialektik, gerade im ontologischen Sinn, ihre Formulierung als Identität der Identität und Nicht-identität werden muß.

Dies führt uns zum zweiten Problemkomplex, zu der dialektischen Kette, die von der Identität ausgeht, um über Unterschied und Verschiedenheit bei Gegensätzlichkeit und Widersprüchlichkeit zu landen. Auch hier ist der spätere Einfluß dieser grundlegend wichtigen Analysen Hegels relativ geringer; wieder deshalb, weil die logische Form seiner Darlegung die darin verborgenen ontologischen Inhalte verdeckt hat und dazu verführte, daß man sich zwar verhältnismäßig viel mit den beiden Extremen, mit Identität und Widerspruch beschäftigte, an den die beiden verbindenden Übergängen aber zumeist achtlos vorbeiging. Das ist um so auffallender, als eine methodologisch ähnliche Problemstellung Hegels, der Übergang von Quantität und Qualität, große Popularität unter Marxisten und Gegnern des Marxismus erlangte. (Auf die erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundlagen dieser Strukturverwandtschaft werden wir später zurückkommen.) Ganz allgemein gesprochen handelt es sich darum, daß im ontologischen Bereich der Reflexionsbestimmungen Wachstum oder Abnahme eines Moments im dialektischen Zusammenhang, der je einen Komplex bildet, nicht in kontinu-

983 {27} Rechtsphilosophie, §124 und § 185; 7., 5.232, S. 341.

Ainda mais complicadas inter-relações emergem do terreno do ser social. Mesmo sem poder aqui sequer indicar os componentes dinâmicos, é claro que é uma questão científica de primeira grandeza se algo, uma nação, uma classe, etc., até, abaixo, o indivíduo, conserva ou perde sua própria identidade. É suficiente mencionar, acerca disto, como Hegel trata, na »Filosofia do Direito«, o princípio do »desenvolvimento independente da particularidade«. Na Antiguidade, é o momento decisivo da dissolução da sociedade e Estado; no presente, a base de sua existência. Que isto, que Hegel tratou aqui na forma ideológica, é, nesse período, exatamente apreendido cientificamente por Marx enquanto alteração na função socioeconômica do capital comercial e monetário, talvez mostre ainda mais nitidamente o significado dessa colocação da questão para a ontologia do ser social.[984] A prevalência do tratamento logicista, com que o próprio Hegel se inteirou desse problema, teve por consequência, na maior parte muitíssimo infrutífera, que se o atacasse, ou se o defendesse, também como lógico. Nossas considerações, naturalmente, não podem levantar a pretensão de apontar *in extenso*, ou mesmo de responder aos aspectos ontológicos velados. O que aqui nos importa é indicar o próprio problema e suas amplas consequências que, ao mesmo tempo, lançam à luz o quão decisivo para a dialética hegeliana, precisamente em sentido ontológico, deve ser a sua formulação como identidade da identidade e não-identidade.

Isso nos conduz ao segundo complexo de problemas, à cadeia dialética que parte da identidade para, para além da diferencialidade e da diversidade, desembarcar na opositividade e a contraditoriedade. Também aqui a influência posterior dessas importantes análises básicas de Hegel é relativamente menor, uma vez mais, porque, como a forma lógica de sua exposição vela os conteúdos ontológicos nela ocultos, ocupa-se de fato relativamente mais com ambos os extremos, com a identidade e a contradição, passando, na maioria das vezes, descuidadamente pelas transições que enlaçam a ambos. Isso é ainda mais conspícuo já que uma colocação de problema metodologicamente similar de Hegel, a transição da quantidade em qualidade, obteve grande popularidade entre marxistas e opositores do marxismo. (Acerca das bases gnosiológicas e ontológicas dessa afinidade estrutural, retornaremos mais tarde.) Falando em termos inteiramente gerais, trata-se de que, na esfera ontológica das determinações de reflexão, o crescimento ou declínio de um momento na conexão dialética que constitui um complexo não tem efeito em

984 {27} Hegel: Princípios da filosofia do direito. Martins Fontes, São Paulo, 1997, § 124 e § 185; p.239 e 189.

ierlicher Prozeßhaftigkeit wirken, daß im Gegenteil in diesen Wechselbeziehungen an bestimmten Punkten — die in jedem konkret verschiedenen Kontext verschieden gelagert sind — Sprünge, plötzlich scheinende Änderungen in Struktur und Dynamik des Komplexes eintreten. Objektiv liegen den jetzt zu behandeln den Hegelschen Darlegungen diese Probleme zugrunde, und zwar auf dem höchsten Niveau der Allgemeinheit, die leider auch hier eine überwiegend logische Form erhalten hat. Es ist aber interessant zu beobachten, wie ab und zu wichtige allgemein ontologische Feststellungen durchbrechen und die verborgenen ontologischen Grundlagen der logischen Erörterungen ans Tageslicht fördern. So sagt Hegel über den Unterschied: »Der Unterschied überhaupt ist schon der Widerspruch *an sich*; denn er ist die *Einheit* von solchen, die nur sind, insofern sie *nicht eins* sind, — und die *Trennung* solcher, die nur sind als *in derselben Beziehung* getrennte.«[985] Die dynamisch-dialektische Beziehung, die Hegel hier dahin bestimmt, daß der Unterschied die Ansichform des Widerspruchs sei, liegt auf der allgemeinen Linie seiner Auffassung einer jeden Entwicklung; denken wir an die früher angeführten Stellen aus der »Phänomenologie«, wonach alles Neue zuerst abstrakt (bloß an sich) auftritt, um sich allmählich zu konkreteren Formen zu entwikkeln. Auf diesem Niveau einer ganz hohen Allgemeinheit gewinnen solche Entwicklungsrichtungen eine gesteigerte Bedeutung: Sie zeigen, wie durch einfaches Wachstum bestimmte Gegenstandskomplexe und ihre Relationen radikal-qualitative Umwälzungen durchmachen können, daß aber diese nicht einfach »plötzlich«, nicht, letzten Endes, zufällig zustande kommen, sondern gerade in ihrem entschiedenen Anderswerden Produkte allmählicher kapillarischer Wandlungen sind. Solche Erkenntnisse sind für die ganze Ontologie höchst bedeutsam. Es sei nur kurz darauf hingewiesen, daß bei höheren, komplizierteren Seinsweisen auch diese Verhältnisse durch ihre Komplizierung höhere Formbestimmtheiten erhalten. Wieder ergibt sich dabei von den einfachen Gegenständlichkeitsformen der anorganischen Natur über Gebilde, über die organische Welt (man denke etwa an das Phänomen der Mutation) bis zum gesellschaftlichen Sein eine Reihe von immer größeren und darum qualitativ anderen Komplikationen, in welcher — wieder nach den Gesetzen der ontologisch verstandenen Dialektik — die höheren Formen unableitbar Neues in sich enthalten, aber seinsmäßig doch nur auf Grundlage der einfacheren entstehen können; ohne Ansichsein kann es kein Fürsichsein geben.

Wenn wir nun zur dritten Hauptgruppe der Reflexionsbestimmungen, zu Unmittelbarkeit und Vermittlung übergehen wollen, so stehen wir darstellerisch vor der

985 {28} Logik, IV., S. 56; 6., S.65.

processualidade contínua, que, ao contrário, em determinados pontos nessas inter-relações — que se situam diversamente em cada contexto diverso — ocorrem saltos, mudanças aparentemente repentinas, na estrutura e dinâmica dos complexos. Objetivamente, esses problemas estão na base das exposições hegelianas de que vamos agora tratar, ainda que no nível da mais elevada generalidade, as quais infelizmente também aqui receberam uma forma preponderantemente lógica. É interessante observar como, aqui e ali, irrompem importantes constatações ontológicas gerais e as bases ontológicas ocultas das discussões lógicas são trazidas à luz do dia. Assim, diz Hegel sobre a diferença: »A diferença em geral é já a contradição *em si*; pois ela é a *unidade* daqueles que são apenas enquanto *não* são *um* — e é a *separação* daqueles que são apenas enquanto separados na *mesma relação*.«[986] A relação dialético-dinâmica que Hegel aqui determina, que a diferença é a forma-em-si da contradição, situa-se na linha geral de sua visão de todo desenvolvimento; pensamos nas passagens já citadas da »Fenomenologia«, em que todo o novo aparece primeiro abstratamente (mero em si) e se desenvolve paulatinamente em formas concretas. Nesse nível de todo elevado de generalidade, tais direções de desenvolvimento obtêm um significado ampliado: mostram que simples aumentos em determinados complexos objetivos podem passar por revolvimentos qualitativo-radicais que, estes, contudo, não vêm a ocorrer nem simplesmente »repentinamente«, nem, por último, casualmente, mas precisamente são produtos de graduais mudanças capilares em seu decisivo devir-outro. Tais conhecimentos são muitíssimo significativos para toda a ontologia. Será aqui apenas apontado que nos modos de ser mais elevados, complicados, também essas relações, por sua complexificação, recebem as mais elevadas formas de determinabilidade. Com isso, novamente elevando-se das formas de objetividade mais simples da natureza inorgânica, até as formações, até o mundo orgânico (pense-se, por exemplo, no fenômeno da mutação), até o ser social, uma série de complicações cada vez maiores e, por isso, qualitativamente outras, nas quais — de novo, segundo as leis da dialética ontologicamente compreendidas — contêm as mais elevadas formas incessantemente novas, mas que, ontologicamente, apenas podem surgir da base do mais simples; sem ser-em-si não pode dar-se o ser-para-si.

Se desejamos passar ao terceiro grupo principal das determinações de reflexão, à imediaticidade e mediação, deparamo-nos expositivamente com uma

986 {28} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência. Editora Vozes, Petrópolis, 2017, p.79 (com modificação).

Schwierigkeit, daß Hegel zwar dieses Bestimmungspaar in seiner ganzen Philosophie in fortlaufender und zentraler Weise verwendet, es aber nirgends, auch nicht bei den Reflexionsbestimmungen, gesondert behandelt; obwohl der flüchtigste Blick genügt, an diesem Bestimmungspaar das Wesentliche ihrer Eigenart, objektiv die Untrennbarkeit bei unabhängiger und selbständiger Erscheinungsweise, subjektiv die Erhebung vom Verstand zur Vernunft wahrzunehmen. Diese Erscheinungsweise hebt natürlich auch Hegel hervor, indem er darauf aufmerksam macht, »daß, wenn beide Momente auch als unterschieden *erscheinen, keines von beiden* fehlen kann, und daß sie in *unzertrennlicher* Verbindung sind.«[987] In den vorangegangenen Bemerkungen weist er auch darauf hin, daß man beide »im Bewußtsein« aufzufinden hat. Damit berührt er, allerdings, wie wir gleich sehen werden, in einseitiger Weise, eine wichtige Besonderheit dieser Reflexionsbestimmungen: eine Gebundenheit an das erkennende Subjekt. Nun meinen wir, daß diese Behauptung Hegels nur auf die Unmittelbarkeit, nicht auf die Vermittlung zutrifft. Vermittlung ist eine höchst objektive, sehr allgemeine kategorielle Zusammenfassung sämtlicher Kräfte, Prozesse etc., die das Zustandekommen, das Funktionieren, das Geradesosein eines Komplexes objektiv bestimmen. Es kann also weder in der Natur noch in der Gesellschaft ein Gegenstand vorkommen, der in diesem Sinne — und der ist auch der von Hegel gemeinte — nicht ein vermittelter, ein Ergebnis von Vermittlungen wäre. In diesem Sinne ist die Vermittlung eine objektive, ontologische Kategorie, die in jeder Wirklichkeit unabhängig vom Subjekt vorhanden sein muß.

Dagegen hat Hegel weitgehendst das Richtige getroffen, wenn er die Unmittelbarkeit als Bewußtseinskategorie bestimmt hat. Freilich ist das, was das Bewußtsein als Unmittelbarkeit faßt, ebenfalls an bestimmte objektive Tatbestände gebunden, erst von ihnen ausgelöst. Denn einerseits gehen alle Vermittlungsprozesse durch Zustände der betreffenden Komplexe hindurch und diese Zustände existieren objektiv, auch wenn sie nicht als Unmittelbarkeit dieser Komplexe von einem Bewußtsein erfaßt werden. Das bezieht sich vorwiegend auf die unorganische Natur, wo eine solche an sich seiende Unmittelbarkeit nur im menschlichen Bewußtsein zur für uns seienden wird und für den Vermittlungsprozeß an sich keine ontologische Bedeutung erlangt. Andererseits aber gibt es auch eine reale Wirksamkeit des Unmittelbaren, die durch keinerlei Bewußtsein hindurchgehen muß, die auf alle Fälle real mit der Vermittlung in ein Reflexionsverhältnis tritt. Wir meinen die organische Natur, in der das jeweilige Lebewesen, einerlei, ob Pflanze oder Tier, als sich reproduzierendes Ganzes mit seiner Umgebung in

987 {29} Enzyklopädie, § 12; 8., S. 55.

dificuldade, a de que Hegel, em toda a sua filosofia, empregou esse par de determinação seguida e centralmente, todavia em nenhum lugar, nem mesmo entre as determinações de reflexão, o tratou separadamente; contudo, o olhar mais superficial basta para perceber nesse par de determinação o essencial de sua peculiaridade, objetivamente sua indivisibilidade no seu modo de manifestação independente e posto sobre si próprio (*selbständiger*), subjetivamente, a elevação do entendimento à razão. Esse modo de manifestação, naturalmente, também Hegel sublinha na medida em que chama a atenção a »que, se os dois momentos *aparecem* também como distintos, *nenhum dos dois* pode *faltar*, e que estão em união *inseparável*«.[988] Nos comentários precedentes, indica também que encontram-se, ambas, »na consciência«. Com isso, todavia, ele toca, como veremos imediatamente, de modo unilateral, em uma importante particularidade dessas determinações de reflexão: uma dependencialidade com o sujeito cognoscente. Agora, nós pensamos que essa asserção de Hegel apenas se aplica para a imediaticidade, não para a mediação. Mediação é uma conexão categorial elevadamente objetiva, muito geral, de todas as forças, processos, etc., que determinam objetivamente o surgimento, o funcionar, o ser-precisamente-assim de um complexo. Portanto, nem na natureza nem na sociedade pode ser encontrado um objeto que, nesse sentido — e é também isso que Hegel pensa —, não seja mediado, um resultado de mediações. Nesse sentido, a mediação é uma categoria objetiva, ontológica, que tem de estar presente em toda realidade independentemente do sujeito.

Em comparação, Hegel acerta amplamente quando determina a imediaticidade como categoria da consciência. Claro, o que a consciência apreende como imediaticidade também é ligado a determinados, objetivos, estados de fato, apenas por eles desencadeados. Pois, por um lado, todos os processos de mediação passam através das condições dos complexos concernentes e, essas condições, existem objetivamente, mesmo quando não são apreendidas como imediaticidade desses complexos por uma consciência. Isso se aplica largamente à natureza inorgânica, na qual uma tal imediaticidade em si existente apenas se torna existente para nós na consciência humana e não obtém nenhum significado ontológico para o processo de mediação em si. Por outro lado, contudo, há também uma operatividade do imediato que não tem de passar por nenhuma consciência que, em todos os casos, realmente adentra em uma relação de reflexão com a mediação. Pensamos na natureza orgânica, em que todo ser vivo, qualquer um, seja planta ou animal, mantém com seu entorno

988 {29} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, §12, p.52.

Wechselbeziehung kommt. Hier stehen — objektiv unmittelbar — Komplexe mit Komplexen in Wechselwirkungen, wobei nur das jeweils fertige, jeweils funktionierende, unzerlegte Ganze mit einem ebensolchen Ganzen in unmittelbar notwendige Beziehung tritt. (Daß die Wissenschaft allmählich jene Vermittlungen, die diese Verhältnisse von Unmittelbarkeiten zueinander haben, aufdeckt, hat mit dieser Frage nichts zu tun.) Erst im spezifisch menschlichen, im gesellschaftlichen Sein, und zwar auf sehr primitiver Stufe, in der Arbeit, in der Sprache, trennen und vereinigen sich Unmittelbarkeit und Vermittlungen, er scheinen sie als ontologische Reflexionsbestimmungen. Hier haben wir also einen kategoriellen Zusammenhang vor uns, der für das gesellschaftliche Sein und nur für dieses charakteristisch ist, obwohl, wie wir gesehen haben, auch eine derart spezifisch gesellschaftliche Bestimmung unmöglich vorhanden sein könnte, ohne »Vorläufer« in der Natur gehabt zu haben. Hegel übersieht auch die gesellschaftliche Bedeutung dieser Reflexionsbestimmung; man denke an seine Analyse der Gewohnheit als »zweiter Natur« in der »Enzyklopädie«.[989]

Es ist, soll diese Skizze sich nicht zu einem Band ausweiten, unmöglich, die ganze »Wesenslogik« in diesem Sinne interpretativ durchzunehmen. Für das Ganze muß nur bemerkt werden, daß gerade hier aus der idealistischen Ontologie des identischen Subjekt-Objekts und aus ihrer logizistischen Darlegung die entscheidend verzerrenden Momente hervortreten, nämlich die logische »Ableitung« einer Reflexionsbestimmung aus der anderen und demzufolge ihre hierarchische Anordnung (die spätere höhere Kategorie als die »Wahrheit« der vorhergehenden niedrigeren). Dabei tritt neben jenen Anomalien der logischen Hierarchie, auf die bereits früher hingewiesen wurde, ein neues höchst wichtiges ontologisches Problem auf, das der Dimensionen der Kategorien. Im späteren Verlauf dieser Darlegungen wird sich erst erhellen können, wieweit die echt ontologischen Kategorien, als Bestimmungen einer an sich heterogenen Wirklichkeit, Ausdrucksweisen ihrer Vieldimensionalität sind. Wenn wir etwa Reflexionsbestimmungen wie Form-Inhalt oder Wesen-Erscheinung nehmen, so ist klar, daß sie zueinander heterogen stehen, daß sie verschiedene Dimensionen der prozessierenden Wirklichkeit enthüllen, daß sie deshalb einander oft überlagern, daß ihre Beziehung zueinander nur im jeweiligen prinzipiell konkreten Einzelfall durch Analyse seiner Besonderheit gedanklich adäquat erfaßt werden kann. Das Denken homogenisiert aber ebenso notwendig, wie die an sich seiende Wirklichkeit notwendig heterogen ist. Das ergibt für die Ontologie sehr wichtige methodologische Probleme, die in solcher Allgemeinheit nur aufgeworfen, nicht aber gelöst

989 {30} Ebd., § 410; S. 184.

uma inter-relação como um todo que se reproduz. Aqui — objetivamente imediatos — estão em inter-relações complexos com complexos, nas quais apenas cada todo, sempre pronto, sempre funcionante, indiviso, entra em imediata relação necessária com um outro, tal qual, todo. (Que a ciência gradualmente descobre aquelas mediações que possui a relação das imediaticidades entre si, nada tem a ver com essa questão.) Apenas no especificamente humano, no ser social, e já em um patamar muito primitivo, no trabalho, na linguagem, separam-se e se unificam imediaticidade e mediação e aparecem como determinações de reflexão ontológicas. Deparamo-nos, aqui, portanto, com uma conexão categorial que é característica para o ser social e apenas para ele, embora, como vimos, não poderia sequer possivelmente existir uma determinação de tal modo especificamente social sem ter tido »precursora« na natureza. Hegel passa ao largo também do significado social dessa determinação de reflexão; pense-se na sua análise do hábito como »segunda natureza« na »Enciclopédia«.[990]

Se esse esboço não deve se ampliar a um volume, é impossível levar a cabo a análise interpretativa nesse sentido de toda a »Ciência da Lógica«. Para o todo, tem apenas de ser comentado que, precisamente aqui, da ontologia idealista do sujeito-objeto idêntico e de sua exposição logicística, sobressaem momentos deformadores decisivos, a saber, a »dedução« lógica de uma determinação de reflexão de outra e, consequentemente, seu ordenamento hierárquico (a categoria posterior mais elevada como a »verdade« da precedente, inferior). Com isso, ao lado das anomalias da hierarquia lógica, as quais já apontamos, adentra um novo problema ontológico muitíssimo importante, o das dimensões das categorias. Apenas mais tarde, no curso dessas exposições, poder-se-á esclarecer o quão as categorias ontológicas autênticas, enquanto determinações de uma realidade em si heterogênea, são modos de exposição de sua multidimensionalidade. Se tomarmos, por exemplo, determinações de reflexão como forma-conteúdo ou essência-fenômeno, é claro que são entre si heterogêneas, que desvelam distintas dimensões da realidade processual, que por isso, com frequência, sobrepõem-se uma à outra, que sua relação uma com a outra apenas pode ser adequadamente apreendida pelo pensamento nos respectivos casos singulares, por princípio, concretos pela análise de sua particularidade. O pensamento, todavia, necessariamente homogeneíza, tal como a realidade em si existente é necessariamente heterogênea. Isso resulta, para a ontologia, problemas metodológicos muito importantes que em tal generalidade podem ser apenas levantados, mas

990 {30} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. III. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 410, p.168-9.

werden können. Nur so viel kann schon hier hervorgehoben werden, daß dabei eine ununterbrochene — ontologische — Selbstkorrektur des homogenisierenden Denkens notwendig wird. Und es ist ebenfalls klar, daß die stärksten homogenisierenden Tendenzen gerade in der logischen und mathematischen Begriffsbildung wirksam werden. Daher die von uns wiederholt hervorgehobenen inneren Diskrepanzen in Hegels auf Logik orientierter Darstellung seiner Ontologie; daher in entgegengesetzter Richtung die Verzerrung der Wirklichkeit im Neopositivismus. Die Unausweichlichkeit der ontologischen Betrachtungsweise erweist sich in diesem Zusammenwirken als eine Methodik, die keineswegs auf die Philosophie als solcher beschränkt bleiben darf, die vielmehr spontan in jeder wissenschaftlichen Betrachtung auftauchen muß; so hat die Forderung, daß mathematische Formeln in Physik, Biologie, Ökonomie etc., bei Strafe der Verwirrung der konkreten Probleme selbst, immer wieder physikalisch, biologisch, ökonomisch etc. interpretiert werden müssen, eine ontologische Grundlegung, ist aber zugleich ein unausweichbares Postulat wahrer wissenschaftlicher Konkretheit und Exaktheit, was bedeutende Forscher, in deren Verhalten der »naive Realismus« durch keine Vorurteile verdrängt werden kann, stets deutlich fühlen, wenn sie es auch nicht immer philosophisch adäquat auszudrücken imstande sind.

Eine solche Frage der Mehrdimensionalität ist in Hegels Betrachtungen über die Form als Reflexionsbestimmung verborgen enthalten. Hegel sieht hier sehr viel von der ontologischen Kompliziertheit der Frage, indem die Form bei ihm dreimal behandelt wird, als Reflexionspaar zum Wesen, zur Materie und zum Inhalt. Wieder ist die Reihenfolge, die Ableitung der einen Bestimmung aus der anderen der am wenigsten fruchtbare Teil der Darstellung. Es ist sicher richtig, daß die drei Reflexionsverhältnisse sich gegenseitig bedingen und ineinander übergehen, aber es »folgt« keineswegs aus dem Verhältnis Wesen-Form das von Form-Materie, aus diesem das von Form-Inhalt; die Reihenfolge und mit ihr auch die »Folge« könnte auch umgekehrt sein, denn es handelt sich zwar um die Allgemeinheit der Formbestimmung, diese kommt aber in der Wirklichkeit in verschiedenen, einander oft kreuzenden und überdeckenden Dimensionen zur Geltung und hat mit derartigen »Ableitungen« nichts zu tun. Um so wichtiger und folgenreicher sind die Bemühungen Hegels, der Allgemeinheit der Form eine dialektische Begründung zu geben. Das bedeutet für ihn eine doppelte Polemik, sowohl gegen jene, die den Inhalt als die Gegenständlichkeit allein bestimmend betrachten und der Form eine bloß akzessorische Bedeutung zuschreiben, wie gegen jene, die nur in der Form ein aktives, tätiges Prinzip anerkennen, welcher etwa die Materie als das »gleichgültig Bestimmte«, als das Passive gegenübersteht.

não solucionados. Aqui apenas pode ser enfatizado que com isto uma ininterrupta — ontológica — autocorreção do pensamento homogeneizante torna-se necessária. E é igualmente claro que as mais fortes tendências homogeneizantes operam, justamente, na formação lógica e matemática de conceitos. Daqui, as discrepâncias internas por nós repetidamente apontadas em Hegel a partir da exposição orientada a partir da lógica de sua ontologia; em direção oposta, a deformação da realidade no neopositivismo. A inevitabilidade do modo de consideração ontológico comprova-se nesse atuar-conjunto como uma consideração metódica que de maneira alguma pode enquanto tal permanecer limitada à filosofia, que ao contrário tem de espontaneamente emergir em toda consideração científica; assim tem um fundamento ontológico a exigência que as fórmulas matemáticas na física, biologia, economia, etc., sob pena de confusão dos problemas concretos enquanto tais, devem ser seguidamente interpretadas fisicamente, biologicamente, economicamente, etc., um fundamento ontológico, contudo, é ao mesmo tempo, um postulado inevitável das verdadeiras concretude e exatidão científicas que pesquisadores significativos, em seu comportamento do »realismo ingênuo« da qual nenhum preconceito os pode afastar, sempre sentem nitidamente, mesmo se nem sempre são capazes de expressá-lo adequadamente filosoficamente.

Uma tal questão da pluridimensionalidade está ocultamente contida nas considerações de Hegel sobre a forma como determinação de reflexão. Hegel enxerga aqui bastante da complexidade ontológica da questão, já que a forma é tratada por ele três vezes como par reflexivo para com essência, para com a matéria e para com o conteúdo. Novamente, a sequência, a dedução de uma determinação da outra, é a parte menos frutífera da exposição. É certamente correto que as três relações de reflexão determinam-se mutuamente e traspassam uma à outra, mas de maneira alguma da relação essência-forma »segue-se« a da forma-matéria e, desta, a da forma-conteúdo; a sequência e, com ela, a »consequência«, também poderia ser revertida, pois se trata da generalidade da determinação de forma que, contudo, vem na realidade em diferentes dimensões de validade que, com frequência, intersectam e obscurecem uma à outra e que nada têm a ver com tais »deduções«. Mais importantes e de longo alcance são os esforços de Hegel para dar à generalidade da forma uma fundação dialética. Isto significa para ele uma dupla polêmica, tanto contra aqueles que consideram o conteúdo como único determinante da objetividade e subscrevem à forma um significado meramente acessório, como contra aqueles que reconhecem apenas na forma um efetivo princípio ativo, ao qual, por exemplo, a matéria se confrontaria como »indiferentemente determinada«, como passiva.

Es bedarf keiner philosophiegeschichtlichen Aufzählung, um einzusehen, daß beide isolierten Extreme im menschlichen Denken eine große Rolle gespielt haben und zuweilen auch jetzt noch spielen. Hegels Widerlegungen haben im allgemeinen einen überwiegend erkenntnistheoretischen Charakter; er geht von den unmittelbar gegebenen Vorstellungen aus, analysiert die Widersprüche des trennend-isolierenden Verfahrens im Verstand, um auf diesem Weg das Niveau der Vernunft, die dialektische Verknüpftheit und Gegensätzlichkeit dieser Reflexionsbestimmungen zu erfassen. So kommt er vielfach zu echt dialektischen Formulierungen dieser Reflexionsverhältnisse. »Dies, was als *Tätigkeit der Form* erscheint, ist ferner ebensosehr die *eigene Bewegung der Materie* selbst.«[991] Oder über Form und Inhalt: »Bei dem Gegensatze von Form und Inhalt ist wesentlich festzuhalten, daß der Inhalt nicht formlos ist, sondern ebensowohl die *Form in ihm selbst* hat, *als* sie ihm *ein Äußerliches* ist... *An sich* ist hier vorhanden das absolute Verhältnis des Inhalts und der Form, nämlich das Umschlagen derselben ineinander, so daß *der Inhalt* nichts ist als das *Umschlagen der Form* in Inhalt, und die Form nichts *als Umschlagen* des Inhalts in Form.«[992]

Der große Fortschritt, den Hegels Auffassung der Form als Reflexionsbestimmung bedeutet, besteht vor allem darin, daß jene durch die Arbeit teleologisch bedingte Auffassung der Form nun nicht mehr in die Natur projiziert werden kann, wie dies z. B. in der Ontologie von Aristoteles so auffällig hervortritt, daß damit auch die einseitige falsche Priorität der Form als allein aktives Prinzip aufhört, ohne deshalb ihre Aktivität und relativ bestimmende Funktion herabzusetzen: Diese erscheint vielmehr in einer — beinahe — richtigen Proportionalität als Moment einer dialektischen Wechselwirkung. Wenn wir dabei den Vorbehalt »beinahe« einschieben, so tun wir es deshalb, weil Hegels vielfach richtige und tiefe Auffassung der Wechselwirkung an einem wichtigen Punkte ebenfalls unter den verzerrenden Tendenzen des Systems leidet. Da das System eine wirklich entscheidende, richtunggebende ontologische Rolle nur der Idee selbst zuschreiben kann, muß die Wechselwirkung eine Art Gleichgewicht zwischen prinzipiell ebenbürtigen Kräften sein, und damit eine Art von statischer Synthese dynamischer Kräfte. Ohne Frage gibt es Fälle, wo dies den Tatsachen entspricht; für die reale, für die ontologisch bedeutsame Entwicklung sind jedoch vor allem jene Wechselwirkungen ausschlaggebend, in denen das, was Marx später das »übergreifende Moment« genannt hat, zur Geltung kommt. Eine solche Rolle schreibt jedoch Hegel nur der Idee selbst zu und deshalb muß er die sonst so richtig

991 {31} Logik, IV., S. 81 und 83; 6., S. 92.
992 {32} Enzyklopädie, S 133; 8., S. 264 f.

Não é necessário qualquer enumeração da história da filosofia para se enxergar que ambos os extremos isolados têm jogado um grande papel no pensamento humano e, ocasionalmente, ainda o jogam agora. As refutações de Hegel têm, em geral, um caráter prevalentemente gnosiológico; ele parte das representações (*Vorstellungen*) imediatamente dadas, analisa a contradição do procedimento isolador-separador no entendimento e, por esse percurso, o nível da razão apreende a enlaçabilidade e a opositividade dessas determinações de reflexão. Chega, assim, muitas vezes a autênticas formulações dialéticas dessas relações de reflexão. »Aquilo, que aparece como *atividade da forma*, é alem disso, igualmente o *movimento próprio da matéria* mesma.«[993] Ou sobre a forma e o conteúdo: »Pela oposição de forma e conteúdo, é essencial sustentar que o conteúdo não é sem forma, mas que tanto tem *a forma nele mesmo*, *como* ela é a ele *exterior*. (...). *Em si* é aqui existente a relação absoluta do conteúdo e da forma, a saber, o mudar deles um no outro, de modo que o conteúdo não é senão o mudar da forma *em conteúdo*, e a forma não é senão o *mudar do conteúdo* em forma.«[994]

O grande progresso da visão de Hegel da forma como determinação de reflexão consiste antes de tudo em que aquela visão da forma teleologicamente condicionada pelo trabalho não mais pode ser projetada na natureza, como, p. ex., tão conspicuamente emerge na ontologia de Aristóteles, que, com ela, cessa a também unilateral falsa prioridade da forma como único princípio ativo, sem por isso reduzir sua atividade e função relativamente determinante: antes, esta aparece em uma — quase — correta proporcionalidade como momento de uma interação dialética. Se introduzimos a ressalva »quase« é porque as muitas vezes correta e profunda visão de Hegel da interação, em importantes pontos cai igualmente sob as tendências deformantes de seu sistema. Já que o sistema pode subscrever um papel realmente decisivo, ontologicamente norteador, apenas à ideia, a interação tem de ser um tipo de equilíbrio entre forças que são por princípio semelhantes e, com isso, uma espécie de síntese estática de forças dinâmicas. Sem dúvida há casos em que isso corresponde aos fatos; para o desenvolvimento real, ontologicamente significativo, contudo, são decisivas acima de tudo aquelas interações nas quais adquire validade o que Marx, mais tarde, denominou de »momento predominante«. Um tal papel, todavia, Hegel atribui apenas à ideia enquanto tal e por isso tem ele de ontologicamente desvalorizar a interação, que, de resto,

993 {31} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência. Editora Vozes, Petrópolis, 2017, p.92.
994 {32} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 133, p.253, com alteração.

erkannte Wechselwirkung ontologisch herabsetzen. Er drückt seinen Gedanken so aus: »Die Wechselwirkung ist nun zwar allerdings die nächste Wahrheit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung, und es steht dieselbe sozusagen an der Schwelle des Begriffs; jedoch eben um deswillen hat man sich mit der Anwendung dieses Verhältnisses nicht zu begnügen, insofern es um das begreifende Erkennen zu tun ist. Bleibt man dabei stehen, einen gegebenen Inhalt bloß unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung zu betrachten, so ist dies in der Tat ein durchaus begriffloses Verhalten.«[995]

Daraus entsteht ein doppelter Nachteil für die so wichtigen ontologischen Erkenntnisse durch die Reflexionsbestimmungen. Einerseits erscheint die Natur als etwas, im ganzen betrachtet, Statisches, was freilich, wie wir gesehen haben, der Hegelschen — falschen — Gesamtkonzeption entspricht, andererseits wird es in vielen Fällen unmöglich, die steigende Bedeutung des »übergreifenden Moments« der Wechselwirkungen und Wechselbeziehungen auf den verschiedenen Seinsstufen richtig zu untersuchen. In Einzelfragen taucht dieses Problem auch für Hegel als Problem auf, so wenn er in der »Enzyklopädie« im nahen Anschluß an die von uns zitierten Stellen den verallgemeinerten Begriff der Formlosigkeit ablehnt und das, was man so zu bezeichnen pflegt, »Nichtvorhandensein der *rechten* Form« nennt.[996] Das ist für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins — und Hegel nimmt sein Beispiel aus dieser Sphäre— vollkommen richtig; jedoch nur deshalb, weil die Form hier von einer teleologischen Setzung ausgeht, der notwendig Alternativen des Richtigen und Falschen zugrunde liegen. So kann etwa eine beabsichtigte künstlerische Produktion »formlos« im von Hegel angegebenen Sinne sein, während etwa eine infolge ungünstiger Verhältnisse verkrüppelte Pflanze zwar eine verkrüppelte Form hat, aber durchaus nicht formlos ist. Ähnliche Mängel könnte man bei den vielfach höchst bedeutenden Darlegungen Hegels über Teil und Ganzes oder Äußeres und Inneres als Reflexionsbestimmungen feststellen. Der unmittelbare Grund dazu liegt darin, daß Hegel zwar die Teleologie in der Arbeit als erster richtig erkannt hat, zugleich jedoch aus ihr ein ganz allgemeines Prinzip macht (Teleologie als »Wahrheit« von Mechanismus und Chemismus in der Naturphilosophie), wodurch das Wesen der Teleologie und ihre spezifische Bedeutung in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins — »gesetzte« Teleologie und spontan wirksame Kausalität als Reflexionsbestimmungen — verdunkelt werden.

Als Abschluß der Analyse dessen, was Hegel als Wesenslogik, als Heimat der Reflexionsbestimmungen betrachtet, müssen wir noch einen kurzen Blick auf

995 {33} Ebd., § 156, Zusatz; 8., S. 302.
996 {34} Ebd., § 133, Zusatz; 8., S. 265.

reconhece tão bem. Ele assim expressa seu pensamento: »Com certeza, a ação recíproca é a verdade mais próxima da relação de causa e efeito e está, por assim dizer, no limiar do conceito. No entanto, justamente por isso, não há que contentar-se com o emprego dessa relação quando se trata do conhecimento conceituante. Quando se fica na consideração de dado conteúdo simplesmente sob o ponto de vista da ação recíproca, isso é de fato um comportamento inteiramente carente-de-conceito.«[997]

Com isso emerge uma dupla desvantagem para os tão importantes conhecimentos ontológicos através das determinações de reflexão. Por um lado, aparece a natureza como algo, considerado no todo, estático, o que, contudo, como vimos, brota da — falsa — concepção como um todo de Hegel; por outro lado torna impossível, em muitos casos, examinar o crescente significado do »momento predominante« das interações e das inter-relações dos diferentes patamares ontológicos. Em questões singulares, esses problemas aparecem também para Hegel como problema, como quando, na »Enciclopédia,« em estreito contato com a passagem por nós citada, recusa o conceito generalizado de carência-de-forma[998] que, costumeiramente, costuma-se designar por »o não-ser-existente da forma *correta.*«[999] Isto, para a ontologia do ser social — e Hegel toma seu exemplo desta esfera —, é perfeitamente correto; todavia, apenas porque, como a forma parte de uma posição teleológica, da qual as necessárias alternativas do correto e do falso permanecem básicas. Assim, por exemplo, uma produção que se propõe artística pode ser »carente-de-forma« no sentido dado por Hegel, enquanto, digamos, uma planta deformada por circunstâncias desfavoráveis pode ter uma forma deformada, mas não é, absolutamente, carente-de-forma. Falhas similares podem-se encontrar nas exposições, muitas vezes muitíssimo significativas, de Hegel sobre a parte e o todo e o externo e interno, enquanto determinações de reflexão. O fundamento imediato disto está em que Hegel, ainda que tenha sido o primeiro a corretamente reconhecer a teleologia no trabalho, ao mesmo tempo, contudo, fez dela um princípio inteiramente geral (teleologia como »verdade« do mecanismo e do quimismo na filosofia da natureza), com o que a essência da teleologia e seu significado específico na ontologia do ser social — teleologia »posta« e causalidade espontaneamente operante como determinações de reflexão — são obnubilados.

Para encerrar a análise do que Hegel considera como lógica da essência, como a morada das determinações de reflexão, devemos, ainda que apenas por um instante, lançar um olhar ao

997 {33} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 156, adendo. p.286.
998 {Nota da tradução} »Formlosigkeit« é de difícil tradução. O exato seria o substantivo abstrato de ausência ou falta de forma. Scarponi (p.242) traduziu por »mancanza di forma«, Coutinho (p. 94) preferiu »falta de forma«, Schneider (p.264) optou por »desprovido de forma« e Ballestero (p.122), »informe«.
999 {34} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 133; adendo, p.254, com alteração.

seine Behandlung der Modalitätskategorien werfen. Hier brechen seine echt ontologischen Tendenzen an einzelnen wichtigen Stellen noch stärker durch als auf anderen Gebieten. Er lehnt vor allem die Kantsche Auffassung ihres Wesens als Kategorien der bloßen Erkenntnis ab und strebt entschieden ihrer ontologischen Interpretation zu. Das drückt sich schon darin aus, daß er die Wirklichkeit als Zentrum dieses Gebietes auffaßt. Denn es ist klar, daß sowohl erkenntnistheoretisch wie logisch die Notwendigkeit den Gipfelpunkt der modalen Betrachtungsweise bilden muß, während für jede echte Ontologie die Wirklichkeit jene Totalität ist, welcher alle modale Bestimmungen, die Notwendigkeit mit inbegriffen, untergeordnet werden müssen. Natürlich meinen wir dabei eine diesseitige, weltimmanente Ontologie, keine theologische oder kryptotheologische. Denn in diesen wird in erster Linie das Universum als von einer absoluten Notwendigkeit beherrscht behandelt; das inappellable Geradesosein der Wirklichkeit, ihre vielleicht wichtigste immanent ontologische Bestimmung, wird dadurch zu einer bloßen Erscheinungsweise, wenn nicht zu einem Schein, hinter welchem dann, in den verschiedenen Theologien in verschiedener Weise, die absolute Notwendigkeit, die Absicht, der Wille Gottes etc. durch Offenbarung und aus ihr abgeleitete Erkenntnis sichtbar werden soll. Aber auch jene auf naturwissenschaftliche Weltanschauung basierten Theorien, die den Kosmos als von einer absoluten und starren Notwendigkeit beherrscht auffassen, kommen — ungewollt — zu einer derart schicksalhaften Auffassung der auf die Natur konzentrierten Wirklichkeit, wobei diese ihren immanenten Wirklichkeitscharakter verliert und einer erkannten oder unerkannten Prädestination (ohne Gott) unterworfen zu sein scheint. Dieser letzte Hinweis ist heute vornehmlich bloß historischen Charakters, denn die entwikkelte naturwissenschaftliche Anschauung ist längst darüber hinausge gangen; jene Auffassung spukt nur ab und zu in feuilletonistischen Gedankenspielereien wie Nietzsches »Wiederkehr des Gleichen«; zu Hegels Zeiten war sie natürlich verbreiteter und einflußreicher als heute.

In Hegels Modalitätslehre ist eine starke Tendenz vorhanden, derartige Einstellungen zu überwinden und der Wirklichkeit die ihr zukommende Zentralstelle zu geben. Wenn er seine komplizierten Betrachtungen über das Notwendige damit schließt, »es ist so, weil es ist«,[1000] so impliziert dieser Satz, daß die Notwendigkeit auf der Wirklichkeit basiert und nicht umgekehrt. Andererseits wird, aus Gründen, die wir bereits in anderen Zusammenhängen mit Bezug auf die Inkonsequenz in der Behandlung der Teleologie ausgeführt haben, die später berühmt und fruchtbar gewordene Frage von der »blinden« Notwendigkeit auch

1000 {35} Ebd., § 149; 8., S. 294.

seu tratamento das categorias modais. Aqui suas autênticas tendências ontológicas irrompem, em importantes passagens singulares, ainda mais intensamente que em outras esferas. Ele recusa, antes de tudo, a visão kantiana de sua essência como categorias do mero conhecimento e esforça-se resolutamente em sua interpretação ontológica. Isso já se expressa em que ele apreende a realidade como o centro dessa esfera. Pois é claro que, tanto gnosiológica quanto logicamente, a necessidade tem de constituir o ponto culminante da abordagem modal, enquanto que, para toda ontologia autêntica, a realidade é aquela totalidade a que todas as determinações modais, a necessidade inclusa, devem ser subordinadas. Pensamos, naturalmente, em uma ontologia terrena, imanente ao mundo, e não em uma teológica ou criptoteológica. Pois, nestas, o Universo é tratado, em primeiro lugar, como dominado por uma necessidade absoluta; o ser-precisamente-assim inapelável da realidade, sua talvez mais importante determinação ontológica imanente, torna-se com isso um mero modo de manifestação, quando não uma aparência, por trás da qual, nas diversas teologias, de modo diverso, devem se tornar visíveis, pela revelação e pelo conhecimento dela derivado, a necessidade absoluta, a intenção, a vontade de Deus, etc. Contudo, também as teorias baseadas em uma concepção de mundo científico-natural em que o cosmos é apreendido como dominado por uma necessidade absoluta e rigorosa, chegam — sem o querer — a uma concepção de tal modo fatalista da realidade concentrada na natureza, em que perde o seu imanente caráter de realidade e parece ser subordinada a uma predestinação reconhecida ou não-reconhecida (sem Deus). Essa última indicação tem hoje acima de tudo um caráter histórico, pois a concepção científico-natural desenvolvida a ultrapassou há muito; tal visão apenas volta a assombrar aqui e ali em intelectuais folhetinescas brincadeiras intelectuais de criança como o »eterno retorno« de Nietzsche; na época de Hegel era naturalmente muito mais difundida e influente que hoje.

Na doutrina modal de Hegel há uma forte tendência a ultrapassar tais abordagens e a conferir à realidade o lugar central que lhe é devido. Quando encerra suas complicadas considerações sobre a necessidade com »é assim, porque é«[1001], essa sentença implica que a necessidade se baseia na realidade, e não o reverso. Por outro lado, por fundamentos que já explicamos em outras conexões com referência à inconsistência no tratamento da teleologia, a última se torna a célebre e frutífera questão da necessidade »cega« convertida

1001 {35} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 149, p.279.

ins Teleologische, ja ins Theologische gewendet, indem die Aufhebung der Blindheit mit dem Offenbarwerden des Zwecks verbunden wird. Hier greift Hegel, mit Recht, auf seine ausgezeichnete Interpretation der Arbeit zurück, seine unkritische Verallgemeinerung dieses Zusammenhangs führt jedoch bis zu einem Setzen der Vorsehung. Die Aufhebung der »Blindheit« durch die Einsicht in die Notwendigkeit verliert ihren vernünftig konkreten Sinn und fällt in die alte Teleologie zurück, gerade weil die Verallgemeinerung über das gesellschaftliche Sein, über die gesellschaftlich ontologische Bedeutung der erkannten Notwendigkeit hinausgreift. Der echt ontologische Anlauf zur Unterordnung der Notwendigkeit unter die Wirklichkeit wird nicht konsequent zu Ende geführt.

In alledem reflektiert sich eine tiefe Unsicherheit, die ihre Quelle in der doppelten Ontologie Hegels hat. Er ist einerseits einer der Vorläufer jener, die die Wirklichkeit in ihrer ganzen widerspruchsvollen Komplexität — als komplex dynamisches Verhältnis von dynamischen Komplexen zueinander — zu begreifen bestrebt sind, andererseits lebt die Überspannung der Ratio, die in verschiedenen Formen viele frühere Philosophien beherrscht hat, noch sehr stark auch in seinem Denken. Die elementarsten Lebenserfahrungen haben die Menschen gelehrt, daß die Vorgänge ihres Daseins in der objektiven Wirklichkeit rationell erfaßbar sind, d. h. daß die Ausbildung von Verstand und Vernunft eben deshalb zur Bewältigung der Wirklichkeit wichtig sein kann, weil diese Instrumente gedanklich das Wesentliche und Allgemeine an den Tatsachen und ihrem Verlauf getreu zu reproduzieren imstande sind. Die Selbsttätigkeit von Verstand und Vernunft wird darum natürlich nicht illusionär, gerade weil das Wesentliche, Allgemeine und Gesetzliche nie unmittelbar gegeben und einfach reproduzierbar ist, sondern durch schwere, selbständige Arbeit erarbeitet werden muß. Je mehr die Rationalität des Wirklichen gedanklich herausgearbeitet wird, desto stärker rückt die Illusion nahe, die Totalität der Wirklichkeit als ein einheitliches, rationelles System aufzufassen. Solche Anschauungen liegen vielen theologisch-teleologischen Systemen zugrunde und erscheinen auch in säkularisierten Formen. Die wachsende konkrete Erkenntnis der Tatsachen über Natur, Gesellschaft und Menschen widerlegt immer energischer diese Konzeption und erscheint, wie wir bei Hegel gesehen haben, in der zwiespältigen Form einer Bejahung und einer simultanen Verneinung einer alles beherrschenden, die einheitliche Ratio offenbarenden universellen Notwendigkeit und in einer Anerkennung des letzthinnigen, unaufhebbaren Geradesoseins der Wirklichkeit. Diese letztere Tendenz wird bei Hegel höchst fruchtbar: vor allem in der Fassung von Notwendigkeit und Zufälligkeit als zusammengehörige Reflexionsbestimmungen, obwohl er auch in dieser Frage die eigenen wichtigen Einsichten nicht konsequent zu Ende führt.

em teleológica e, até mesmo, em teológica, na medida em que a superação da cegueira está ligada ao tornar-se revelado do propósito. Aqui Hegel retorna, corretamente, à sua magnífica interpretação do trabalho; sua acrítica generalização dessa conexão o conduz, contudo, a um pôr da Providência. A superação da »cegueira« através do discernimento da necessidade perde seu sentido de caráter razoável concreto e reverte para a velha teologia, precisamente porque a generalização vai para além do ser social, para além do significado ontológico social da necessidade reconhecida. O impulso autenticamente ontológico para a subordinação da necessidade à realidade não é conduzido consistentemente até o fim.

Em tudo isso se reflete uma profunda insegurança que tem sua fonte na dupla ontologia de Hegel. Por um lado, ele é um dos precursores dos que se esforçam para conceber a realidade em toda a sua complexidade plena de contradição — como a dinâmica relação de complexos dinâmicos um com outro —, por outro lado, ainda vive muito intensamente em seu pensamento a hipostasia da razão que, em formas diversas, dominou muitas filosofias precedentes. As experiências de vida mais elementares ensinaram aos seres humanos que os eventos de sua existência são racionalmente apreensíveis na realidade objetiva, *i. e.*, a educação do entendimento e da razão pode ser importante para o domínio da realidade, justamente porque esses instrumentos são capazes de fielmente reproduzir intelectualmente o essencial e o geral dos fatos e do seu percurso. A autoatividade do entendimento e da razão, naturalmente, não se torna por causa disso ilusória, só porque o essencial, o geral e o legal nunca são imediatamente dados e simplesmente reproduzíveis, ao contrário, têm de ser elaborados por um difícil trabalho independente. Quanto mais a racionalidade do real torna-se intelectualmente elaborada, tanto mais se aproxima da ilusão de apreender a totalidade da realidade como um uniforme sistema racional. Tais concepções estão na base de muitos sistemas teleológico-teológicos e aparecem também em formas secularizadas. O crescente conhecimento dos fatos sobre a natureza, a sociedade e os seres humanos, refuta cada vez mais energicamente essa concepção e aparece, como já vimos em Hegel, na forma dual de uma afirmação e simultânea negação de uma necessidade universal que a tudo domina, a *ratio* unitária da necessidade universal desvelada e um reconhecimento do ser-precisamente-assim, último, inexorável, da realidade. Esta última tendência torna-se em Hegel muitíssimo frutífera: antes de tudo, na versão de necessidade e casualidade como determinações de reflexão correspondentes ainda que, também nessa questão, não conduza consistentemente até o fim seus próprios importantes dissernimentos.

Natürlich finden wir auch in diesem Komplex logizistische Tautologien, so wenn er die Notwendigkeit »als Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit« bestimmt. Für seine, durch richtigen kritischen Sinn in solchen Fragen hervorgerufene, Unsicherheit ist es charakteristisch, daß er diese Bestimmung zwar für »richtig« hält, aber sogleich hinzufügt, sie sei »oberflächlich und deswegen unverständlich«.[1002]

Wichtiger sind seine Versuche, dem Reflexionszusammenhang zwischen Notwendigkeit und Zufälligkeit näherzukommen. Hegel betrachtet nämlich ferner[1003] das Zufällige »als ein solches, welches sein oder auch nicht sein, welches so oder auch anders sein kann, und dessen Sein oder Nichtsein, dessen So- oder Anderssein nicht in ihm selbst, sondern in Anderem begründet ist«.[1004] Damit ist ohne Frage eine Seite der Zufälligkeit richtig erfaßt, nur erfährt auch hier die richtige Intention keine innere Vollendung. Denn die letzte Begründung liegt sicherlich in dieser Beziehung zum Anderen, d. h. darin, daß eine einzelne kausale Ablaufreihe zwar, isoliert betrachtet, streng kausal bestimmt ist, in der Wirklichkeit jedoch sich in einem Komplex abspielen kann, wo gerade der Zusammenhang des betreffenden Ereignisses als Zufälligkeit determiniert ist. Wenn z. B. einem Menschen zufällig ein Ziegelstein vom Dach auf den Kopf fällt. Die Bewegung des Steins ist sicher streng kausal determiniert; möglicherweise auch die Tatsache, daß der betreffende Mensch gerade in diesem Zeitpunkt gerade diesen Ort passiert, etwa weil es sein normal alltäglicher Gang zum Arbeitsplatz ist. Die Zufälligkeit entsteht also nur im Rahmen des konkreten Komplexes, in der Aufeinander-Bezogenheit von heterogenen Momenten eines komplexen Prozesses. Andererseits kann man ebenfalls sagen, daß das Zufällige gerade aus inneren Determinationsreihen entsteht, indem jede Art der Gattung, jedes Einzelne der Art gegenüber Elemente der Zufälligkeit besitzt. Hegel sieht deutlich diesen heterogenen Reichtum der Natur, kommt jedoch, weil er eine in ihr sich vollziehende Entwicklung leugnet, nicht zu jener Dialektik von Zufall und Notwendigkeit, die später die kategorielle Grundlage des Darwinismus wird. Mit Bezug auf das gesellschaftliche Sein ist seine Einsicht viel klarer. Er erkennt etwa »die entscheidende Rolle«, die der Zufall in der Sprache, im Recht, in der Kunst etc. spielt. Die früher erwähnte Überspannung der Ratio führt ihn jedoch dazu, die Aufhebung der Zufälligkeit rein erkenntnistheoretisch, einseitig vom Standpunkt der menschlichen Praxis aus zu betrachten und darum in der Einsicht der Zusammenhänge, die sie verursachen, in der praktischen Geschicklichkeit, ihre Folgen zu bewälti-

1002 {36} Ebd., § 147; 8., S. 288.

1003 {Nota da tradução} A palavra »ferner« não se encontra no manuscrito de Lukács (p. 267). Não consta nem da tradução de Scarpoini (p.245), nem de Coutinho (p.98) nem da tradução revista por Schneider (p.267), nem em Ballestero (p.125).

1004 {37} Ebd., §145, Zusatz; 8., S. 285.

Naturalmente que, também nesse complexo, encontramos tautologias logicizantes, como quando determina a necessidade »como unidade da possibilidade e realidade«. É característico de sua insegurança, provocada por seu correto senso crítico em tais questões, que mantenha como »correta« essa determinação mas, ao mesmo tempo, acrescente que é »superficial, e, por isso, ininteligível.«[1005]

Mais importantes são suas tentativas de se aproximar da conexão de reflexão entre necessidade e casualidade. Hegel considera o acaso »como algo que pode ser ou também não ser, que pode ser assim ou de outro modo, e cujo ser ou não ser, cujo ser-assim ou ser-diversamente, não está fundado nele mesmo mas em Outro«[1006]. Com isso, sem dúvida, é apreendido corretamente um lado da casualidade; apenas a intenção, também aqui correta, não experimenta nenhuma completamentação interior. Pois a fundação última repousa seguramente nessa relação com o outro, p. ex., que uma sequência causal singular, considerada isoladamente, é intensamente determinada causalmente; na realidade, contudo, pode ter lugar em um complexo em que justamente a conexão dos eventos em questão é determinada como casualidade. Quando, p. ex., casualmente um tijolo cai do teto na cabeça de um homem. O movimento do tijolo é segura e rigorosamente determinado causalmente; possivelmente também o é o fato de que o ser humano em questão precisamente nesse ponto no tempo passa por esse lugar, digamos, porque é seu curso cotidiano normal para o local de trabalho. A casualidade emerge, portanto, apenas na moldura de complexos concretos, na recíproca-relacionalidade de momentos heterogêneos de um processo complexo. Por outro lado, pode-se igualmente dizer que a casualidade emerge precisamente de séries internas de determinação, na medida que, ante todo tipo de gênero, todo singular da espécie possui elementos de casualidade. Hegel enxerga nitidamente essa riqueza heterogênea da natureza, contudo, ao negar que nela se executa um desenvolvimento, não chega àquela dialética de acaso e necessidade que, mais tarde, torna-se a base categorial do darwinismo. Seu discernimento é muito mais clara quando concerne ao ser social. Reconhece, por exemplo, »o papel decisivo« que o acaso joga na fala, no Direito, na arte, etc. A já mencionada hipostasia da *ratio*, contudo, condu-lo a considerar a superação da casualidade puramente gnosiologicamente, unilateralmente do ponto de vista da práxis humana e, por isso, a ver a sua própria superação no discernimento das conexões que a causam, na destreza prática de domi-

1005 {36} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 147; adendo, p.274.

1006 {37} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 145; adendo, p.271, com alteração.

gen, ihre Aufhebung selbst zu erblicken, während es sich ontologisch um die Erkenntnis bzw. um das praktische Beherrschen des Zufälligen handelt. Doch gerade die richtigen Bestimmungen Hegels zeigen, daß in jenen Komplexen, die die Wirklichkeit sowohl als Natur wie als Gesellschaft konstituieren, der Zufall in einer unaufhebbaren Reflexionsbeziehung zur Notwendigkeit steht, daß seine unaufhebbare Verflochtenheit mit der Notwendigkeit sich im Geradesosein einer jeden Wirklichkeit durchsetzt. Auch hier stehen also bei Hegel zwei Ontologien in unauflösbarer Verflochtenheit: die Überspannung der Notwendigkeit auf der einen Seite, die richtige Auffassung der Wirklichkeit auf der anderen, und fassen solch heterogene, aber durch Reflexionsbestimmungen unlösbar verbundene Kategorien in ihrer eigenartigen Synthese zusammen.

Soweit sind die Versuche Hegels, die Methode der Reflexionsbestimmtheit auf die Modalitätskategorien anzuwenden, fruchtbar geworden. Hegel betrachtet dabei immer Modalitätspaare und gelangt damit, wo sein Logizismus ihm nicht in die Quere kommt, in die Nähe richtiger Fragestellungen und Lösungen. So ist vor allem sein Versuch höchst fruchtbar, das Problem der Möglichkeit in der Reflexionseinheit mit der Wirklichkeit zu betrachten. Wir haben an seinem Ort Hartmanns unglückliches Experiment mit der »megarischen« Lösung der Beziehung von Möglichkeit und Wirklichkeit vor allem darum kritisiert, weil damit die Möglichkeit, um ihr schattenhaftes Dasein als etwas, was weder wirklich noch unwirklich ist, zu verlieren, restlos in die Wirklichkeit aufgehen mußte. Die Dialektik der Reflexionsbestimmungen bei Hegel kann dieses Verhältnis völlig anders, ganz wirklichkeitsnah fassen. Für Hegel ist nämlich die Möglichkeit immer etwas real Existierendes; Möglichkeit bleibt sie nur als Beziehung auf eine andere, auf eine sich verändernde Wirklichkeit. »Diese Wirklichkeit, welche die Möglichkeit einer Sache ausmacht, ist daher nicht *ihre eigene Möglichkeit*, sondern das Ansichsein eines *anderen* Wirklichen; sie selbst ist die Wirklichkeit, die aufgehoben werden soll, die Möglichkeit als *nur* Möglichkeit.«[1007] Dieser schöne und tiefe Gedankengang kann für die Ontologie weitreichende Folgen haben. Hegel hat diese vielfach geahnt, zuweilen sogar klar ausgesprochen. So charakterisiert er in ganz anderen Zusammenhängen, allerdings ebenfalls im Kontext der Reflexionsbestimmungen, die Eigenschaft folgendermaßen: »Ein Ding hat die Eigenschaft, dies oder jenes im Anderen zu bewirken und auf eine eigentümliche Weise sich in seiner Beziehung zu äußern. Es beweist diese Eigenschaft nur unter der Bedingung einer entsprechenden Beschaffenheit des anderen Dinges, aber sie ist ihm zugleich *eigentümlich* und seine mit sich

1007 {38} Ebd., § 146, Zusatz; 8., S. 287 f., und Logik, IV. , s. 202; 6., S. 209.

nar suas consequências, enquanto se trata ontologicamente do conhecimento, ou melhor, do domínio prático do casual. Contudo, justamente as corretas determinações de Hegel mostram que naqueles complexos que constituem a realidade, tanto como natureza quanto como o social, o acaso está em uma inexorável determinação de reflexão com a necessidade, que seu inexorável entrelaçamento com a necessidade se impõe no ser-precisamente-assim de toda realidade. Portanto, também aqui se encontram em Hegel duas ontologias em indissolúvel entrelaçabilidade: a hipostasia da necessidade, de um lado, a correta visão da realidade, de outro, de apreender tais categorias heterogêneas mas insoluvelmente ligadas através das determinações de reflexão, unidas em sua síntese peculiar.

Até aqui as tentativas de Hegel de aplicar o método da determinabilidade de reflexão às categorias modais têm sido frutíferas. Hegel considera sempre pares modais e chega com isso, quando seu logicismo não atravessa seu caminho, próximo à correta colocação das questões e às soluções. É assim, antes de tudo, para sua tentativa muitíssimo frutífera de considerar o problema da possibilidade na unidade de reflexão com a realidade.[1008] Criticamos, no lugar apropriado, o infeliz experimento de Hartmann com a solução »megárica« da relação entre possibilidade e realidade, acima de tudo porque com isso se perde a possibilidade como algo que não é nem real nem irreal, que em sua existência turva teve de ser completamente absorvida na realidade. A dialética das determinações de reflexão em Hegel pode apreender, completamente diferentemente, de todo próxima ao real, essa relação. A saber, para Hegel, a possibilidade é sempre algo existente real; a possibilidade permanece apenas uma relação a outra, a uma que se transforma, realidade. »Essa realidade, que constitui a possibilidade de uma coisa, não é, por isso, a *sua própria possibilidade*, mas é o ser-em-si de um *outro* real; ela mesma é a realidade que deve ser superada, a possibilidade como *apenas* possibilidade«.[1009] Essa bela e profunda linha de pensamento pode ter amplas consequências para a ontologia. Hegel o suspeitou em muitos casos, algumas vezes até mesmo enunciou com clareza. Assim, em uma conexão inteiramente outra, contudo sempre no contexto das determinações de reflexão, ele caracteriza a propriedade deste modo: »Uma coisa tem a propriedade de causar em outra isso ou aquilo, assim como de externar-se em sua relação de maneira especificamente sua. Ela prova essa propriedade somente sob a condição de uma qualidade correspondente da outra coisa, mas ela é ao mesmo tempo *peculiar* da coisa e é sua base

1008 {Nota da tradução} As duas frases a seguir, que sinalizamos com o sublinhado, estão riscadas a lápis grafite no manuscrito (p.268, com o número 95 em grafite na porção inferior). Benseler as reproduz sem indicar estarem riscadas. Scarponi (p.246) não as reproduz, Schneider (p.268) segue Benseler,. Coutinho (p.99) e Ballestero (p.126) seguiram Scarponi.

1009 {38} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 146, adendo, p. 273; Hegel: Wissenschaft der Logik, Vol. IV p. 202; 6. ed., p.209. {Nota da tradução} Schneider (p.268) insere neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.268), em Coutinho (p.99), em Scarponi (p.246) e em Ballestero (p.126).

identische Grundlage; — diese reflektierte Qualität heißt darum *Eigenschaft*.«[1010] Die Eigenschaft erscheint also hier als Möglichkeit, aber nur indem sie auf ein anderes Seiendes bezogen ist, als Möglichkeit sowohl des Dinges, dessen Eigenschaft sie ist, wie eines anderen Dinges oder Prozesses.

Wir glauben, daß damit der Weg freigelegt wurde für das Verständnis der Möglichkeit innerhalb der Wirklichkeit. (Diese ontologische Form der Möglichkeit ist sehr genau zu trennen von jenen, bei denen spezifische Formen der auf Quantität homogenisierten Widerspiegelungen der Wirklichkeit, falls sie nicht sich selbst widersprechen, als Denkmöglichkeiten einen Dienst für das Erhellen der Wirklichkeit zu leisten fähig sind: so Mathematik und Geometrie.) Mit dem Möglichkeitscharakter der Eigenschaft — zugleich ein Beispiel für die fließenden Grenzen zwischen Seinsform und Prozeßform der realen Gegenstände — kann nämlich auch die Verschiedenheit der Seinsniveaus kategoriell konkretisiert werden, wozu freilich Hegel selbst keinen Versuch gemacht hat. Schon eine ontologische Analyse des Lebensprozesses zeigt (merkwürdigerweise hat das N. Hartmann trotz seiner grundfalschen Auffassung der Möglichkeit im allgemeinen richtig erkannt), daß Neuanpassungen, Neuentwicklungen etc. unmöglich wären ohne eine bestimmte Labilität in der inneren Struktur und der Prozesse im Lebewesen. Die Anpassung an radikal veränderte Verhältnisse und die darauf beruhende Bewahrung oder Höherentwicklung des Einzelnen und der Art setzt also im Lebewesen Eigenschaften voraus — einerlei, wieweit die Wissenschaft sie genau aufgedeckt hat —, die imstande sind, als Möglichkeiten für eine solche Wandlung, für ein Anderswerden zu figurieren; das Sich-Erhalten bei gründlichen Veränderungen der Lebensbedingungen kann unter Umständen auch ontologisch in diesem Sinne aufgefaßt werden. Und daß sich diese Möglichkeitsfunktion der Eigenschaften im gesellschaftlichen Sein extensiv und intensiv so weit steigert, daß dabei ganz neue Qualitäten auftreten, bedarf wohl kaum eines ausführlichen Beweises.

Auch darüber wird es wohl keinen Streit geben, daß die so aufgefaßten Reflexionsbestimmungen im Zentrum der Hegelschen Dialektik stehen. Es fragt sich nur, wie große Wirkungskraft dieses Zentrum besitzt. Hegel selbst beschränkt ihre Geltung auf das Mittelstück seiner »Logik«, auf die des Wesens. In einem das Prinzipielle dieser Frage zusammenfassenden Paragraphen der »kleinen Logik« umreißt er den hierarchischen Fortschritt in der Logik und damit den Geltungsort der Reflexionsbestimmungen so: »Übergehen in Anderes ist der dialektische Prozeß in der Sphäre des *Seins* und Scheinen in Anderes in der Sphäre des *Wesens*.

1010 {39} Ebd., V., S.125; 6., S. 134.

idêntica a si; — essa qualidade refletida se chama por isso *propriedade*.«[1011] Portanto, a propriedade aparece aqui como possibilidade, mas apenas na medida em que é referida a outro existente, como possibilidade tanto da coisa da qual é qualidade, como de outras coisas ou processos.

Acreditamos que com isso está aberta a via para a compreensão da possibilidade no interior da realidade. (Esta forma ontológica da possibilidade é precisamente separada daquelas formas específicas de reflexos homogeneizantes da realidade a partir da quantidade que, enquanto possibilidades intelectuais, no caso de não contradizerem a si próprias, são capazes de prestar um serviço ao esclarecimento da realidade: assim a matemática e a geometria.) Com o caráter de possibilidade da propriedade — ao mesmo tempo um exemplo para os limites fluidos entre forma-de-ser e forma-de-processo dos objetos reais —, pode-se, de fato concretizar categorialmente também a diversidade dos níveis de ser, ainda que, claro, o próprio Hegel não tenha feito nenhuma tentativa para tanto. Já uma análise ontológica do processo de vida mostra (é curioso que N. Hartmann, apesar de sua visão fundamentalmente falsa da possibilidade em geral, tenha reconhecido isto corretamente) que as novas adaptações, os novos desenvolvimentos, etc., seriam impossíveis sem uma determinada labilidade na estrutura interna e dos processos do ser vivo. A adaptação a condições radicalmente mudadas e a nela baseada conservação ou desenvolvimento ascendente dos singulares e da espécie portanto pressupõem no ser vivo propriedades — a prescindir do quanto a ciência as tenha precisamente descoberto — que são capazes, enquanto possibilidades para uma tal mudança, figurar por um devir-outro; o preservar-se em alterações fundamentais das condições de vida pode, sob circunstâncias, também ser apreendido ontologicamente neste sentido. Que a função de possibilidade das propriedades, no ser social, intensifica-se tanto extensiva quanto intensivamente, que com ela aparecem qualidades inteiramente novas, não requer nenhuma evidência detalhada.

Também não haverá qualquer disputa de que, assim apreendidas, as determinações de reflexão estão no centro da dialética hegeliana. A única questão é a de qual força efetiva possui este centro. O próprio Hegel limita sua validade à parte do meio de sua »Lógica«, à da essência. Em um dos parágrafos da »pequena lógica« em que sumaria o princípio dessa questão, ele assim delineia o progresso hierárquico na lógica e, com isso, o local de validade das determinações de reflexão: »Passar para Outro é o processo dialético na esfera do *ser*; e aparecer em Outro é [esse processo] na esfera da *essência*.

1011 {39} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência. Editora Vozes, Petrópolis, 2017, p.142, com modificação. {Nota da tradução} Schneider (p.269) insere neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.269), em Benseler, em Coutinho (p.100), em Scarponi (p.246) e em Ballestero (p.127).

Die Bewegung des *Begriffi* ist dagegen *Entwicklung*, durch welche nur dasjenige gesetzt wird, was an sich schon vorhanden ist.«[1012] Ohne hier darüber diskutieren zu wollen, wieweit diese Einteilung Hegels vom Standpunkt seiner hierarchischen Logik haltbar ist, wagen wir die Behauptung, daß sie jener echten und fruchtbaren Ontologie Hegels, die wir bis jetzt herauszuarbeiten bestrebt waren, entschieden widerspricht. Wir meinen, daß der von Hegel als entscheidend formulierte Unterschied zwischen Seinslogik und Wesenslogik, nämlich »Übergehen in Anderes« im Gegensatz zu »Scheinen in Anderes«, ontologisch nicht zu halten ist.

Diese Unhaltbarkeit zeigt sich vor allem darin, daß Hegel selbst gezwungen ist, wenn er die einzelnen Kategorien der Seinslogik dialektisch untersucht, uneingestandenerweise auf Methode und Struktur der Reflexionsbestimmungen vorzugreifen. So sagt er über das Etwas: »Etwas... steht also *in Beziehung* auf sein Anderssein; es ist nicht rein sein Anderssein. Das Anderssein ist zugleich in ihm enthalten, und zugleich noch davon *getrennt*; es ist *Sein-für-Anderes*.« In den weiteren Ausführungen fixiert Hegel die beiden Gegensatzpaare Etwas und Anderes sowie Sein-für-Anderes und Ansichsein. Er stellt, mit Recht, fest, daß Etwas und Anderes auseinanderfallen, konkretisiert jedoch mit echter Dialektik dieses Verhältnis so: »Aber ihre Wahrheit ist ihre Beziehung; das Sein-für-Anderes und das Ansichsein sind daher jene Bestimmungen als *Momente* Eines und desselben gesetzt, als Bestimmungen, welche Beziehungen sind und in ihrer Einheit, in der Einheit des Daseins bleiben. Jedes selbst enthält damit an ihm zugleich auch sein von ihm verschiedenes Moment.« Hegel führt nun diese Beschreibung des Etwas, wie jeder sehen kann, auf dem Niveau und in den kategoriellen Formen der Reflexionsbestimmungen so zu Ende: »Ansichsein und Sein-für-Anderes sind zunächst verschieden; aber daß Etwas *dasselbe*, was es an sich ist auch an ihm hat, und umgekehrt, was es als Sein-für-Anderes ist, auch an sich ist, — dies ist die Identität des Ansichseins und Seins-für-Anderes, nach der Bestimmung, daß das Etwas selbst ein und dasselbe beider Momente ist, die also ungetrennt in ihm sind.«[1013] Ich glaube, es unterliegt keinem Zweifel, daß diese ganze richtige dialektische Analyse des Etwas, ohne an dem Text auch nur ein Wort zu ändern, in der Wesenslogik stehen könnte. Und am Abschluß dieses Gedankengangs beruft sich Hegel selbst auf seine Ausführungen über Innerlichkeit und Äußerlichkeit als Analogie, also auf einen typischen Fall der Erklärung eines Verhältnisses auf Grundlage der Reflexionsbestimmungen. Auch hier

1012 {40} Enzyklopädie, § 161, Zusatz; 8., S. 308 f.
1013{41} Logik, III., S. 118 ff.; 5., S. 127 ff.

Ao contrário, o movimento do *conceito* é *desenvolvimento*, pelo qual só é posto o que em si está presente.«[1014] Sem querer aqui discutir o quanto essa classificação de Hegel é sustentável do ponto de vista de sua lógica hierárquica, ousamos arguir que contradiz decisivamente aquela ontologia autêntica e frutífera de Hegel que nos esforçamos até aqui para indicar. Opinamos que a diferença formulada como decisiva entre a lógica do ser e lógica da essência, a saber, »passar para outro« e »aparecer em outro«, é insustentável ontologicamente.

Essa insustentabilidade mostra-se antes de tudo em que o próprio Hegel, quando investiga as categorias singulares da lógica do ser, é forçado, sem o reconhecer, a antecipar o método e a estrutura das determinações de reflexão. Assim, diz sobre o algo: »Algo (...) está, portanto, *em relação* com o seu ser-outro; esse não é puramente o seu ser-outro. O ser-outro está, ao mesmo tempo, contido nele e, ao mesmo tempo, ainda *separado* dele; ele é *ser-para-outro*«. Nos comentários que se seguem, Hegel fixa ambos os pares opostos algo e outro, bem como ser-para-outro e ser-em-si. Ele coloca, com justeza, solidamente, que algo e outro caem um fora do outro, contudo concretiza com autêntica dialética essa relação: »Mas a verdade deles é a sua relação; o ser-para-outro e o ser-em-si são, portanto, aquelas determinações postas como *momentos* de um e o mesmo, como determinações que são relações são e permanecem em sua unidade, na unidade do ser aí. Com isso, cada um, ele mesmo, contém nele ao mesmo tempo também seu momento diverso dele.«[1015] Hegel, então, conduz ao fim essa descrição do algo, como todos podem ver, no nível e nas formas categoriais das determinações de reflexão: »*Ser-em-si* e ser-para-outro são, inicialmente, diversos; mas que o algo tenha *aquilo mesmo que ele é em si* é *em* si também nele e, inversamente, o fato de que aquilo que ele é como ser para outro seja também em si – isto é, a identidade do ser em si e do ser algo para outro, conforme a determinação de que o próprio algo é um e o mesmo de ambos os momentos e de que eles são, então, inseparados nele.[1016] Creio, sem nenhuma dúvida, que toda essa correta análise dialética do algo, sem mudar uma só palavra, poderia estar na lógica da essência. E na conclusão dessa linha de pensamento o próprio Hegel se refere, enquanto analogia, às suas exposições acerca da interioridade e exterioridade, portanto, a um caso típico do esclarecimento de uma relação com base nas determinações de reflexão. Também aqui

1014 {40} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, §161, adendo, p.294. {Nota da tradução} Schneider (p.268) inseriu aqui uma quebra de parágrafo que não pode ser encontrada no manuscrito (p.270), em Benseler, em Coutinho (p.101), em Scarponi (p.247) e em Ballestero (p.128).
1015 {Nota da tradução} Schneider (p.270) introduz aqui uma quebra de parágrafo que não ser localizada no manuscrito (p.270), em Scarponi (p.248), em Coutinho (p.101), em Benseler e em Ballestero (p.128).
1016 {41} Hegel: Ciência da Lógica, Vol. 1. A doutrina do Ser, Ed. Vozes, Petrópolis, 2017, p.125. {Nota da tradução} Schneider (p.271) insere neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.271), em Coutinho (p.102), em Scarponi (p.248), em Benseler e em Ballestero (p.128).

können wir nicht die ganze Seinslogik durchgehen, um zu zeigen, daß der Reflexionscharakter sich auf jedem entscheidenden Stadium der konkreten Untersuchung durchsetzt. Wir verweisen nur auf den Abschnitt über das Fürsichsein, wo Hegel dessen Verhältnis zu sich selbst und zu den anderen für sich seienden Gegenständen als Attraktion und Repulsion analysiert. Er stellt die Beziehung aufeinander, die Koordiniertheit beider Momente fest, indem in der Beziehung beider die Attraktion in der Repulsion selbst wirksam ist, wodurch die Dualität, als ob das Fürsichsein etwas Ausschließendes wäre, aufgehoben wird: »Die Repulsion als das Setzen der Vielen, die Attraktion als das Setzen des Eins« zeigen, »daß auch die Attraktion nur *vermittelst* der Repulsion Attraktion, wie die Repulsion vermittelst der Attraktion Repulsion ist«.[1017] Wir glauben, daß auch dieses Verhältnis, ontologisch angesehen, sich in nichts Wesentlichem von den Fällen, die in der Wesenslogik als Reflexionsbestimmungen dargestellt sind, unterscheidet.

Noch einfacher und selbstverständlicher ergibt sich das Reflexionsverhältnis in dem berühmtesten und einflußreichsten Teil der Seinslogik, im Verhältnis der Qualität zur Quantität. Den von uns im ersten Teil ausführlich geschilderten Aufbauprinzipien der Hegelschen Logik entspricht es vollkommen, daß er zuerst die Qualität in die logische Hierarchie einfügt und erst dann, nachdem er auch die Quantität logisch »abgeleitet« hat, im Kapitel über Maß und Maßverhältnisse auf ihren konkreten dialektischen Zusammenhang zu sprechen kommt, so daß der Anschein entstehen könnte, als wären Qualität und Quantität verschieden geartete, voneinander unabhängige Seinsformen der Gegenstände, die auf einer bestimmten Stufe in jene wechselseitige Beziehung zueinander geraten, die man als Umschlagen des einen in das andere auszudrücken pflegt. Dieser Anschein entsteht jedoch aus jener Darstellungsweise Hegels, die wir im ersten Teil kritisierten, sowie aus den an sie geknüpften falschen Vorstellungen über ihren ontologischen Charakter, die wieder aus der idealistischen Metaphysik des identischen Subjekt-Objekts entspringen. In Wahrheit ist das Maßverhältnis ontologisch ursprünglicher als die durch Abstraktion gewonnene separate Seinsart von Quantität und Qualität. Hegel selbst sagt über das Maß: »Aber jedes Existierende hat eine Größe, um das zu sein, was es ist, und überhaupt um Dasein zu haben.«[1018] Hier wird schlicht ausgesprochen, daß die quantitative Bestimmtheit jedes beliebigen Gegenstandes unlösbar in einem Simultanitätsverhältnis zu seiner qualitativen Wesensart steht. Hegel führt selbst diese Wesensart von Quantität und Qualität, als an jedem Gegenstand nur abstraktiv trennbar, in Wahrheit

1017 {42} Ebd., III., S. 188 f.; 5., S. 196 f.
1018 {43} Ebd., III., S. 390; 5., S. 396.

não podemos percorrer toda a lógica do ser para mostrar que o caráter reflexivo se impõe em cada estágio decisivo da investigação concreta. Remetemos apenas à seção acerca do ser-para-si, em que Hegel analisa aquela relação dos objetos para si existentes para si próprios e para outros enquanto atração e repulsão. Ele constata a relação de um com o outro, a coordenalidade de ambos os momentos, na medida em que na relação de ambos a atração é operante na própria retração, com o que é superada a dualidade como se o ser-para-si fosse algo exclusivo: »A repulsão como o pôr dos múltiplos e a atração enquanto o pôr do uno« mostram »que também a atração é atração apenas *mediante* a repulsão, assim como a repulsão é repulsão mediante a atração.«[1019] Cremos que, se enxergarmos ontologicamente, essa relação também não difere essencialmente dos casos que são descritos como determinações de reflexão na lógica da essência.

Ainda mais simples e evidente se eleva a relação de reflexão na parte mais renomada e influente da lógica do ser, na relação de qualidade com quantidade. Pois, aos princípios estruturais da lógica de Hegel, que descrevemos detalhadamente na primeira parte, corresponde com perfeição que primeiro se incorpore a qualidade na hierarquia lógica e apenas então, após ele ter também »deduzido« logicamente a quantidade, no capítulo sobre a medida e as relações de medida, venha a falar de sua conexão dialética concreta, de modo que poderia surgir a aparência como se qualidade e quantidade fossem formas de ser de objetos diferentemente dispostos, independentes entre si, que apenas em um determinado patamar chegam àquela relação recíproca que se costuma expressar como mudança de uma na outra. Essa aparência, contudo, emerge daquele modo de exposição de Hegel que criticamos na primeira parte, bem como das falsas representações (*Vorstellungen*) ligadas ao seu caráter ontológico que brotam, novamente, da metafísica idealista do sujeito-objeto idêntico. Em verdade, a relação de medida é ontologicamente mais originária que os separados tipos de ser, obtidos pela abstração, de quantidade e qualidade. O próprio Hegel diz sobre a medida: »Mas todo existente tem uma grandeza para ser o que ele é e, em geral, para ter uma existência.«[1020] Aqui é enunciado de modo simples que a determinabilidade quantitativa de qualquer objeto está em uma indissolúvel relação simultânea com seu tipo de essência qualitativa. O próprio Hegel, indubitavelmente, assinala que esse tipo de essência de quantidade e qualidade, apenas separável em cada objeto abstrativamente, em verdade

1019 {42} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência. Editora Vozes, Petrópolis, 2017, p.182.
1020 {43} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência. Editora Vozes, Petrópolis, 2017, p.359, com modificação.

untrennbar vorhanden, unmißverständlich deutlich aus: Diese Qualitäten sind nach der Maßbestimmung im Verhältnis zueinander, — diese ist ihr Exponent; sie sind aber an sich schon im *Fürsichsein* des Maßes aufeinander bezogen, das Quantum ist in seinem Doppelsein als äußerliches und spezifisches, so daß jede der unterschiedenen Quantitäten diese zweifache Bestimmung an ihr hat und zugleich schlechthin mit der anderen verschränkt ist; eben darin allein sind die Qualitäten bestimmt. Sie sind so nicht nur füreinander seiendes Dasein überhaupt, sondern untrennbar gesetzt, und die an sie geknüpfte Größenbestimmtheit ist eine qualitative Einheit — *eine* Maßbestimmung, in der sie ihrem Begriffe nach, an sich zusammenhängen. Das Maß ist so das *immanente* quantitative Verhalten *zweier* Qualitäten zueinander.«[1021]

Liest man diese und ähnliche Ausführungen Hegels über das reale Verhalten von Qualität und Quantität zueinander, so kann man nicht einsehen, worin dieses sich von typischen Reflexionsbestimmungen wie Form-Inhalt, Inneres-Äußeres etc. unterscheidet. Daß es möglich war, vorher Qualität und Quantität als voneinan der unabhängig zu untersuchen, beweist gar nichts gegen diese Auffassung. So typische Reflexionsbestimmungen wie Wesen und Schein wurden, sogar in der Philosophie, lange Zeit in selbständiger Entgegengesetztheit untersucht. Es ist nur allzu verständlich, daß dies auch bei so elementaren und auffälligen Gegenständlichkeitsbestimmungen wie Quantität und Qualität der Fall ist. Der einzige Unterschied ist, daß Hegel in jenem Fall die getrennten Vorstellungen dem Erkenntnisniveau des Verstandes zuweist, während er hier — aus Gründen der logischen Systemhierarchie — die Frage des Übergangs vom Verstand zur Vernunft, zur Erkenntnis der untrennbaren dialektischen Zusammengehörigkeit scheinbar selbständiger Momente, nicht aufwirft. Das hat aber mit dem Wesen der Sache nichts zu tun. Quantität und Qualität sind ihrem ontologischen Wesen nach typische Reflexionsbestimmungen. Gerade hier können die Tatsachen primitiver Entwicklungsstufen diese ontologische Feststellung unterstützen. Wir wissen längst aus der Ethnographie, daß lange bevor das Zählen, das quantitative Erfassen der Gegenstände gesellschaftlich aufkam, die Menschen aufgrund qualitativer Wahrnehmungen Tatsachenkomplexe, die wir heute quantitativ zu erfassen gewohnt sind, rein qualitativ praktisch bewältigt haben; so haben Hirten ihre Herden nicht gezählt, sondern kannten individuell jedes Tier und konnten etwa seinen Verlust ohne Zählen sofort ganz genau feststellen. Ja die Experimente Pawlows zeigen, daß Hunde auf 30, 60, 120 etc. Metronomschläge als auf verschiedene Qualitäten genau reagieren können, ohne daß das Zählen als

1021 {44} Ebd., III., S. 397; 5., S. 402 f.

existe inseparavelmente: »Essas qualidades estão em relação uma com a outra segundo a determinação da medida — esta é seu expoente; elas, todavia, em si já são, para o *ser-para-si* da medida que se relaciona um com o outro, o *quantum* é em seu duplo-ser como exterior e específico, assim que cada uma das diferentes quantidades tem essa dupla determinação nelas e, ao mesmo tempo, é absolutamente entrelaçada com a outra; apenas aqui, exclusivamente, as qualidades são determinadas. Elas, portanto, não são apenas existência existente para a outra em geral, mas postas inseparáveis, e a determinabilidade da grandeza a elas atada é uma unidade qualitativa — *uma* determinação de medida em que elas se conectam segundo seu conceito. A medida é, portanto, o comportamento quantitativo *imanente* de *duas* qualidades entre si.«[1022]

Lidas esta e similares exposições de Hegel sobre o comportamento real da qualidade e quantidade uma para com a outra, não se pode ver em que ela se diferencia de determinações de reflexão típicas como forma-conteúdo, interior-exterior, etc. De que tenha sido antes possível pesquisar qualidade e quantidade como independentes uma da outra, absolutamente nada prova contra essa visão. Determinações de reflexão tão típicas quanto essência e aparência foram, mesmo na filosofia, investigadas por longo tempo como independente opositividade. É bem compreensível que este também seja o caso destas tão elementares e conspícuas determinações da objetividade como quantidade e qualidade. A única diferença é que Hegel, naquele caso, assinala às representações (*Vorstellungen*) separadas do nível do conhecimento da razão, enquanto aqui — pelo fundamento da hierarquia lógica do sistema — não levanta a questão da transição do entendimento à razão, ao conhecimento da inseparável conexidade dialética de momentos aparentemente independentes. Isto, contudo, nada tem a ver com a essência da coisa. Quantidade e qualidade são, em sua essência ontológica, segundo típicas determinações de reflexão. Precisamente aqui os fatos de estágios mais primitivos de desenvolvimento podem apoiar essa constatação ontológica. Da etnografia, há muito sabemos que, bem antes dos números, surgiu socialmente o registro quantitativo dos objetos, que os seres humanos, devido à percepção qualitativa de complexos de fatos que hoje estamos acostumados a apreender quantitativamente, tinham-nos dominado puramente qualitativamente na prática; assim, os pastores não contavam seu rebanho, mas conheciam individualmente cada animal e podiam, por exemplo, determinar, sem números, muito imediata e precisamente sua perda. As experiências de Pavlov mostram que cães podem reagir precisamente a 30, 60, 120, etc., batidas do metrômetro como qualidades diversas, sem que os números

1022 {44} Hegel: Ciência da Lógica, Vol. 1. A doutrina do Ser, Ed. Vozes, Petrópolis, 2017, p.125.

Möglichkeit überhaupt in Frage käme. In dieser Hinsicht zeigt sich, daß das Niveau der verstandesmäßigen Trennung der Reflexionsbestimmungen nicht nur eine Stufe vor ihrer dialektischen Vereinheitlichung durch die Vernunft ist, sondern ein zivilisatorischer Fortschritt der ursprünglichen unmittelbar-einheitlichen Wahrnehmung gegenüber.

Wenn wir nun kurz auf den dritten Teil der »Logik«, auf die Begriffslogik übergehen, so müssen wir gleich eingangs gegen Hegels allgemeine Bestimmung dieser Sphäre einen prinzipiellen Einwand erheben. Im Anschluß an die von uns zitierte allgemeine Charakteristik der drei Stufen der Logik sagt Hegel über die dritte: »Die Bewegung des Begriffs ist gleichsam nur als ein Spiel zu betrachten; das Andere, was durch dieselbe gesetzt wird, ist in der Tat nicht ein Anderes.«[1023] Auch dieser Satz ist eine logische Folge der ontologischen Theorie vom identischen Subjekt-Objekt: Da die Begriffslogik die höchste Stufe in der Verwandlung der Substanz ins Subjekt vorstellt, erscheint es logisch zwingend, daß die Beziehung der Momente zum Ganzen sich immer mehr der Identität nähert, daß die Momente ihre Unabhängigkeit, ihre Fremdheit voneinander ablegen müssen. Doch ebenso, wie wir schon in bezug auf die Seinslogik nachgewiesen haben, daß Hegel dort die Unabhängigkeitskomponente in unzulässiger Weise übertreibt, daß aber sein richtiger ontologischer Sinn ihn doch dazu führt, diese logisch ausgeklügelte Prämisse bei den konkreten Darlegungen stillschweigend fallenzulassen und auf die wirklichkeitsnäheren Reflexionsbestimmungen vorzugreifen, so muß auch hier der allzu homogenisierte Zusammenhang der Momente und ihres prozessualen Verhältnisses kritisch reduziert werden. Dazu bietet im selben Paragraphen das von Hegel selbst herangezogene Beispiel eine gute Handhabe, in dem er gerade die Entwicklung als ein solches Verhältnis, als einen solchen Prozeß hervorhebt, wo diese neue Harmonie der Bestimmungen zur Geltung kommen soll. Zwar lehnt Hegel für die Lebewesen die mechanische Vorstellung ab, als ob etwa im Keime einer Pflanze die später entwickelte Gestalt realiter vorhanden wäre, er findet aber darin so viel Richtigkeitskern, »daß der Begriff in seinem Prozeß bei sich selbst bleibt und daß durch denselben dem Inhalt nach nichts Neues gesetzt, sondern nur eine Formveränderung hervorgebracht wird«.[1024] Das entspricht wohl der Ontologie des identischen Subjekt-Objekts, nicht aber der Wirklichkeit, auch in Hegels konkreter Auffassung nicht. Denn es ist klar, daß gerade die Entwicklung ununterbrochen qualitativ neue Probleme aufwirft und neue, auf niederer Stufe unbekannte Gegensätze und Widersprüche in die

1023 {45} Enzyklopädie, § 161, Zusatz; 8., S. 309.
1024 {46} Ebd.

sequer venham em questão como possibilidade. Nesse sentido, mostra-se que o nível da separação racional das determinações de reflexão não apenas é um estágio anterior à sua unificação dialética pela razão, mas também é um progresso civilizatório ante a percepção originária unitário-imediata.

Ao passarmos, apenas brevemente, à terceira parte da »Lógica«, a lógica do conceito, devemos, logo de início, levantar uma objeção de princípio contra a determinação geral de Hegel desta esfera. Em conexão com a, por nós citada, característica geral dos três estágios da lógica, Hegel diz sobre o terceiro: »O movimento do conceito, de certo modo, pode-se considerar como se fosse um jogo apenas; o Outro, que por ele é posto, de fato não é um Outro.«[1025] Também essa sentença é uma consequência lógica da teoria ontológica do sujeito-objeto idêntico: já que a lógica do conceito representa o patamar mais elevado na conversão da substância em sujeito, aparece como logicamente evidente que a relação dos momentos com o todo se aproxime cada vez mais da identidade, que os momentos têm de descartar sua independência, sua estranheza de um para com o outro. Uma vez mais, igualmente a como já demonstramos em relação à lógica da essência, por Hegel hipostasiar de modo inadmissível os componentes de independência e que, contudo, seu correto sentido ontológico o conduz a, nas exposições concretas, tacitamente deixar para trás estas premissas logicamente elaboradas e a antecipar as determinações de reflexão mais próximas à realidade, também aqui tem de ser criticamente reduzida a conexão que, dos momentos e de suas relações processuais, a tudo homogeneíza. Sobre isso, no mesmo parágrafo do exemplo citado pelo próprio Hegel, oferece uma boa evidência em que precisamente nos indica o desenvolvimento como uma das relações, como um dos processos, em que essa nova harmonia das determinações se deve comprovar. Hegel recusa para os seres vivos a representação (*Vorstellung*) mecânica como se, por exemplo, fosse realmente existente em germe em uma planta a figura posteriormente desenvolvida, mas encontra aqui um cerne de correção em que »o conceito permanece junto a si mesmo em seu processo, pelo qual nada é posto de novo segundo o conteúdo, mas apenas se põe em evidência uma mudança de forma.«[1026] Isto bem corresponde à ontologia do sujeito-objeto idêntico, mas não à realidade, nem mesmo na visão concreta de Hegel. Pois é claro que justamente o desenvolvimento lança ininterruptamente problemas qualitativamente novos e introduz na realidade novos contrastes e contradições desconhecidas em um patamar inferior,

1025 {40} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 161, adendo, p.294.
1026 {45} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 161, adendo, p.294.

Wirklichkeit einführt, und zwar solche, die man unmöglich als bloße »Formänderung« auffassen kann. Hegel lehnt zwar die Evolutionslehre für die Lebewesen ab; das Gebiet des gesellschaftlichen Seins ist jedoch auch nach seiner Konzeption ebenfalls ein Bestandteil des höchsten Niveaus der Logik, wie das Leben, sogar auf einer noch höheren Stufe. Diese zeigt sich in der Wirklichkeit selbst als noch prägnanteres Hervortreten des Neuen und vor allem als Entstehen von Gegensätzen und Widersprüchen, die in dieser Hinsicht ebenso über das Niveau des Lebens hinausschreiten, wie dieses über das Niveau des unorganischen Seins. Gerade für die wichtigsten Objektivationen in der Begriffslogik ist also Hegels vorangeschickte Charakteristik unhaltbar.

Das zeigt sich, wie wir sehen werden, in Hegels eigenen Darlegungen. Wenn wir jenen Betrachtungen, in denen er dieses Neue in der Struktur der Begriffslogik beweisen will, diejenigen entgegenhalten, in denen er — im selben Werk — den Lebensprozeß im Kontext der Gesamtnatur darstellt, so erweist sich, daß er in der dialektischen Erfassung dieser Komplexe und Zusammenhänge so weit über sein metaphysisch beengtes Programm hinausgeht, daß darin bereits dessen Widerlegung und die Rückkehr zu den echt dialektischen Reflexionsbestimmungen sichtbar wird. Diese kategorielle Beschreibung des Lebensprozesses in seiner Totalität lautet so: »Das Lebendige steht einer unorganischen Natur gegenüber, zu welcher es sich als dessen Macht verhält und die es sich assimiliert. Das Resultat dieses Prozesses ist nicht wie beim chemischen Prozeß ein neutrales Produkt, in welchem die Selbständigkeit der beiden Seiten, welche einander gegenübergestan den, aufgehoben ist, sondern das Lebendige erweist sich als übergreifend über sein Anderes, welches seiner Macht nicht zu widerstehen vermag. Die unorganische Natur, welche von dem Lebendigen unterworfen wird, erleidet dies um deswillen, weil sie *an sich* dasselbe ist, was das Leben *für sich* ist. Das Lebendige geht so im Andern nur mit sich selbst zusammen. Wenn die Seele aus dem Leibe entflohen ist, so beginnen die elementarischen Mächte der Objektivität ihr Spiel. Diese Mächte sind sozusagen fortwährend auf dem Sprunge, ihren Prozeß im organi schen Leibe zu beginnen, und das Leben ist der beständige Kampf dagegen.«[1027] Wir heben daraus nur drei Momente hervor. Erstens und vor allem, daß Hegel hier einen Prozeß der Wechselwirkung darstellt, deren Komponenten zugleich identisch und widersprechend sind. Mit der Identität und der simultanen Widersprüchlichkeit des Ansichseins der Natur und des Fürsichseins des Lebens erscheint das ganze Verhältnis als typisch gerade für die Reflexionsbestimmung. Zweitens, daß in dieser Wechselbeziehung das widerspruchsvoll Neue lebensnot-

1027 {47} Ebd., § 219, Zusatz; 8., S. 375 f.

e que não podem possivelmente ser compreendidos como mera »mudança de forma«. De fato, Hegel rejeita a teoria da evolução para os seres vivos; a esfera do ser social, contudo, em sua concepção é, tal como a vida, um componente do nível mais elevado da lógica, ainda que em um patamar ainda mais elevado. Isto se mostra na própria realidade como o ainda mais incisivo sobressair do novo e, antes de tudo, como o emergir de oposições e contradições que, nesse sentido, igualmente procedem para além do nível da vida, tal como, esta, para além do nível do ser inorgânico. Precisamente para as objetivações mais importantes na lógica do conceito, portanto, a característica que Hegel delas antecipa é insustentável.

Isto se mostra, como veremos, nas próprias exposições de Hegel. Se àquelas considerações nas quais quer provar esse novo na estrutura da lógica do conceito, contrapusermos aquelas em que ele — na mesma obra — descreve o processo da vida no contexto da natureza como um todo, provar-se-á o quão para além do seu restrito programa metafísico vai a compreensão dialética destes complexos e conexões, torna-se-á visível que com isso já o refuta e retorna às autenticamente dialéticas determinações de reflexão. Essa descrição categorial do processo de vida em sua totalidade, lê-se assim: »O ser-vivo se contrapõe a uma natureza inorgânica, à qual se refere como potência dela, e que ele se assimila. O resultado desse processo não é, como no processo químico, um produto neutro, no qual foi suprassumida a autonomia dos dois lados que se contrapunham um a outro; mas o ser-vivo se mostra como invadindo o seu Outro, que não pode resistir à sua potência. A natureza inorgânica, que é subjugada pelo ser vivo, suporta isso pelo motivo de ser *em si* o mesmo que a vida *para si*. No Outro, assim, o ser-vivo só vai junto consigo mesmo. Quando a alma escapa do corpo, as potências elementares da objetividade entram em jogo. Essas potências estão, por assim dizer, permanentemente armando o bote para dar início ao seu processo no corpo orgânico; e a vida é o combate constante contra isso.«[1028] Disto, enfatizamos apenas três momentos. Primeiro e antes de tudo, que Hegel expõe aqui um processo de interação cujos componentes são, ao mesmo tempo, idênticos e contraditórios. Com a identidade e simultânea contraditoriedade do ser-em-si da natureza e do ser-para-si da vida, toda a relação se revela como típica precisamente para a determinação de reflexão. Em segundo lugar, que nessa inter-relação surge o novo, pleno de contradições, vitalmente

1028 {47} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica. Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 161, adendo, p.355-6. {Nota da tradução} Aqui foi inserida por Schneider (p.275) uma quebra de parágrafo que não e localizável nem no manuscrito (p.275), nem em Coutinho (p.106), nem em Scarponi (p.253), nem em Benseler, nem em Ballestero (p.133).

wendig auftaucht, sowohl an ihrem Anfang, wenn der Organismus sich als solcher konstituiert, wie an ihrem Ende, wo er erlischt und im normalen Kreislauf der unorganischen Natur untergeht. Diese tiefe Widersprüchlichkeit des so, doppelt, entstehenden Neuen ist mit der früher zitierten »harmonischen« Auffassung der Entwicklung unvereinbar. Soweit sie sich von den typischen Fällen in der Wesenslogik unterscheidet, spitzt sie deren dialektische Momente nur noch mehr zu. Drittens sei noch bemerkt, daß Hegel hier im Gegensatz zu seiner allgemeinen Theorie der Wechselwirkung, die wir früher angeführt haben, sogar das übergreifende Moment in ihr entdeckt und damit seine Darstellung noch mehr den richtig verstandenen Reflexionsbestimmungen annähert.

In der Begriffslogik selbst tauchen als spezifisch neue Kategorien vor allem Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit auf. Der philosophische Gehalt dieser Kategorien ist außerordentlich bedeutend und folgenreich für Hegels ganzes Weltbild, erscheint aber ebenfalls vielfach durch Logisierung verdeckt, weil die entscheidenden Anwendungen dieser Kategorien in die Lehre von Begriff-Urteil-Schluß eingebaut wurden. Trotzdem ist leicht ersichtlich, daß Hegel diese Kategorien wesentlich als Reflexionsbestimmungen anwendet. Das zeigt sich bereits darin, daß er, obwohl er sie als in der Begriffslogik beheimatet darstellt, ihre ersten dialektischen Verhältnisse bereits am Abschluß der Wesenslogik behandelt, und zwar dem Sinn der Darstellung gemäß als Reflexionsbestimmungen: »Unmittelbar aber, weil das *Allgemeine* nur identisch mit sich ist, indem es die *Bestimmtheit* als *aufgehoben* in sich enthält, also das Negative als Negatives ist, ist es dieselbe Negativität, welche die *Einzelheit* ist; — und die Einzelheit, weil sie ebenso das bestimmte Bestimmte, das Negative als Negatives ist, ist sie unmittelbar *dieselbe Identität*, welche die *Allgemeinheit* ist. Diese ihre *einfache* Identität ist die *Besonderheit*, welche vom Einzelnen das Moment der *Bestimmtheit*, vom Allgemeinen das Moment der *Reflexion-in-sich* in unmittelbarer Einheit enthält. Diese drei Totalitäten sind daher eine und dieselbe Reflexion.«[1029] In genau demselben Geist werden diese Kategorien in der Begriffslogik untersucht; die Einzelheit erscheint als »schon durch die Besonderheit gesetzt«, diese wiederum ist nichts weiter als die »bestimmte Allgemeinheit«. »Die *Allgemeinheit* und die *Besonderheit* erschienen... als die Momente des *Werdens* der Einzelheit« »Das *Besondere* ist aus demselben Grunde, weil es nur das bestimmte Allgemeine ist, auch *Einzelnes*, und umgekehrt, weil das Einzelne das bestimmte Allgemeine ist, ist es ebensosehr ein Besonderes.«[1030] Es wäre jedoch ein einseitiges Verkennen

1029 {48} Logik, IV., S. 234 f.; 6., S. 240.

1030 {49} Ebd., V., S. 58 ff.; 6., S. 296 ff.

necessário, tanto em se u início, quando o organismo se constitui enquanto tal, como no seu fim, quando deixa de existir e cai no ciclo normal da natureza inorgânica. Essa profunda contraditoriedade do novo que assim, duplamente, surge, é incompatível com a antes citada visão »harmônica« do desenvolvimento. Quanto mais se diferencia dos casos típicos na lógica da essência, mais intensos os seus momentos dialéticos. Em terceiro lugar, que seja ainda notado que Hegel, aqui em oposição à sua teoria geral da interação, que já citamos antes, descobre mesmo o momento predominante e, com isso, sua exposição se aproxima ainda mais das determinações de reflexão corretamente compreendidas.

Na própria lógica do conceito emergem como categorias especificamente novas antes de tudo a generalidade, a particularidade e a singularidade. O teor filosófico dessas categorias é extraordinariamente significativo e de longo alcance para toda a imagem de mundo de Hegel; aparece, contudo, muitas vezes igualmente obnubilada pela logicização, já que as aplicações decisivas dessas categorias são inseridas na doutrina do conceito-juízo-silogismo. Apesar disso, é facilmente evidente que Hegel emprega essas categorias essencialmente como determinações de reflexão. Isso já se mostra em que, apesar de as descrever como residentes na lógica do conceito, trata das suas primeiras relações dialéticas na conclusão da lógica da essência e, de fato, no sentido da exposição, de acordo com as determinações de reflexão: »Mas, de imediato, porque o universal é somente idêntico consigo, enquanto contém dentro de si a *determinidade* como *suprassumida,* sendo assim o negativo como negativo, ele é a *mesma negatividade* que é a *singularidade-,* - e a singularidade, porque ela é igualmente o determinado-determinado, o negativo como negativo, é imediatamente a *mesma identidade* que é a *universalidade.* Esta identidade *simples* delas é a *particularidade* que, em unidade imediata, contém o momento da *determinidade* do singular e o momento da *reflexão dentro de si* do universal. Estas três totalidades são, portanto, uma e a mesma reflexão.«[1031] Precisamente no mesmo espírito estas categorias são investigadas na lógica do conceito; a singularidade aparece como »já posta pela particularidade«, a qual, novamente, não é mais do que »a universalidade determinada«. »A *universalidade e* a *particularidade* apareceram, por um lado como os momentos do *devir* da singularidade.« »Pela mesma razão, o *particular,* porque é somente o universal determinado, é também um *singular,* e vice-versa, porque o singular é o universal determinado, ele é. igualmente, um particular.«[1032] Todavia, seria uma falha unilateral

1031 {48} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência. Editora Vozes, Petrópolis, 2017, p.240. {Nota da tradução} {Nota da tradução} Schneider (p.276) insere neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.277), em Coutinho (p.108), em Benseler, em Scarponi (p.254) e em Ballestero (p.134).

1032 {49} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência. Editora Vozes, Petrópolis, 2017, pp.85-6. {Nota da tradução} Aqui Schneider (p.268) insere uma quebra de parágrafo inexistente no manuscrito (p.276), em Coutinho (p.108), em Scarponi (p.254), em Benseler e em Ballestero (p.134).

der Intentionen Hegels, wenn man in diesem Verhältnis nur das Übergehen ineinander betrachten würde. Gerade in seinen Anwendungen dieser Kategorien auf dem Gebiet des gesellschaftlichen Seins weist Hegel wiederholt und an vielen sehr wichtigen Stellen darauf hin, daß jede dieser Kategorien gerade in ihrer spezifischen Eigenart bestimmte Strukturen und Strukturwandlungen in der Gesellschaft ontologisch charakterisieren kann; wir haben in anderen Zusammenhängen auf eine solche Rolle der Besonderheit als entscheidenden Kontrast zwischen Antike und Neuzeit bereits hingewiesen. Solche Beispiele ließen sich bei Hegel beliebig vermehren.[1033]

Je weiter das Hegelsche System fortschreitet, vom Begriff zur Idee, desto sichtbarer wird, daß die strukturelle Basis der hier erscheinenden Komplexe und ihrer Widersprüche immer in den Reflexionsbestimmungen liegt. Das haben wir soeben im Verhältnis des Lebewesens zu seiner Umgebung sehen können. Freilich: Solche Beziehungen entstehen nur und können nur vernünftig erfaßt werden, wenn man die Ontologie des identischen Subjekt-Objekts beiseite schiebt und Hegels geniale ontologische Intuitionen in ihrer wahren inneren Dynamik sich auswirken läßt. So bei dem bereits behandelten Fall der Beziehung von Kausalität und Teleologie. Ist diese, nach Hegels Worten, die »Wahrheit« von Mechanismus und Chemismus, so stehen wir vor einem Rückfall in die altmodische Metaphysik. Wird dagegen seine Arbeitsteleologie als Verhältnis ausschließlich im Rahmen des gesellschaftlichen Seins, wohin sie allein hingehört, gefaßt, so entsteht ein echtes Verhältnis von Reflexionsbestimmungen, das die ontologische Grundlage dessen bildet, was Marx den Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur nennt. So selbständig, verschieden, ja entgegengesetzt Kausalität und Teleologie für den Verstand auch sein mögen, ihr Reflexionsverhältnis schafft in der Arbeit jeweils untrennbare Prozesse, in denen spontane Kausalität und gesetzte Teleologie in dieser Weise dialektisch vereint sind. Da, wie wir im zweiten Teil sehen werden, die Arbeit das Urbild für die gesellschaftliche Praxis abgibt, ist in der so interpretierten Auffassung der Arbeitsteleologie bei Hegel eine grundlegende Bestimmung für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins gefunden. Hier soll diese Analyse nicht weitergetrieben werden. Denn die ausgeführte Gesellschaftsphilosophie Hegels enthält neben der verzerrenden Herrschaft seiner beabsichtigten Ontologie so viel Verbiegungen der wahren Tatbestände durch seine damaligen historischen Vorurteile, daß nur eine sehr gründliche Uminterpretation das dennoch Fruchtbare ans Tageslicht bringen könnte. Diese

1033 {50} Vgl. Lukács: Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik, in: Probleme der Ästhetik, Werke Band 10, Neuwied-Berlin 1969, S. 539 ff., S. 565 ff.

das intenções de Hegel se tão somente considerasse nessa relação a passagem de uma à outra. Justamente na sua aplicação dessas categorias à esfera do ser social, aponta Hegel repetidamente e em várias de suas passagens muito importantes sobre isto, que, cada uma dessas categorias, precisamente em sua específica peculiaridade, pode ontologicamente caracterizar determinadas estruturas e mudanças estruturais na sociedade; pudemos já apontar, em outras conexões, um tal papel da particularidade como contraste decisivo entre a Antiguidade e o Período Moderno. Tais exemplos deixam-se encontrar à vontade em Hegel.[1034]

Quanto mais o sistema hegeliano caminha do conceito à ideia, tanto mais visível que a base estrutural dos complexos que daqui surgem e de suas contradições repousa sempre nas determinações de reflexão. Há pouco pudemos ver na relação dos seres vivos com seu entorno. Contudo: tais relações apenas emergem e podem apenas ser racionalmente apreendidas se se põe de lado a ontologia do sujeito-objeto idêntico, e se se deixa operar a genial intuição ontológica de Hegel em sua verdadeira dinâmica interior. Como no caso, já tratado, da relação entre causalidade e teleologia. Se esta, após as palavras de Hegel, fosse a »verdade« do mecanismo e do quimismo, estaríamos diante de uma reincidência na antiquada metafísica. Sendo, ao contrário, sua teleologia do trabalho apreendida como relação exclusiva à moldura do ser social, aonde unicamente pertence, emerge uma autêntica relação de determinações de reflexão que constitui a base ontológica daquilo que Marx denominou de metabolismo da sociedade com a natureza. Por independentes, diversas e até opostas que possam ser para o entendimento a causalidade e a teleologia, sua relação de reflexão sempre cria no trabalho processos inseparáveis nos quais causalidade espontânea e teleologia posta são, desse modo, dialeticamente unidas. Já que, como veremos na segunda parte, o trabalho fornece o modelo originário para a práxis social, na visão da teologia do trabalho em Hegel, interpretada deste modo, encontra-se uma determinação fundamental para a ontologia do ser social. Essa análise não deve ser, aqui, levada a cabo. Pois a filosofia da sociedade elaborada por Hegel contém, ao lado do distorcido predomínio de sua almejada ontologia, tantas distorções dos estados de fato verdadeiros pelos seus preconceitos históricos de então, que apenas uma reinterpretação muito exaustiva pode trazer à luz do dia o, apesar de tudo, frutífero. Estas

1034 {50} Tanto a edição de Benseler, quanto a tradução de Scarponi (p.254) trazem nesta nota »Cf. Lukács, »Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik«, in Probleme der Ästhetik (Neuwied-Berlim, 1969, Werke, Vol.. X), p. 539s, 565s. (Edição brasileira: »Introdução a uma estética Marxista: Sobre a Particularidade como Categoria da Estética«, Instituto Lukács, 2018). .No manuscrito (p.281c) lê-se algo distinto: »Vgl. Meinen Aufsatz ›Die Frage der Besonderheit in der klassischen deutschen Philosophie‹ in »Deutsche Zeitschrift für Philosophie«, Jg. 2, Heft 4, 784 ff.« (»Verificar meu ensaio ›Die Frage der Besonderheit in der klassischen deutschen Philosophie‹ in Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Ano 2, n. 4, pp.784 e ss.) Coutinho (p. 108), Ballestero (p.134) e Schneider (p.277) seguiram Benseler e Scarponi.

Betrachtungen müssen sich damit begnügen, die allgemeine Geltung und die methodologische Fruchtbarkeit der Reflexionsbestimmungen für eine dialektische Ontologie und insbesondere für eine solche des gesellschaftlichen Seins angedeutet zu haben.

Unsere Auffassung von der einheitlichen Wesensart der Reflexionsbestimmungen scheint die von Hegel geschaffenen Differenzierungen zu vereinfachen. In Wirklichkeit wird durch das Entfernen dieser logizistischen Schemata erst der Weg zur wahren Differenzierung freigelegt. Diese müßte vor allem die von Hegel genial bestimmte dialektische Reihe von der Identität über Unterschied und Verschiedenheit bis zum Gegensatz und Widerspruch konkretisieren. Hegel selbst hat das nie durchgeführt, nur bei den Klassikern des Marxismus wurde sie wirksam und geriet später ebenfalls in Vergessenheit. Die Bedeutung solcher Differenzierung kann nicht überschätzt werden, denn die Herabsetzung der Dialektik durch ihre Gegner stützt sich zumeist, zuweilen mit relativer Berechtigung, darauf, daß ihre Anhänger ausschließlich mit den entwickeltsten, zugespitztesten Formen der Widersprüchlichkeit operieren und die Übergangsformen vernachlässigen. Weiter ergibt sich erst aus der von uns vorgeschlagenen Vereinheitlichung der Reflexionsbestimmungen die Möglichkeit, die verschiedenen Erscheinungsweisen einer so gefaßten Dialektik für die verschiedenen Seinsniveaus, ihrer ontologischen Beschaffenheit entsprechend, zu differenzieren. Auch hier ist das Ansehen der Dialektik dadurch herabgesetzt worden, daß teils dialektische Verhältnisse, die nur auf dem höchsten Seinsniveau in Erscheinung treten, unkritisch auf niedrigere Seinsformen angewendet wurden und zugleich immer wieder Versuche entstanden, die komplizierteren dialektischen Komplexe auf die einfacheren gedanklich zu reduzieren. Endlich bietet diese Einsicht eine gedankliche Handhabe dazu, Erkenntnistheorie von Ontologie richtig zu scheiden, die Abhängigkeit jener von dieser richtig zu bestimmen; indem der erkenntnismäßige Übergang vom Verstand zur Vernunft als Folge der objektiven Dialektik von Wesen und Erscheinung dargestellt wird, indem die ontologische Priorität der dialektisch strukturierten Komplexe vor ihren Elementen, Bestandteilen etc. diese erkenntnismäßige Umstellung im Interesse der möglichst adäquaten Erkenntnis der Wirklichkeit erzwingt. In den Reflexionsbestimmungen tritt in der Geschichte der Philosophie zum ersten Male diese ontologische Priorität der Komplexe ins klare Licht.

Damit hängt zusammen, was Hegel selbst nur genial geahnt, aber konsequent nie durchgeführt hat, daß Subjekt und Objekt ebenfalls Reflexionsbestimmungen sind, die als solche nur auf dem Niveau des gesellschaftlichen Seins wirklich werden. Diese Ahnung ist der Wahrheitskern, der in Hegels unmittelbar verkün-

considerações devem bastar para indicar a validade geral e a fertilidade metodológica das determinações de reflexão para uma ontologia dialética e, em especial, para aquela do ser social.

Nossa visão do tipo de essência unitária das determinações de reflexão parece simplificar as diferenciações criadas por Hegel. Em realidade, é pela remoção desses esquemas logicistas que primeiro se abre o percurso para a verdadeira diferenciação. Esta tem de, antes de tudo, concretizar a séria dialética genialmente determinada por Hegel da identidade à diferença e diversidade até oposição e contradição. O próprio Hegel nunca o levou a cabo; apenas com os clássicos do marxismo foi operante, e mais tarde caiu igualmente no esquecimento. O significado de tal diferenciação não pode ser superestimado, já que o denegrir da dialética pelos seus oponentes na maior parte se apoia, por vezes com relativa legitimidade, em que seus partidários operam exclusivamente com as formas da contraditoriedade mais desenvolvidas e negligenciam as formas de transição. Além disso, apenas a unificação por nós proposta das determinações de reflexão revela a possibilidade de diferenciar os diversos modos de manifestação de uma dialética assim apreendida para os diferentes níveis do ser, as suas correspondentes qualidades ontológicas. Também nesse caso o prestígio da dialética foi reduzido devido à relações dialéticas, que em parte apenas adentram em fenômenos no nível de ser mais elevado, que são aplicadas a formas inferiores de ser e, ao mesmo tempo, foram feitas seguidas tentativas de intelectualmente reduzir complexos dialéticos mais complicados aos mais simples. Por fim, esse discernimento oferece um solo intelectual para que a gnosiologia se separe corretamente da ontologia, para determinar corretamente a dependência daquela para esta; na medida em que a transição gnosiológica do entendimento à razão venha descrita como consequência da dialética objetiva de essência e fenômeno, na medida em que a prioridade ontológica dos complexos dialeticamente estruturados ante seus elementos, componentes, etc., force esse ajuste gnosiológico no interesse do conhecimento o mais possível adequado da realidade. Nas determinações de reflexão, na história da filosofia pela primeira vez adentra com clareza esta prioridade ontológica do complexo.

Com isto está conectado o que o próprio Hegel anteviu, mas que nunca levou a cabo consistentemente, que sujeito e objeto são igualmente determinações de reflexão, que apenas se tornam reais no nível do ser social. Essa intuição é o núcleo de verdade encontrado

deten Entwiclungsmythologie steckt: nämlich der Versuch, die Entstehung aller Reflexionsbestimmungen in einer universal (kosmisch) historischen Ableitung zu erfassen. Man muß nur seine Darstellung, vor allem in der »Phänomenologie«, mit ihren Vorgängern vergleichen, um dies zu sehen. Bei Descartes oder Spinoza wurde diese Reflexionsbestimmung auf dem Niveau der unmittelbaren Gegebenheit entzweigerissen (Denken und Ausdehnung), bei Kant entsteht eine erkenntnistheoretische Subjektivierung der ontologischen Objektswelt, und wenn Schelling die Natur als unbewußt der bewußten Geschichte gegenüberstellt, projiziert er in der Form des Unbewußten das Bewußtsein doch in die Natur hinein, um es von dort sophistisch herauszuentwickeln. Wir werden sehen, daß die Verwandlung von Hegels Ahnung in Erkenntnis für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins entscheidend wichtig werden wird.

Zum Abschluß sei nur in aller Kürze darauf hingewiesen, daß die Klärung des Charakters und des Wirkungsbereichs der Reflexionsbestimmungen auch ein Erhellen des vielgebrauchten, sehr populären, aber selten analysierten Begriffs der Aufhebung der Widersprüche mit sich bringen kann. Man muß, so glauben wir, zwischen Aufheben im Bereich der Wirklichkeit selbst und in dem ihrer bloßen Erkenntnis genau unterscheiden, obwohl in beiden Fällen von ontologischen Seinsverhältnissen die Rede ist. Bestimmen nämlich die Reflexionsbestimmungen eine konkrete Dimension innerhalb eines Seinskomplexes — man denke etwa an Form-Inhalt —, so kann ihr Aufheben nur erkenntnismäßig sein, ein Sich-Erheben des Bewußtseins vom Standpunkt des Verstandes zu dem der Vernunft, zu der Einsicht in den wirklichen dialektischen Zusammenhang. Ein ontologisches Aufheben solcher Reflexionsbestimmungen ist unmöglich, denn bei einer de facto Aufhebung einer wirklich gegebenen Gegenständlichkeit wird sich das Verhältnis Form-Inhalt in der neuen Gegenständlichkeit (oder in den so entstehenden neuen Gegenständlichkeiten), mit entsprechenden Variationen, doch bloß erneuern, es wird immer wieder ein Form-Inhalt-Verhältnis entstehen. (Natürlich bleibt das konkrete Studium der neuen Form-Inhalt-Verhältnisse eine wichtige wissenschaftliche Frage.)

Freilich können auch reale Gegenständlichkeitskomplexe, darunter auch Prozesse, im Verhältnis von Reflexionsbestimmungen zueinander stehen, von so zusammengeordneten, einander real widerstreitenden Naturkräften bis zu den koordiniert gegensätzlichen Klassen in der Gesellschaft. Hier ist sowohl das stets relative, durch die Dynamik der Widersprüche bestimmte Gleichgewicht und seine Aufhebung wie die totale oder partiale Aufhebung des einen Komplexes durch den anderen möglich, und diese Aufhebung erfolgt in der Wirklichkeit, ändert also in mehr oder weniger radikaler Weise die Wirklichkeit selbst, wovon

na mitologia do desenvolvimento diretamente pregada por Hegel: a saber, a tentativa de apreender a formação de todas as determinações de reflexão de uma dedução histórica universal (cósmica). Deve-se, para enxergar isto, apenas comparar sua exposição, sobretudo na »Fenomenologia«, com seus predecessores. Em Descartes ou Espinosa, essa determinação de reflexão é bipartida ao nível da dadidade imediata (pensamento e extensão); em Kant, emerge uma subjetivação gnosiológica do mundo de objetos ontológicos, e quando Schelling confronta a natureza como inconsciente da história consciente, projeta, na forma do inconsciente, a consciência na natureza e, então, desta a desenvolve sofisticamente. Veremos a importância decisiva que terá para a ontologia do ser social a transformação da intuição de Hegel em conhecimento.

Para conclusão, será apontado, com toda brevidade, que o esclarecimento do caráter e da esfera de operação das determinações de reflexão pode também trazer consigo uma iluminação ao muito empregado, muito popular, mas raramente analisado, conceito da superação das contradições. Deve-se, assim cremos, distinguir precisamente entre o superar na esfera da realidade e no seu mero conhecimento, mesmo que em ambos os casos seja falado de ontológicas relações de ser. Isto é, as determinações de reflexão determinam uma dimensão concreta no interior de um complexo de ser — pense-se, por exemplo, na forma-conteúdo —, com o que o seu superar pode apenas ser gnosiológico, um elevar-se da consciência do ponto de vista do entendimento à razão, ao discernimento da conexão dialética real. Um superar ontológico de tal determinações de reflexão é impossível, pois por uma de fato superação de objetividade realmente dada, emerge a relação forma-conteúdo na nova objetividade (ou nas novas objetividades que assim surgem), com as correspondentes variações, ou seja, meramente se renova sempre, novamente, uma relação-forma-conteúdo. (Naturalmente, o estudo concreto das novas relações-forma-conteúdo permanece uma importante questão científica.)

Todavia, também podem estar um com o outro em relação de determinações de reflexão, portanto ordenadamente conectados, reais complexos da objetividade, incluindo processos, desde forças naturais entre si conflitantes até classes opositivamente coordenadas na sociedade. Aqui tanto é possível determinado equilíbrio, sempre relativo, através da dinâmica das contradições, quanto sua superação, como superação total ou parcial de um complexo por outro, e essa superação ocorre na realidade, portanto modifica em modo mais ou menos radical a própria realidade, o que ontologicamente depende

wieder die Proportion von Vernichten und Aufbewahren im Akt (im Prozeß) der Aufhebung realiter, ontologisch abhängt. Während also die gedankliche Aufhebung allgemein theoretischen Charakters ist, wie die Einsicht in das Verhältnis von Form und Inhalt, was natürlich nie davon dispensieren darf, im gegebenen Fall die jeweilige konkrete Beschaffenheit der betreffenden Reflexionsbestimmungen konkret zu untersuchen, wird die reale Aufhebung in der Natur von der gesetzmäßigen Wechselwirkung von Komplexen vollzogen, die, auch wenn sie notwendig ist, nur eine »blinde« Notwendigkeit sein kann, während im gesellschaftlichen Sein das gesellschaftliche Bewußtsein, das falsche ebenso wie das wahre, in die Reihe der realen Komponenten der Aufhebung tritt. Eine wahrheitsgemäße Erkenntnis der zur Aufhebung oder von ihr weg drängenden Komplexe kann also unter bestimmten Umständen eine ontologisch reale Komponente im Prozeß der Aufhebung werden. Natürlich kann die Erkenntnis der Naturprozesse ebenfalls zu realen Aufhebungen von Komplexen führen; von der Wissenschaft der Struktur des Atoms bis zum Züchten von Lebewesen läuft eine solche Reihe von realen Aufhebungen. Indem die Erkenntnis ein aktives Eingreifen in ihre Dialektik veranlaßt, spielt sich der Prozeß auf dem Gebiet des gesellschaftlichen Seins, des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur ab, wobei freilich das richtige Erfassen der Naturdialektik die unumgängliche Voraussetzg bildet. Der ganzen Struktur des Hegelschen Systems entsprechend tritt darin diese ontologisch sehr wichtige Differenz nie in wirklicher Klarheit hervor, sie wird vielmehr, weitaus stärker als die Kategorienlehre selbst, von der logizistischen Darstellungsweise des Systems unkenntlich gemacht.

de quão ampla a proporção do destruído e do preservado no ato (no processo) da superação *realiter*. Enquanto, portanto, a superação intelectual é de caráter teórico geral, como o discernimento da relação de forma e conteúdo, o que, naturalmente, jamais permite dispensar o concreto investigar, no caso dado, da correspondente qualidade concreta das determinações de reflexão concernentes, na natureza a real superação de interações legais de complexos é levada a cabo, a qual, mesmo quando é necessária, apenas pode ser uma necessidade »cega«, enquanto, no ser social, a consciência social, a falsa bem como a verdadeira, adentra a série de reais componentes da superação. Um conhecimento verdadeiro dos complexos que impulsionam a superação ou dela afastam também pode, sob determinadas circunstâncias, tornar-se um real componente ontológico no processo de superação. Obviamente, o conhecimento de processos naturais pode igualmente conduzir a reais superações de complexos, da ciência da estrutura dos átomos até o criar de seres vivos, estende-se uma tal série de reais superações. Na medida em que o conhecimento ocasiona uma intervenção ativa na sua dialética, o processo tem lugar na esfera do ser social, no metabolismo da sociedade com a natureza, com o que, todavia, o apreender correto da dialética da natureza constitui o pressuposto inevitável. Correspondendo à estrutura como um todo do sistema hegeliano, essa diferença ontologicamente muito importante jamais se mostra em real clareza, ao invés, é tão intensamente quanto a própria doutrina das categorias tornada irreconhecível pelo modo logicista de exposição do sistema.

IV. DIE ONTOLOGISCHEN GRUNDPRINZIPIEN VON MARX

»Die Kategorien« sind »Daseinsformen, Existenzbestimmungen«.
Marx

1.

Methodologische Vorfragen

Versucht man Marx' Ontologie theoretisch zusammenzufassen, so gerät man in eine etwas paradoxe Situation. Einerseits muß jeder unbefangene Marxleser merken, daß alle seine konkreten Aussagen, ohne Modevorurteile richtig verstanden, letzten Endes als direkte Aussagen über ein Sein, also rein ontologisch, gemeint sind. Andererseits findet man bei ihm keine selbständige Behandlung ontologischer Probleme; eine Stellungnahme zur Bestimmung ihres Platzes im Denken, ihrer Abgrenzung von Erkenntnistheorie, Logik etc. wird von ihm nirgends systematisch oder systematisierend unternommen. Diese innerlich zusammengehörige Doppelseitigkeit hängt zweifellos mit seinem dezidierten, allerdings schon von Anfang an kritischen, Ausgehen von der Hegelschen Philosophie zusammen. In dieser besteht, wie wir gesehen haben[1035], eine vom Systemgedanken aus bestimmte Einheit von Ontologie, Logik und Erkenntnis theorie; Hegels Begriff der Dialektik beinhaltet simultan mit ihrer eigenen Setzung eine solche Vereinigung bis zur Tendenz wechselseitiger Verschmelzung. Es ist also nur natürlich, daß der junge Marx in seinen noch von Hegel bestimmten ersten Schriften zu keiner direkten und bewußten ontologischen Fragestellung kommen konnte. Diese negative Tendenz wird, glauben wir, durch jene Zweideutigkeit des Hegelschen objektiven Idealismus verstärkt, die erst viel später, insbesondere von Engels und Lenin, ans Licht gebracht wurde. Während nämlich in der bewußten Loslösung von Hegel sowohl Marx wie Engels, mit vollem Recht, den schroffen, ausschließenden Gegensatz des Hegelschen Idealismus zu dem von ihnen erneuerten Materialismus darstellerisch wie polemisch in den Mittelpunkt stellten, hoben sie später die im objektiven Idealismus latent wirksamen materialistischen Tendenzen energisch hervor. So spricht Engels im »Feuerbach« über den »auf den Kopf gestellten Materialismus« Hegels[1036], so Lenin wiederholt über Anläufe zum Materialismus in dessen »Logik«[1037]. Es muß freilich

1035 {Nota de Benseler} Vgl. Kapitel III].
1036 {1} Engels: Feuerbach, Wien-Berlin 1927, S. 31; MEW 21, S. 277.
1037 {2} Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, Wien-Berlin 1932, S. 87, 110, 138.

IV. OS PRINCÍPIOS ONTOLÓGICOS FUNDAMENTAIS DE MARX

»As categorias« são »formas de ser, determinações da existência.«
Marx

1.

Questões metodológicas preliminares

Ao se tentar sumariar teoricamente a ontologia de Marx, depara-se com uma situação algo paradoxal. Por um lado, todo leitor imparcial de Marx deve notar que todas as suas proposições concretas, corretamente compreendidas sem os preconceitos em moda, são pensadas por último como proposições diretas sobre um ser, portanto, puramente ontológicas. Por outro lado, não se encontra nele nenhum tratamento independente dos problemas ontológicos; em nenhum lugar empreendeu um tratamento sistemático ou sistematizador da determinação do lugar destes no pensamento, sua demarcação com a gnosiologia, com a lógica, etc. Esses dois aspectos internamente conexos estão indubitavelmente ligados a que ele decididamente parte da filosofia hegeliana, ainda que já do início criticamente. E isto é feito, como vimos[1038], de um sistema de pensamento a partir da unidade determinada de ontologia, lógica e teoria do conhecimento; o conceito de dialética de Hegel contém, simultaneamente à sua própria posição, uma tal unificação até à tendência de uma mútua fusão. É apenas natural, portanto, que o jovem Marx, em seus primeiros escritos ainda determinados por Hegel, não pudesse chegar a uma colocação da questão ontológica direta e conscientemente. Essa tendência negativa, acreditamos, foi reforçada por aquela ambiguidade do idealismo objetivo hegeliano, o qual apenas bem mais tarde foi elucidado, em especial por Engels e Lenin. De fato, enquanto tanto Marx quanto Engels na ruptura consciente com Hegel, com todo direito, tanto expositivamente quanto polemicamente, colocaram no ponto central a oposição abrupta, excludente, ao idealismo de Hegel, o materialismo por eles renovado, mais tarde sublinham energicamente as latentes tendências materialistas operantes no idealismo objetivo. Assim, fala Engels em »Feuerbach«[1039] sobre o »materialismo de ponta cabeça« de Hegel e, Lenin, sobre os impulsos ao materialismo na »Lógica«[1040]. E tem de, todavia,

1038 {Nota de Benseler} Cf. capítulo III}.
1039 {1} Engels: Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã, Textos I, Edições Sociais, São Paulo, 1977, p.181.
1040 {2} Lenin: Cadernos sobre a dialética de Hegel. Editora UFRJ, 2011, p.108, 144, 163.

ebenso festgestellt werden, daß Marx, auch in der schärfsten Polemik gegen linke Hegelianer wie Bruno Bauer und Stirner, deren Idealismus nie mit dem Hegelschen identifiziert hat.

Es unterliegt keinem Zweifel[1041] das die Wendung, die Feuerbach im Aflösungsprozess der Hegelschen Philosophie vollzog, Ontolgischen Charakters war, denn in ihr wurde zum erstenmal in der deutschen Entwicklung Idealismus und Materialismus offen, breit und tief wirksam konfrontiert. Sogar die später aufgedeckten Schwächen in seiner Position, z. B. die Beschränkung auf das abstrakte Verhältnis von Gott und Mensch, trugen dazu bei, die ontologische Fragestellung schroff und deutlich bewußt zu machen. Diese Wirkung ist beim jungen Engels, der aus seinen philosophisch wenig klaren Anfängen beim »Jungen Deutschland« sich zum linken Hegelianer entwickelte, am plastischsten sichtbar; hier vernimmt man, wie radikal die ontologische Neuorientierung, die von Feuerbach ausging, ursprünglich gewirkt hat. Daß, wenn man von Gottfried Keller und den russischen revolutionären Demokraten absieht, auf die Dauer bloß eine abgeschwächte Erneuerung des Materialismus des 18. Jahrhunderts herauskam, ändert an der Intensität des Ursprungs nichts. Doch gerade bei Marx ist von einer derartigen Erschütterung wenig sichtbar. Die Dokumente zeigen eine verständnisvolle und freudige Anerkennung, die jedoch stets Kritik bleibt und kritische Weiterbildung fordert. Das ist in frühen Briefen (schon 1841) sichtbar, erhält dann — mitten im Kampf gegen den Idealismus der Hegelianer — in der »Deutschen Ideologie« eine völlig eindeutige Fassung: »Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist.«[1042] Das Marxsche Urteil über Feuerbach ist also stets doppelseitig: Anerkennung seiner ontologischen Wendung als der einzigen ernsthaften philosophischen Tat dieser Zeit und zugleich die Feststellung seiner Grenze, daß nämlich der Feuerbachsche deutsche Materialismus die Ontologie des gesellschaftlichen Seins als Problem überhaupt nicht bemerkte. Darin äußert sich nicht nur die philosophische Klarsicht und Universalität von Marx; diese Stellungnahme wirft auch ein Licht auf seine frühere Entwicklung, auf die Zentralstelle, die die ontologischen Probleme des gesellschaftlichen Seins in ihr einnahmen.

Es is dehalb lehrreich[1043], eien Blick auf seine Dissertation zu werfen. Er kommt hier auf die Kantsche logisch-erkenntnistheoretische Kritik am ontologischen Beweis des Daseins Gottes zu sprechen und wendet ein: »Die Beweise für das Dasein Gottes sind entweder nichts als *hohle Tautologien* — z. B. der ontologische Beweis heißt nichts als: »was ich mir wirklich (realiter) vorstelle, ist eine wirkliche Vorstellung

1041 {Nota da tradução} Como é sabido, a tradução da Ontologia de 2012 pela editora Boitempo aproveitou as diversas traduções ao português de trechos e capítulos realizados nas décadas anteriores. Neste capítulo, aproveitou a tradução por Carlos Nelson Coutinho. Como é também afirmado, Nélio Schneider é responsável pela revisão técnica. Em se tratando deste capítulo, entre a edição da Boitempo e o originalmente traduzido por Carlos Nelson Coutinho e publicado em 1979 pela editoria Ciências Humanas, há algumas diferenças que, supomos, foram introduzidas por Schneider. Nas notas de rodapé, a partir de agora até o final do capítulo, dedicado a Marx, indicaremos estas modificações com »Schneider« seguido da página da edição de 2012. A edição de Benseler substitui »Es unterliegt keinem Zweifel« do manuscrito (p.283) por »Zweifellos hatte«. Scarponi (p.262) traduz a versão do manuscrito, o mesmo fazendo Coutinho (p.12) e Schneider (p.282) [O capítulo sobre Marx teve uma tradução ao espanhol por Emanuel Ballestero (Ediciones Akal, Madrid, 2007) A partir de agora referida pelo sobrenome do tradutor.] Ballestero (p.66) seguiu também a Benseler: »Sin duda alguna«.

1042 {3} MEGA, 1/5, S. 34; MEW 3, S. 45.

1043 {Nota da tradução} No manuscrito (p.284); na edição Benseler lê-se: »Deshalb ist ein Blick...«.

igualmente ser observado que Marx, mesmo nas agudas polêmicas contra hegelianos de esquerda, como Bruno Bauer e Stirner, jamais identificou o idealismo deles ao de Hegel.

Não está sujeita a nenhuma dúvida que a virada realizada por Feuerbach no processo de dissolução da filosofia hegeliana foi de caráter ontológico, pois nele, pela primeira vez no desenvolvimento do idealismo alemão, o idealismo e o materialismo foram efetivamente confrontados, aberta, ampla e profundamente. Mesmo as, mais tarde reveladas, debilidades em sua posição, p. ex., a limitação à relação abstrata entre Deus e os seres humanos, levou à consciência a colocação abrupta, nítida, da questão ontológica. Esse efeito, no jovem Engels que, de se seus inícios pouco claros filosoficamente na »Jovem Alemanha«, desenvolve-se a um hegeliano de esquerda, é plasticamente visível; percebe-se aqui quão radicalmente a nova orientação ontológica, que começa com Feuerbach, operou originariamente. Em nada altera a intensidade deste início que, desconsiderados Gottfried Keller e os democratas revolucionários russos, no longo prazo emergia apenas uma enfraquecida renovação do materialismo do século 18. Contudo, justamente em Marx, pouco é visível desse choque. Os documentos mostram uma apreciação simpática e entusiástica, a qual, todavia, permanece sempre crítica e que demanda um aperfeiçoamento crítico.

Isto é visível na correspondência mais antiga (já em 1841), recebe em seguida — em meio à batalha contra o idealismo dos hegelianos — em »A ideologia alemã« uma versão inteiramente explícita: »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.«[1044]. O juízo de Marx sobre Feuerbach é, portanto, sempre duplo: reconhecimento de sua virada ontológica como o único ato filosófico sério daquela época e, ao mesmo tempo, a constatação de seu limite, a saber, que o materialismo alemão feuerbachiano absolutamente não notou a ontologia do ser social como problema. Expressa-se nisto não apenas a clareza e universidade filosóficas de Marx; esta tomada de posição também lança uma luz sobre o seu desenvolvimento inicial, sobre o lugar central que nele recebem os problemas ontológicos do ser social.

É por isso instrutivo lançar um rápido olhar em sua dissertação. Ele chega a falar da crítica gnosiológico-lógica kantiana à prova ontológica da existência de Deus e objeta: »As provas da existência de Deus nada mais são do que *tautologias vazias* - a prova ontológica, por exemplo, nada diz além disso: »o que eu represento para mim como real (*realiter*) é para mim uma representação real«

1044 {3} Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p.32.

für mich«, das wirkt auf mich, und in diesem Sinne haben *alle Götter*, sowohl die heidnischen als christlichen, eine reelle Existenz besessen. Hat nicht der alte Moloch geherrscht? War nicht der delphische Apollo eine wirkliche Macht im Leben der Griechen? Hier heißt auch Kants Kritik nichts. Wenn jemand sich vorstellt, hundert Taler zu besitzen, wenn diese Vorstellung ihm keine beliebige, subjektive ist, wenn er an sie glaubt, so haben ihm die hundert eingebildeten Taler denselben Wert wie hundert wirkliche. Er wird z. B. Schulden auf seine Einbildung machen, *sie wird wirken, wie die ganze Menschheit Schulden auf ihre Götter gemacht hat.*«[1045] Hier werden bereits höchst wichtige Momente des Marxschen Denkens sichtbar. Dominierend zeigt sich die gesellschaftliche Wirklichkeit als letzthinniges Kriterium für das gesellschaftliche Sein oder Nichtsein einer Erscheinung, wodurch freilich eine breite und tiefe Problematik enthüllt wird, die der junge Marx damals noch nicht methodologisch bewältigen konnte. Denn einerseits folgt aus dem Gesamtgeist der Dissertation, daß er die Existenz keinerlei Gottes zugibt; andererseits soll aus der tatsächlichen historischen Wirksamkeit bestimmter Gottesvorstellungen eine Art ihres gesellschaftlichen Seins folgen. Er wirft also bereits hier ein Problem auf, das später beim zum Ökonomen und Materialisten gewordenen Marx eine wichtige Rolle spielen wird: nämlich die gesellschaftlich-praktische Funktion bestimmter Bewußtseinsformen, einerlei ob sie, allgemein ontologisch, richtig oder falsch sind. Diese für die spätere Entwicklung des Marxschen Denkens wichtigen Gedankengänge werden durch seine Kantkritik interessant ergänzt. Kant bekämpft den sogenannten ontologischen Beweis logisch-erkenntnistheoretisch, indem er jede notwendige Verbindung zwischen Vorstellung und Wirklichkeit zerschneidet, indem er jeden ontologisch relevanten Charakter des Inhalts überhaupt leugnet. Der junge Marx protestiert nun — wieder im Namen der ontologischen Eigenart des gesellschaftlichen Seins — dagegen und weist geistvoll darauf hin, daß unter bestimmten Umständen die hundert eingebildeten Taler sehr wohl eine gesellschaftliche Seinsrelevanz erlangen können. (In der späteren Ökonomie von Marx erscheint diese Dialektik zwischen ideellem und reellem Geld als wichtiges Moment der Beziehung des Geldes als Zirkulationsmittel zu seiner Funktion als Zahlungs mittel.)

Bei der Behandlung Hegels haben wir bereits darauf hingewiesen, daß Marx im Namen der konkreten seinshaften Eigenart der gesellschaftlichen Gebilde ihre konkret-seinshafte (ontologische) Untersuchung fordert, dagegen Hegels Methode, solche Zusammenhänge aufgrund logischer Schemata darzustellen, ablehnt.

1045 {4} MEGA II, I. S. 80; MEW Ergänzungsband 1, S. 370.

que atua sobre mim e, nesse sentido, *todos os deuses*, tanto os pagãos quanto os cristãos, tiveram uma existência real. O antigo Moloque não reinou? O Apolo de Delfos não constitui um poder real na vida dos gregos? Nesse ponto, tampouco a crítica de Kant significa algo. Se alguém imaginar que possui cem táleres, se essa representação não for para ele uma qualquer, uma representação subjetiva, se ele acreditar nela, os cem táleres imaginados terão para ele o mesmo valor que cem táleres reais. Por exemplo, ele contrairá dívida com base em sua imaginação, e esta *desempenhará o mesmo papel de quando a humanidade inteira contraíra dívida em nome de seus deuses*.«[1046] Aqui são já visíveis momentos muitíssimo importantes do pensamento de Marx. Dominante mostra-se a realidade social como critério último do ser ou não-ser social de um fenômeno; com isso, contudo, é desvelada uma larga e profunda problemática que o jovem Marx, na época, ainda não podia dominar metodologicamente. Por um lado, do espírito como um todo da dissertação, segue-se que ele não admite a existência de nenhum Deus; por outro lado, da operatividade histórica factual de determinadas representações de Deus (*Gottesvorstellungen*) deve seguir uma espécie de ser social para elas. Ele já lança aqui um problema que, mais tarde, no Marx tornado economista e materialista, jogará um importante papel: a saber, a função prático-social de formas de consciência determinadas, independentemente de serem elas, ontologicamente em geral, corretas ou falsas. Essas linhas de pensamento, importantes para o desenvolvimento posterior de Marx, são interessantemente completadas pela sua crítica de Kant. Kant combate gnosiológico-logicamente a assim denominada prova ontológica, na medida em que cinde toda ligação necessária entre representação (*Vorstellung*) e realidade, na medida em que recusa absolutamente todo caráter ontologicamente relevante do conteúdo. O jovem Marx, então, protesta — novamente em nome da peculiaridade ontológica do ser social — contra isso e aponta, espirituosamente, que sob determinadas circunstâncias, os cem táleres imaginados podem alcançar muito bem uma relevância ontológica social. (Na economia posterior de Marx aparece essa dialética entre dinheiro ideal e real como momento importante da relação do dinheiro como meio de circulação com sua função como meio de pagamento.)

Ao tratarmos de Hegel, já indicamos que Marx, em nome da concreta peculiaridade ontológica das formações sociais, demanda a sua investigação segundo-o-ser-concreto (*konkret-seinshafte*) (ontológico) e objeta contra o método de Hegel que descreve tais conexões com base em esquemas lógicos.

1046 {4} Marx: Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro, Boitempo, São Paulo, 2018, p.133. {Nota da tradução} Aqui Schneider (p.284) inseriu quebra de parágrafo que não é encontrada no manuscrito (p.284), em Scarponi (p.263), em Besneler e em Coutinho (p.13). Ballestero (p.67) também inseriu uma quebra de parágrafo.

Damit zeichnet sich im Entwicklungsweg des jungen Marx deutlich eine Richtung auf zunehmende Konkretisierung der gesellschaftlich seienden Gebilde, Zusammenhänge etc. ab, die in seinen ökonomischen Studien gerade philosophisch ihren Wendepunkt erreicht. Diese Tendenzen finden ihren ersten adäquaten Ausdruck in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«, deren bahnbrechende Originalität nicht zuletzt darauf beruht, daß dort zum erstenmal in der Geschichte der Philosophie die Kategorien der Ökonomie als die der Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens erscheinen und dadurch eine ontologische Darstellung des gesellschaftlichen Seins auf materialistischer Grundlage möglich machen. Die Ökonomie als Zentrum der Marxschen Ontologie bedeutet jedoch keineswegs einen »Ökonomismus« des Weltbilds. (Der tritt erst bei seinen Epigonen, die keine Ahnung mehr von der philosophischen Methode von Marx hatten, ein und trug viel dazu bei, den Marxismus philosophisch zu verwirren und zu kompromittieren.) Marx' philosophische Entwicklung zum Materialismus kulminiert in dieser Wendung zur Ökonomie; ob und wieweit dabei Feuerbach eine wichtige Rolle gespielt hat, ist nicht eindeutig feststellbar, obwohl Marx sicherlich mit Feuerbachs naturphilosophisch-ontologischen und antireligiösen Anschauungen im Prinzip sofort einverstanden war. Es ist aber ebenso sicher, daß er auch auf diesen Gebieten sehr rasch kritisch über ihn hinausging: naturphilosophisch, indem er immer scharf gegen die herkömmliche, auch bei Feuerbach unüberwundene Trennung von Natur und Gesellschaft Stellung nahm und die Naturprobleme immer vorwiegend vom Standpunkt ihrer Wechselbeziehung mit der Gesellschaft betrachtete. Der Gegensatz zu Hegel spitzt sich darum bei ihm noch stärker zu, als bei Feuerbach selbst. Marx anerkennt nür eine einzige Wissenschaft, die der Geschichte, die sich sowohl auf die Natur wie auf die Welt der Menschen bezieht.[1047] In der Frage der Religion, indem er sich nicht mit der abstrakt-kontemplativen Beziehung Mensch-Gott begnügte und der bloßen, wenn auch der Intention nach materialistischen, Ontologie Feuerbachs die Forderung einer konkreten und materialistischen Einbeziehung aller menschlichen Lebensverhältnisse, vor allem der gesellschaftlich-geschichtlichen entgegenstellte. Hier erhält das Naturproblem eine völlig neue ontologische Beleuchtung.

Indem Marx die Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens zum Zentralproblem macht, erscheint sowohl beim Menschen selbst wie bei allen seinen Objekten, Beziehungen, Verhältnissen etc. als doppelte Bestimmung eine unaufhebbare Naturbasis und deren ununterbrochene gesellschaftliche Umfor-

1047 {5} MEGA I/5, S. 567; MEW 5, S. l8.

Com isso, delineia-se nitidamente, no percurso de desenvolvimento do jovem Marx, uma direção para a crescente concretização das formações sociais existentes, conexões, etc., o que, justo filosoficamente, alcança seu ponto de virada em seus estudos econômicos. Essas tendências encontram sua primeira expressão adequada nos »Manuscritos Econômico-filosóficos«, cuja pioneira originalidade se baseia, não por último, em que pela primeira vez na história da filosofia as categorias da economia aparecem como as da produção e reprodução da vida humana e, com isso, faz possível uma descrição ontológica, de base materialista, do ser social. A economia como centro da ontologia marxiana não significa, de maneira alguma, um »economicismo« da imagem de mundo. (Ele adentraria apenas com seus epígonos que não tinham qualquer ideia do método filosófico de Marx e que são em muito responsáveis por confundir e comprometer o marxismo filosoficamente.) O desenvolvimento filosófico de Marx ao materialismo culmina nessa virada à economia; se e o quanto nisso jogou um papel importante Feuerbach não é identificável indubitavelmente, ainda que Marx, seguramente, estava imediatamente de acordo em princípio com as concepções ontológico-filosóficas naturais e antirreligiosas de Feuerbach. É, contudo, igualmente certo que, também nessas esferas, muito cedo criticamente foi para além dele: na filosofia da natureza, na medida em que sempre tomou posição agudamente contra a tradicional, mesmo por Feuerbach não ultrapassada, separação de natureza e sociedade e em que considerou os problemas da natureza sempre predominantemente do ponto de vista de sua inter-relação com a sociedade. A oposição a Hegel nele se agudiza ainda mais fortemente que no próprio Feuerbach. Marx reconhece apenas uma única ciência, a da história, que cobre tanto a natureza quanto o mundo dos seres humanos.[1048] Na questão da religião, na medida em que não se satisfez com a relação contemplativo-abstrada homem-Deus, colocou contra a rudimentar, ainda que de intenção materialista, ontologia de Feuerbach, a demanda de uma incorporação concreta e materialista de todas as relações da vida humana, antes de tudo as histórico-sociais. O problema da natureza recebe, aqui, uma iluminação ontológica completamente nova.

Na medida em que Marx faz da produção e reprodução da vida humana o problema central, aparecem, como dupla determinação, tanto nos próprios seres humanos quanto em todos os seus objetos, relações, circunstâncias, etc., uma inexorável base natural e a sua ininterrupta confor-

1048 {5} Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p.86.

mung. Wie überall bei Marx ist auch hier die Arbeit die zentrale Kategorie, in der sich alle anderen Bestimmungen schon in nuce zeigen: »Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menchen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln.«[1049] Durch die Arbeit entsteht eine doppelte Transformation. Einerseits wird der arbeitende Mensch selbst durch seine Arbeit verwandelt, er wirkt auf die äußere Natur und verändert zugleich seine eigene, entwickelt »die in ihr schlummernden Potenzen« und unterwirft ihre Kräfte »seiner eignen Botmäßigkeit«. Andererseits werden die Naturgegenstände, Naturkräfte in Arbeitsmittel, Arbeitsgegenstände, Rohstoffe etc. verwandelt. Der arbeitende Mensch »benutzt die mechanischen, physikalischen, chemischen Eigenschaften der Dinge, um sie als Machtmittel auf andre Dinge, seinem Zweck gemäß, wirken zu lassen«. Die Naturgegenstände bleiben dabei insofern an sich das, was sie naturhaft waren, als ihre Eigenschaften, Beziehungen, Verhältnisse etc. objektiv, vom menschlichen Bewußtsein unabhängig existieren und nur durch richtiges Erkanntwerden, durch die Arbeit in Bewegung gesetzt, nutzbar gemacht werden können. Dieses Nutzbarmachen ist aber ein teleologischer Prozeß: »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.«[1050] Über die ontologische Bedeutung der Arbeitsteleologie werden wir in einem eigenen Kapitel des zweiten Teils ausführlich sprechen. Hier kommt es nur darauf an, den Ausgangspunkt der Marxschen Ontologie des gesellschaftlichen Seins in ihren allerallgemeinsten Zügen zu charakterisieren.

Dabei sind folgende Momente besonders hervorzuheben. Vor allem: Das gesellschaftliche Sein setzt im ganzen und in allen Einzelprozessen das Sein der unorganischen und der organischen Natur voraus. Das gesellschaftliche Sein kann nicht als unabhängig vom Natursein als sein ausschließender Gegensatz aufgefaßt werden, wie das ein großer Teil der bürgerlichen Philosophie mit Bezug auf die sogenannten »geistigen Gebiete« tut. Ebenso energisch schließt die Ontologie des gesellschaftlichen Seins von Marx eine einfache, vulgärmaterialistische Übertragung der Naturgesetze auf die Gesellschaft aus, wie das z. B. zur Zeit des

1049 {6} Marx: Das Kapital I, 5. Auflage, Harnburg 1903, S. 9; MEW 23, S. 57.
1050 {7} Ebd., S. 140, 141, 142; ebd., S. 192, 194, 193.

mação social. Como sempre em Marx, é aqui também o trabalho a categoria central, no qual se mostram todas as outras determinações *in nuce*: »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.«[1051] Pelo trabalho surge uma dupla transformação. Por um lado, o próprio ser humano que trabalha se transforma pelo seu trabalho, ele atua sobre a natureza externa e transforma simultaneamente a sua própria, desenvolve »as potências nela adormecidas« e sujeita as forças da natureza »a seu próprio domínio«. Por outro lado, os objetos da natureza, as forças da natureza são transformados em meios de trabalho, objetos de trabalho, matérias-primas, etc. O homem que trabalha »utiliza as propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas para fazê-las atuar como meios de poder sobre outras coisas, conforme o seu objetivo«. Com isso, os objetos naturais permanecem, nesse sentido, em si o que eram por natureza; como suas propriedades, relações, circunstâncias existem objetivamente, independentemente da consciência humana, somente por um correto tornar-se-conhecido, posto em movimento pelo trabalho, podem ser feitos úteis. Este fazer útil é, contudo, um processo teleológico: »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.«[1052] Sobre o significado ontológico da teleologia do trabalho falaremos em detalhe em um capítulo próprio, na segunda parte. Aqui apenas podemos, sobre isso, caracterizar o ponto de partida da ontologia marxiana do ser social em seus traços completamente gerais.

Com isso os seguintes momentos em especial são realçados. Antes de tudo: o ser social pressupõe, no todo e em cada processo singular, o ser da natureza inorgânica e orgânica. O ser social não pode ser apreendido como independente do ser natural, como sua oposição excludente, como faz uma grande parte da filosofia burguesa em relação à assim denominada »esfera espiritual«. Tão energicamente quanto a ontologia do ser social de Marx exclui uma simples, materialista vulgar, transferência das leis naturais à sociedade, como, p. ex., era

1051 {6} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.170. {Nota da tradução} Schneider (p.286) introduziu aqui uma quebra de parágrafo que não pode ser localizada no manuscrito (p.287), em Coutinho (p.16), em Benseler, nem em Scarponi (p.265), nem em Ballestero (p.70).
1052 {7} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.192, 297, 298. {Nota da tradução} Schneider (p.286) e Ballestero (p.70) inseriram aqui uma quebra de parágrafo que não existe no manuscrito (p.287), nem em Scarponi (p.266) nem em Coutinho (p.16), nem em Benseler.

»sozialen Darwinismus« Mode war. Die Gegenständlichkeitsformen des gesellschaftlichen Seins wachsen im Laufe des Entstehens und der Entfaltung der sozialen Praxis aus dem naturhaften Sein heraus und werden immer ausgesprochener gesellschaftlich. Dieses Wachstum ist freilich ein dialektischer Prozeß, der mit einem Sprung beginnt, mit der teleologischen Setzung in der Arbeit, wozu es in der Natur keine Analogie geben kann. Der ontologische Sprung wird dadurch nicht aufgehoben, daß es sich in der Wirklichkeit um einen sehr langwierigen Prozeß mit unzähligen Übergangsformen handelt. Mit dem Akt der teleologischen Setzung in der Arbeit ist das gesellschaftliche Sein an sich da. Der historische Prozeß seiner Entfaltung beinhaltet freilich das höchst wichtige Verwandeln dieses Ansichseins in ein Fürsichsein, damit das tendenzielle Überwinden der bloß naturhaften Seinsformen und -inhalte in immer reinere, eigentlichere Formen und Inhalte der Gesellschaftlichkeit.

Die teleologische Setzungsform als materielle Veränderung der materiellen Wirklichkeit bleibt ontologisch etwas grundsätzlich Neues. Sie muß seinsmäßig natürlich aus ihren Übergangsformen genetisch abgeleitet werden. Diese können jedoch auch ontologisch nur dann richtig interpretiert werden, wenn man ihr Resultat, die zu sich selbst gekommene Arbeit, ontologisch richtig versteht und diese Genesis, die selbst kein teleologischer Prozeß ist, von ihrem Resultat aus zu verstehen sucht. Das ist nicht nur in diesem fundierenden Verhältnis der Fall. Marx betrachtet konsequenterweise diese Art des Begreifens für die Gesellschaft als generelle Methode: »Die bürgerliche Gesellschaft ist die entwickeltste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion. Die Kategorien, die ihre Verhältnisse ausdrücken, das Verständnis ihrer Gliederung, gewähren.daher zugleich Einsicht in die Gliederung und die Produktionsverhältnisse aller der untergegangenen Gesellschaftsformen, mit deren Trümmern und Elementen sie sich aufgebaut, von denen teils noch unüberwundene Reste sich in ihr fortschlep pen, bloße Andeutungen sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt haben etc. In der Anatomie des Menchen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneteren Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. Die bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc.«[1053] Marx protestiert in den auf die angeführte Stelle folgenden Bemerkungen gegen jedes »Modernisieren«, gegen jedes Hineintragen von Kategorien einer entwickelteren Stufe in eine primitivere. Das ist aber bloße Abwehr gegen naheliegende, oft vorkommende

1053 {8} Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Moskau 1939-1941 (bzw. Berlin 1953), S. 25 f.

moda na época do »darwinismo social«. As formas de objetividade do ser social crescem no curso do nascer e do desdobramento da práxis social a partir do ser natural e tornam-se sempre mais pronunciadamente sociais. Esse crescimento é, todavia, um processo dialético, iniciado com um salto, com a posição teleológica no trabalho, da qual não pode haver nenhuma analogia na natureza. O salto ontológico não é superado porque se trata na realidade de um processo muito longo, com inúmeras formas de transição. Com o ato da posição teleológica no trabalho está dado o ser social em si. O processo histórico de seu desdobramento implica, todavia, a importantíssima transformação desse ser-em-si em um ser-para-si e, com isso, a ultrapassagem tendencial das formas e conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos cada vez mais puros, específicos, da objetividade social.

A forma da posição teleológica como alteração material da realidade material permanece ontologicamente algo fundamentalmente novo. Ela tem de, ontologicamente, naturalmente ser derivada geneticamente de suas formas de transição. Estas, contudo, apenas podem ser, também ontologicamente, corretamente interpretadas, se se compreende corretamente o seu resultado, a que se chega pelo próprio trabalho, e se se busca compreender essa gênese que, enquanto tal, não é nenhum processo teleológico, a partir de seu resultado. Isto não é o caso apenas dessa relação fundamental. Marx tratou, de modo consistente, desse tipo de apreensão para a sociedade como um método geral: »A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente discernir a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas, etc. Na anatomia do ser humano está uma chave para a anatomia do macaco. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida. Do mesmo modo, a economia burguesa fornece a chave da economia antiga, etc.«[1054] Marx, nos comentários que seguem a passagem citada, protesta contra toda »modernização«, contra toda introdução de categorias de um estágio mais desenvolvido em um mais primitivo. Isto é, contudo, mera defesa contra incompreensões óbvias, encontradas

1054 {8} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.58 (com alteração). {Nota da tradução} Schneider (p.288) introduz aqui uma quebra de parágrafo que não comparece no manuscrito (p.289), em Scarponi (p.267), em Benseler e em Coutinho (p.18), mas comparece em Ballestero (p.72).

Mißverständnisse. Das Wesentliche in dieser methodologischen Einsicht bleibt jedoch die genaue Trennung der an sich seienden Wirklichkeit als Prozeß von den Wegen ihrer Erkenntnis. Die idealistische Illusion Hegels entsteht, wie wir in Marx› Kritik noch ausführlicher sehen werden, gerade daraus, daß der ontologische Prozeß des Seins und Entstehens selbst dem erkenntnismäßig notwendigen Prozeß des Begreifens allzusehr angenähert wird, ja daß in diesem ein Ersatz, sogar eine ontologisch höhere Form von jenem erblickt wird.

Wenn wir nun nach diesem notwendigen Exkurs zum ontologischen Verhältnis von Natur und Gesellschaft zurückkehren, so finden wir, daß die Kategorien und Gesetze der Natur, sowohl der organischen wie der unorganischen, eine letzten Endes (im Sinne der fundamentalen Änderung ihres Wesens) unaufhebbare Basis der gesellschaftlichen Kategorien bilden. Nur auf Grundlage der wenigstens unmittelbar richtigen Erkenntnis der realen Eigenschaften der Dinge und Prozesse kann die teleologische Setzung in der Arbeit ihre umwandelnde Funktion erfüllen. Daß dabei vollkommen neue Gegenständlichkeitsformen entstehen, die in der Natur keinerlei Analogien haben können, ändert an diesem Tatbestand nichts. Auch wenn der Naturgegenstand unmittelbar naturhaft zu bleiben scheint, ist schon seine Funktion als Gebrauchswert etwas der Natur gegenüber qualitativ Neues, und mit der gesellschaftlich objektiven Setzung des Gebrauchswerts entsteht im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung der Tauschwert, in welchem, wenn man ihn isoliert betrachtet, jede naturhafte Gegenständlichkeit verschwindet, der, wie Marx sagt, eine »gespenstige Gegenständlichkeit«[1055] erhält. Marx sagt einmal ironisch gegen gewisse Ökonomen: »Bisher hat noch kein Chemiker Tauschwert in Perle oder Diamant entdeckt.«[1056] Andererseits setzt jedoch auch jede solche rein gesellschaftliche Gegenständlichkeit, gleichviel ob nahe oder weit vermittelt, gesellschaftlich transformierte Naturgegenständlichkeiten voraus (kein Tauschwert ohne Gebrauchswert etc.), so daß es zwar rein gesellschaftliche Kategorien gibt, ja ihr Ensemble macht erst die Eigenart des gesellschaftlichen Seins aus, dieses Sein wächst aber nicht nur in einem konkret materiellen Prozeß seiner Genesis aus dem Natursein heraus, sondern reproduziert sich ständig in diesem Rahmen und kann sich — gerade ontologisch — nie vollständig von dieser Basis loslösen. Dabei muß der Ausdruck »nie vollständig« besonders hervorgehoben werden, denn die wesentliche Richtung im Sichausbilden des gesellschaftlichen Seins besteht gerade darin, rein naturhafte Bestimmungen durch ontologische Mischformen von Naturhaftigkeit und Gesellschaftlich

1055 {9} Kapital I, 4; MEW 23, S. 52.
1056 {10} Ebd., S. 49 f.; ebd., S. 98.

com frequência. O essencial nessa visão metodológica permanece, contudo, a precisa separação da realidade em si existente como processo, das vias de seu conhecimento. A ilusão idealista de Hegel surge, como veremos ainda mais detalhadamente na crítica de Marx, precisamente de que o processo ontológico do ser e do próprio surgir é demasiadamente aproximado ao necessário processo gnosiológico do compreender, este é mesmo visto como um substituto, até mesmo uma forma ontologicamente superior àquele.

Ao retornarmos do necessário excurso acerca da relação ontológica da natureza com a sociedade, deparamo-nos com que as categorias e leis da natureza, tanto da orgânica quanto da inorgânica, permanecem por último (no sentido das alterações fundamentais de suas essências) base inexorável das categorias sociais. Apenas com base em um conhecimento ao menos imediatamente correto das qualidades reais das coisas e processos, pode a posição teleológica no trabalho realizar sua função alteradora. Que com isso surjam formas de objetividade completamente novas, que não podem ter na natureza qualquer analogia, nada altera nesse estado de fato. Mesmo quando o objeto natural imediatamente parece permanecer natural, já a sua função enquanto valor de uso é algo qualitativamente novo ante a natureza, e com a posição socialmente objetiva do valor de uso surge, no curso do desenvolvimento social, o valor de troca, no qual, se se o considera isoladamente, contém, como Marx, disse, uma »objetividade fantasmagórica.«[1057]. Marx disse uma vez ironicamente contra certos economistas: »Até o momento presente, nenhum químico descobriu valor de troca na pérola ou no diamante.«[1058] Por outro lado, contudo, cada uma dessas puras objetividades sociais, não importa se com mediações mais próximas ou mais amplas, pressupõe objetividades naturais socialmente transformadas (nenhum valor de troca sem valor de uso, etc.), assim que mesmo quando há categorias sociais puras, seu *ensemble* constitui apenas a particularidade do ser social; todavia esse ser se expande não apenas em um concreto processo material a partir de sua gênese do ser natural, antes se reproduz permanentemente nessa moldura e não pode — precisamente ontologicamente, — jamais se destacar completamente dessa base. Com isso a expressão »jamais completamente« tem de ser particularmente sublinhada, pois a direção essencial no se-formar do ser social é precisamente substituir as determinações puramente naturais por formas ontológicas misturadas[1059] de naturalidade e sociali-

1057 {9} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.168.
1058 {10} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.207.
1059 {Nota da tradução} Todas as traduções (Scaponi, p.268; Coutinho, p.19 e Schneider, p.289, Ballestero, p.73) optaram por verter »ontologische Mischformen« por »formas ontológicas mistas«. Preferimos »formas ontológicas misturadas«, ainda que menos literal, pois para Lukács não há categorias intermediárias entre a natureza e o ser social a não ser o salto ontológico que está na gênese do último. Nada há de »misto« na relação das duas esferas.

keit zu ersetzen (man denke bloß an die Haustiere) und die rein gesellschaftlichen Bestimmungen auf dieser Grundlage weiter zu entfalten. Die Haupttendenz des so entstehenden Entwicklungsprozesses ist die ständige, quantitative wie qualitative, Zunahme der rein oder vorwiegend gesellschaftlichen Komponenten, das »Zurückweichen der Naturschranke«, wie Marx zu sagen pflegt. Ohne diesen Fragenkomplex jetzt weiter zu analysieren, kann zusammenfassend schon gesagt werden: Die materialistische Wendung in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins, zustande gekommen durch die Entdeckung der ontologischen Priorität der Ökonomie in ihm, setzt eine materialistische Ontologie der Natur voraus.

Diese unlösbare Einheit des Materialismus in Marx' Ontologie hängt nicht davon ab, wieweit es marxistischen Gelehrten gelungen ist, auf den verschiedenen Gebieten der Naturerkenntnis diese Zusammenhänge konkret und überzeugend darzulegen. Marx selbst hat von der einheitlichen Wissenschaft der Geschichte gesprochen, lange bevor diese selbst solche Tendenzen wirklich entfaltet hätte. Es ist natürlich nicht Zufällig, daß Marx und Engels das Auftreten Darwins, bei manchen Vorbehalten, als »Grundlage für unsere Ansicht«[1060] begrüßt haben, daß Engels sich für die astronomischen Theorien von Kant-Laplace begeisterte usw. Die Wichtigkeit eines weiteren zeitgemäßen Ausbaus des Marxismus in dieser Richtung kann natürlich nicht überschätzt werden. Hier mußte lediglich hervor gehoben werden, daß die Fundierung einer materialistischen Naturontologie, die Geschichtlichkeit, Prozeßartigkeit, dialektische Widersprüchlichkeit usw. in sich begreift, in der methodologischen Grundlegung der Marxschen Ontologie implizite enthalten ist. Diese Problemlage scheint uns dazu geeignet, in wenigen Worten den neuen Typus zu umreißen, den diese Konzeption von Marx in der Geschichte von Philosophie und Wissenschaft vorstellt. Marx hat nie den ausdrücklichen Anspruch erhoben, eine eigene philosophische Methode oder gar ein philosophisches System zu schaffen. In den vierziger Jahren bekämpft er philosophisch den Idealismus Hegels und insbesondere den immer subjektivistischer werdenden Idealismus seiner radikalen Schüler. Nach dem Zusammenbruch der 48er Revolution steht die Begründung einer Wissenschaft der Ökonomie im Mittelpunkt seiner Bestrebungen. Daraus ziehen viele Verehrer seiner philosophischen Frühschriften die Folgerung, er habe sich von der Philosophie abgewendet und sei »bloß« Fachökonom geworden. Das ist eine ganz voreilige, näher betrachtet völlig unhaltbare Folgerung. Sie stützt sich auf rein äußerliche Kennzeichen, auf die herrschende Methodologie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die einen mechanisch starren Gegensatz zwischen Philosophie und positi-

1060 {11} Marx an Engels, 19. Dez. 1860, MEGAIII/2; S. 533; MEW 30, S. 131.

dade (pense-se nos animais domésticos) e desdobrar posteriormente, a partir desta base, as puras determinações sociais. A tendência principal do processo de desenvolvimento que assim surge, tanto quantitativa quanto qualitativamente, é o permanente aumento dos componentes pura ou predominantamente sociais, o »afastamento da barreira natural«, como Marx costuma dizer. Sem analisar agora mais amplamente esse complexo de questões, já pode ser dito sumariamente: a virada materialista na ontologia do ser social, alcançada pela descoberta da, nele, prioridade ontológica da economia, pressupõe uma ontologia materialista da natureza.

Essa indissolúvel unidade do materialismo na ontologia de Marx não depende de quão bem-sucedidos são os eruditos marxistas para explicar concreta e convincentemente essa conexão nas diferentes esferas do conhecimento da natureza. O próprio Marx falou de uma ciência unitária da história muito antes de essa própria tendência tivesse se desdobrado. Naturalmente não é casual que Marx e Engels saudaram, com muitas reservas, o aparecimento de Darwin como »base para a nossa visão«[1061] e que Engels se entusiasmou com as teorias astronômicas de Kant-Laplace e assim por diante. A importância de uma posterior expansão contemporânea do marxismo nessa direção naturalmente não pode ser exagerada. Aqui devemos tão somente levantar que a fundamentação de uma ontologia materialista da natureza, que compreenda em si a historicidade, a processualidade, a contraditoriedade dialética e assim por diante, está contida implicitamente no fundamento metodológico da ontologia marxiana. Esta situação do problema nos parece adequada para delinear em poucas palavras o novo tipo que essa concepção de Marx representa na história da filosofia e na ciência. Marx jamais levantou expressamente a pretensão de criar um método filosófico próprio ou mesmo um sistema filosófico. Nos anos quarenta, combate filosoficamente o idealismo de Hegel e, em particular, o idealismo que se tornava cada vez mais subjetivista de seus discípulos radicais. Após o colapso da Revolução de 1848, colocou no centro de seus esforços a fundação de uma ciência da economia. Nisto, muitos dos admiradores de seus escritos filosóficos de juventude tiraram a conclusão de que ele havia se afastado da filosofia e se tornando um »mero« economista especializado. Esta é uma conclusão inteiramente precipitada, considerada mais de perto, completamente insustentável. Ela se apoia em características puramente exteriores, a partir da metodologia dominante na segunda metade do século 19, que estatui uma oposição rigidamente mecânica entre filosofia e ciências positi-

1061 {11}[Carta de] Marx a Engels de 19 de dezembro de 1860, em MEGA III/2, p. 533; MEW, Vol. 30, p.131.

ven Einzelwissenschaften statuiert und dabei die Philosophie selbst, durch ihre ausschließliche Begründung auf Logik und Erkenntnistheorie, zu einer Einzel wissenschaft degradiert. Von solchen Gesichtspunkten aus erschien der bürgerlichen Wissenschaft und den von ihr beeinflußten Betrachtungsweisen auch unter Anhängern des Marxismus die Ökonomie des reifen Marx als Einzelwissenschaft im Gegensatz zu den philosophischen Tendenzen seiner Jugendzeit. Und es gab später manche, die, vor allem unter der Wirkung des existentialistischen Subjektivismus, die nur einen Gegensatz zwischen beiden Perioden von Marx› Wirksamkeit konstruierten.

Unsere späteren ausführlicheren Betrachtungen werden die Hinfälligkeit einer solchen Kontrastierung des jungen - philosophischen - Marx mit dem späteren reinen Ökonomen auch ohne ausgesprochene Polemik deutlich zeigen. Wir werden sehen, daß Marx nicht »weniger philosophisch« geworden ist, sondern im Gegenteil auf allen Gebieten seine philosophischen Anschauungen bedeutend vertieft hat. Man denke bloß an die - rein philosophische - Überwindung der Hegelschen Dialektik. Schon in seiner Jugend finden wir dazu wichtige Anläufe, insbesondere dort, wo er über die logizistisch verabsolutierte Widerspruchslehre hinauszukommen trachtet.[1062] Die voreiligen Kritiker des Philosophen Marx übersehen zumeist u. a. jene Stelle im »Kapital«, wo Marx, allerdings auch hier von der Ökonomie ausgehend, die Formulierung einer ganz neuen Auffassung von der Aufhebung der Widersprüche gibt: »Man sah, daß der Austauschprozeß der Waren widersprechende und einander ausschließende Beziehungen ein schließt. Die Entwicklung der Ware hebt diese Widersprüche nicht auf, schafft aber die Form, worin sie sich bewegen können. Dies ist überhaupt die Methode, wodurch sich wirkliche Widersprüche lösen. Es ist z. B. ein Widerspruch, daß ein Körper beständig in einen andren fällt und ebenso beständig von ihm wegflieht. Die Ellipse ist eine der Bewegungsformen, worin dieser Widerspruch sich ebensosehr verwirklicht als löst.«[1063] Durch diese Auffassung der Widersprüchlichkeit, die rein ontologisch ist, erweist sich diese als permanenter Motor der bewegten Beziehung von Komplexen zueinander, von Prozessen, die aus solchen Beziehungen entstehen. Die Widersprüchlichkeit ist also nicht nur, wie bei Hegel, die Umschlagsform aus einem Stadium ins andere, sondern auch die treibende Kraft eines normalen Prozesses selbst. Damit wird natürlich das Umschlagen ins andere, die Krisenhaftigkeit gewisser Übergänge, ihre Sprunghaftigkeit keines-

1062 {12} Man denke an die bedeutende Stelle in seiner ersten Kritik Hegels, MEGA II, I., S. 506 f.; MEW I, S. 292 f.

1063 {13} Kapital I, S. 69; MEW 23, S. 118 f.

vas singulares, pela qual degrada a própria filosofia à ciência singular por sua exclusiva fundação na lógica na teoria do conhecimento. De tais pontos de vista, a partir da ciência burguesa e dos modos de consideração por ela influenciados, mesmo entre seguidores do marxismo, aparece a economia do Marx maduro como ciência singular em oposição às tendências filosóficas de sua juventude. Mais tarde, houve muitos, sobretudo sob o efeito do subjetivismo existencialista, que apenas construíram uma oposição entre ambos os períodos de atividade de Marx.

Nossas detalhadas considerações posteriores mostrarão nitidamente a fragilidade de um tal contraste do jovem — filosófico — Marx com o posterior, puramente economista, mesmo que sem uma polêmica explícita. Veremos que Marx não se tornou »menos filosófico«, antes, ao contrário, suas concepções filosóficas se aprofundaram significativamente em todas as esferas. Pense-se apenas na — puramente filosófica — ultrapassagem da dialética hegeliana. Já em sua juventude encontramos importantes tentativas a esse respeito, em particular quando se esforça por ir para além da logicisticamente absolutizada doutrina da contradição.[1064] Os precipitados críticos do Marx filósofo, na maior parte das vezes, entre outras, passam ao largo daquela passagem em »O Capital«, na qual Marx, certamente partindo também aqui da economia, nos dá uma formulação de uma visão inteiramente nova da superação das contradições: »Viu-se que o processo de troca das mercadorias encerra relações contraditórias e mutuamente exclusivas. O desenvolvimento da mercadoria não suprime essas contradições, mas gera a forma dentro da qual elas podem mover-se. Esse é, em geral, o método com o qual contradições reais se resolvem. É uma contradição, por exemplo, que um corpo caia constantemente em outro e, com a mesma constância, fuja dele. A elipse é uma das formas de movimento em que essa contradição tanto se realiza como se resolve.«[1065] Nessa visão da contraditoriedade, que é puramente ontológica, estabelece-se como seu permanente motor a móvel relação de complexos entre si, de processos que surgem de tais relações. A contraditoriedade é, portanto, não apenas, como em Hegel, a forma de passagem de um estágio a outro, mas também a força que dirige um processo normal enquanto tal. Com isso, naturalmente, o passar em outro, a criticalidade de dadas transições, seu caráter de salto, de modo

1064 {12} Pense-se na significativa passagem em sua primeira crítica a Hegel, em Marx: Crítica à filosofia do direito de Hegel. Boitempo, São Paulo, 2005, p.151 e ss.

1065 {13} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.227. {Nota da tradução} Schneider (p.291) e Ballestero (p.75) inseriram neste ponto uma quebra de parágrafo que não pode ser encontrada no manuscrito (p.292), nem em Scarponi (p.270), nem em Coutinho (p.21), nem em Benseler.

wegs geleugnet. Ihre Erkenntnis erfordert jedoch das Aufdecken jener spezifischen Bedingungen, unter denen sie hervortreten müssen; sie sind nicht mehr »logische« Folgen einer abstrakten Widersprüchlichkeit überhaupt. Diese kann nämlich — das zeigt hier Marx mit großer Klarheit — auch Vehikel eines normal ablaufenden Prozesses sein; der Widerspruch erweist sich gerade dadurch als Seinsprinzip, daß er als Grundlage auch solcher Prozesse in der Wirklichkeit aufgefunden werden kann.

Bei ernsthafter Betrachtung kann man derartige Verzerrungen getrost beiseite schieben. Die ökonomischen Werke des reifen Marx sind zwar konsequent auf die Wissenschaftlichkeit der Ökonomie zentriert, haben aber mit der bürgerlichen Konzeption von Ökonomie als bloßer Einzelwissenschaft nichts zu tun: Diese isoliert die sogenannten rein ökonomischen Phänomene von den totalen Wechselbeziehungen des gesellschaftlichen Seins als Ganzen, analysiert sie in einer solchen künstlichen Isolierung, um — eventuell — das so herausgearbeitete Gebiet mit einem anderen ebenso künstlich isolierten (Recht, Soziologie etc.) abstrakt in Beziehung zu setzen, während die Marxsche Ökonomie immer von der Totalität des gesellschaftlichen Seins ausgeht und immer wieder in diese mündet. Wie bereits auseinandergesetzt, hat die zentrale und — streckenweise — oft immanente Behandlung ökonomischer Phänomene ihr Fundament darin, daß hier die letzten Endes entscheidend treibende Kraft der gesamten sozialen Entwicklung zu suchen und zu finden ist. Diese Ökonomie hat mit den gleichzeitigen und späteren Einzelwissenschaften nur den negativen Zug gemein, daß sie beide die apriorisch konstruktive Methode früherer Philosophen (darunter auch Hegels) ablehnen und einzig in den Tatsachen selbst, in deren Zusammenhängen die reale Grundlage für eine Wissenschaftlichkeit erblicken. Doch wenn zwei das gleiche tun, ist es nicht dasselbe. Zwar wird — in sehr ungenauer Weise — jedes Ausgehen von den Tatsachen, jedes Ablehnen abstrakt-konstruierter Zusammenhänge als Empirismus bezeichnet, aber dieser Ausdruck umfaßt, selbst im landläufigen Sinne, äußerst heterogene Einstellung zu den Tatsachen. Der alte Empirismus war oft naiv ontologischen Charakters: ontologisch, indem er den unaufhebbaren Seins charakter der gegebenen Tatsachen zum Ausgangspunkt nahm; naiv, indem er prinzipiell bei solchen unmittelbaren Gegebenheiten stehenblieb und die weiteren Vermittlungen, oft die entscheidenden ontologischen Zusammenhänge unbeachtet ließ. Erst in jenem Empirismus, der auf positivistischer oder gar neopositivistischer Grundlage zustande kam, verschwindet diese naive, unkritische Ontologie, um von abstrakt-konstruierten Manipulationskategorien abgelöst zu werden. Bei bedeutenden Naturforschern entwickelt sich die spontan-ontologische Einstellung zu dem, was die verschiedenen idealistischen Philosophien »naiven Realis

algum é negado. Seu conhecimento requer o revelar daquelas condições específicas sob as quais deve sobressair; não são mais, em absoluto, consequências »lógicas« de uma contraditoriedade abstrata. Ela pode, a saber, — isto, Marx mostra aqui com grande clareza — também ser veículo de um processo que flui normalmente; a contraditoriedade com isto demonstra ser precisamente o princípio ontológico que pode ser encontrado na realidade como base também de tais processos.

Em uma consideração séria, tais distorções podem com segurança ser deixadas de lado. As obras econômicas do Marx maduro estão consistentemente centradas na cientificidade da economia, contudo nada têm a ver com a concepção burguesa da economia como uma mera ciência singular: esta isola os assim ditos puros fenômenos econômicos das inter-relações totais do ser social como um todo, analisa-os em um tal isolamento artificial para — eventualmente — abstratamente os colocar em relação com uma outra esfera igualmente artificiosamente isolada (Direito, sociologia, etc.), enquanto a economia marxiana sempre parte da totalidade do ser social e sempre, novamente, nela desemboca. Como já posto separadamente, o tratamento central e — em parte — com frequência imanente dos fenômenos econômicos tem seu fundamento em que aqui se procuram e se encontram as forças dirigentes, por último decisivas, do desenvolvimento social como um todo. Esta economia tem, com as ciências singulares de seu tempo e com as posteriores, apenas o traço negativo comum de ambas recusarem o método construtivo apriorístico das filosofias precedentes (entre elas também Hegel) e de enxergar apenas nos próprios fatos, em suas conexões, a base real para uma cientificidade. Contudo, se ambas agem igualmente, não fazem o mesmo. De fato se descreve — em modo muito inexato — todo partir dos fatos, todo rejeitar de conexões construídas-abstratas, como empirismo, mas esse termo compreende, mesmo em sentido comum, atitudes extremamente heterogêneas para com os fatos. O velho empirismo era, com frequência, de caráter ontológico ingênuo: ontologicamente, na medida em que tomava como ponto de partida o caráter de ser imediato como estado de coisas dado; ingênuo, na medida em que se limita por princípio a tais dadidades imediatas e deixa despercebidas as mediações mais amplas, as conexões ontológicas decisivas. Apenas naquele empirismo que surgiu da base positivista ou mesmo neopositivista, desparece essa ontologia ingênua, acrítica, e ocupam seu lugar categorias construídas-abstratas de manipulação. Entre significativos pesquisadores da natureza desenvolve-se a postura ontológico-espontânea que as diferentes filosofias idealistas denominam de »realismo in-

mus« genannt haben; er ist bei Gelehrten wie Boltzmann oder Planck gar nicht mehr naiv, unterscheidet innerhalb des konkreten Forschungsgebiets sehr genau den konkreten Realitätscharakter bestimmter Phänomene, Phänomengruppen etc.; zur Überwindung der Naivität fehlt »bloß« die philosophische Bewußtheit dessen, was in der eigenen Praxis faktisch verwirklicht wurde, so daß wissenschaftlich richtig erkannte Komplexe zuweilen mit einer ihnen völlig heterogenen Weltanschauung künstlich gekoppelt werden. In den Gesellschaftswissenschaften gibt es seltener Beispiele eines »naiven Realismus«; Erklärungen, sich nur an die Tatsachen zu halten, führen meist zu flachen Neuauflagen des Empirismus, das pragmatische Kleben an der unmittelbar gegebenen Faktizität schaltet wichtige, tatsächlich existierende, aber weniger unmittelbar gegebene Zusammenhänge aus der Gesamauffassung aus und führt damit oft objektiv zur Verfälschung der fetischisiert vergöttlichten Tatsachen.

Erst durch solche Abgrenzung nach allen Richtungen wird es möglich, die ökonomischen Schriften von Marx auf ihren ontologischen Charakter hin angemessen darzustellen. Sie sind unmittelbar Werke der Wissenschaft, keineswegs die der Philosophie. Aber ihr wissenschaftlicher Geist ist durch die Philosophie hindurchgegangen und hat sie nie hinter sich gelassen, so daß jede Feststellung einer Tatsache, jede Erkenntnis eines Zusammenhangs nicht bloß auf die unmittelbar faktische Richtigkeit hin kritisch durchgearbeitet, vielmehr davon ausgehend und zugleich darüber hinausgehend jede Faktizität ununterbrochen auf ihren echten Seinsgehalt, auf ihre ontologische Beschaffenheit hin untersucht wurde. Die Wissenschaft wächst aus dem Leben heraus, und im Leben selbst — gleichviel ob wir es wissen oder wollen — müssen wir uns spontan ontologisch verhalten. Der Übergang zur Wissenschaftlichkeit kann diese unausweichliche Tendenz des Lebens bewußter und kritischer machen, aber auch abschwächen, ja verschwinden lassen. Die Marxsche Ökonomie ist von einem wissenschaftlichen Geist durchdrungen, der auf ein solches Bewußt- und Kritischwerden im ontologischen Sinn nie verzichtet, ihn vielmehr als ständig wirksamen kritischen Maßstab bei der Feststellung jeder Tatsache, jeden Zusammenhangs in Bewegung setzt. Ganz allgemein gesprochen handelt es sich also um eine Wissenschaftlichkeit, die die Verbindung mit der spontan ontologischen Einstellung des Alltagslebens nie verliert, sie im Gegenteil stets kritisch reinigt und höherentwickelt und die jeder Wissenschaft notwendig zugrunde liegenden ontologischen Bestimmungen bewußt herausarbeitet. Gerade hier setzt sie sich klar in Gegensatz zu jeder — logisch oder anderswie — konstruierenden Philosophie. Die kritische Abwehr der in der Philosophie entstandenen falschen Ontologien bedeutet aber keinesfalls ein prinzipiell antiphilosophisches Verhalten dieser Wissenschaftlichkeit. Im Gegen-

gênuo«; não é mais, de maneira alguma, ingênuo em eruditos como Boltzman ou Planck, pois distingue no interior da esfera concreta de pesquisa muito precisamente o caráter concreto de realidade, dos fenômenos determinados, grupos de fenômenos, etc.; para a ultrapassagem da ingenuidade falta »apenas« a conscienciosidade filosófica daquilo que é de fato realizado na própria práxis, assim que complexos cientificamente corretamente conhecidos ocasionalmente são artificiosamente associados a concepção de mundo completamente heterogênea a eles. Nas ciências sociais há raros exemplos de »realismo ingênuo«; explicações que se mantêm apenas nos fatos conduzem usualmente a novas edições superficiais do empirismo, a aderência pragmática à facticidade imediatamente dada exclui conexões importantes, existentes factualmente, mas dadas menos imediatamente, da visão como um todo e com isso objetivamente conduz com frequência à falsificação dos fatos fetichistamente idolatrados.

Apenas após tal delimitação em todas as direções é possível apresentar adequadamente os escritos econômicos de Marx em seu caráter ontológico. Elas são obra imediata da ciência, de maneira alguma da filosofia. Mas seu espírito científico passou pela filosofia e jamais a deixou para trás, assim que, toda constatação de um fato, todo conhecimento de uma conexão, ele não meramente elabora criticamente a partir da imediata correção factual mas, antes, parte dela e, ao mesmo tempo, vai ininterruptamente para além e investiga toda facticidade em direção ao seu autêntico conteúdo de ser, à sua qualidade ontológica. A ciência cresce da vida e, na própria vida — tanto faz se o sabemos ou queremos — devemos nos comportar espontâneo ontologicamente. A transição para a cientificidade pode tornar esta inevitável tendência da vida mais consciente e mais crítica, mas também enfraquecê-la e, mesmo, deixá-la desaparecer. A economia marxiana está atravessada por um espírito científico que não renuncia a tal tornar-se consciente e crítico em sentido ontológico, ao contrário, coloca-o em movimento como padrão crítico constantemente operante na constatação de cada fato, de cada conexão. Dito nos termos os mais gerais, trata-se portanto de uma cientificidade que jamais perde a ligação com a atitude ontologicamente espontânea da vida cotidiana, ao contrário, sempre a purifica criticamente, desenvolve-a ascendentemente e elabora conscientemente as determinações ontológicas que toda ciência necessariamente toma por fundamento. Precisamente aqui está em clara oposição a toda filosofia construída — logicamente ou de algum outro modo. A recusa crítica das falsas ontologias surgidas na filosofia não significa, contudo, de maneira alguma, um comportamento por princípio antifilosófico dessa cientificidade. Ao contrá-

teil. Es handelt sich um ein bewußt kritisches Zusammenarbeiten der spontanen Ontologie des Alltagslebens mit der wissenschaftlich und philosophisch richtig bewußten. Die Marxsche Wendung gegen die idealistisch-philosophisch abstrakten, die Wirklichkeit vergewaltigenden Konstruktionen ist ein historischer Spezialfall. Kritische Sichtung, kritische Ablehnung der zeitgenössischen Wissenschaft kann unter Umständen eine Hauptaufgabe dieses Bündnisses sein. So schreibt Engels mit Recht über die Lage im 17.-18. Jahrhundert: »Es gereicht der damaligen Philosophie zur höchsten Ehre, daß sie sich durch den beschränkten Stand der gleichzeitigen Naturkenntnisse 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.«[1066] Mit völlig veränderten Inhalten ist eine derartige Kritik auch heute notwendig und aktuell: die Säuberung der Wissenschaften von neopositivistischen Vorurteilen, die sich nicht mehr vorwiegend auf das Gebiet der Philosophie im engeren Sinne beschränken, sondern auch die Wissenschaften selbst wesentlich deformieren.

Es ist hier nicht der Ort, auf diese Probleme detailliert einzugehen. Wir wollten nur die Methode von Marx an einer freilich zentral wichtigen Frage deutlich machen. Gerade bei den Problemen des gesellschaftlichen Seins spielt das ontologische Problem des Unterschieds, des Gegensatzes und des Zusammenhangs von Erscheinung und Wesen eine ausschlaggebende Rolle. Schon im Alltagsleben verdecken oft Erscheinungen das Wesen ihres eigenen Seins, statt es zu erhellen. Unter günstigen historischen Bedingungen kann die Wissenschaft hier eine große Reinigung vollziehen; so in der Renaissance, in der Aufklärung. Es können jedoch geschichtliche Konstellationen eintreten, in denen der Prozeß sich in entgegengesetzter Richtung vollzieht: Richtige Ansätze oder selbst nur Ahnungen des Alltagslebens können durch die Wissenschaft verdunkelt, ins Unrichtige umgebogen werden. (N. Hartmanns fruchtbare Intuition von der »intentio recta« leidet, wie wir früher gezeigt haben, vor allem daran, daß er diesen ganzen, höchst wichtigen Prozeß nicht zur Kenntnis nimmt.) Daß solche Entstellungen auf dem Gebiet des gesellschaftlichen Seins noch häufiger und stärker als auf dem der Natur zur Geltung kommen, hat bereits Hobbes klar, gesehen; er hat auch zugleich auf die Ursache, die Rolle des interessierten Handelns, hingewiesen.[1067] Natürlich kann ein solches Interesse auch bei Naturproblemen, vor allem in bezug

1066 {14} Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft - Dialektik der Natur (MEGA Sonderausgabe), Moskau-Leningrad 1935, S. 486; MEW 20, S. 315.
1067 {15} Hobbes: Leviathan I, Zürich-Leipzig 1936, S. 143.

rio. Trata-se de uma colaboração conscientemente crítica da ontologia espontânea da vida cotidiana com a ontologia científica e filosófica, corretamente consciente. A virada de Marx contra as abstratas construções filosófico-idealistas que violam a realidade é um caso histórico especial. Exame crítico, recusa crítica da ciência contemporânea, pode, em algumas circunstâncias, ser uma tarefa principal dessa aliança. Assim, escreve Engels, com razão, sobre a situação nos séculos 17 e 18: »A mais alta honraria que se pode atribuir à filosofia desse época é o fato de não ter se 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 em detalhes.«[1068] Com conteúdos completamente alterados, uma tal crítica é hoje necessária e atual: a depuração das ciências dos preconceitos neopositivistas, os quais não mais se limitam predominante à esfera da filosofia em sentido estrito, mas também deformam essencialmente as próprias ciências.

Não é aqui o lugar para abordar detalhadamente esses problemas. Queremos deixar claro o método de Marx apenas em uma, todavia, importante questão central. Precisamente nos problemas do ser social joga um papel decisivo o problema ontológico da diferença, da oposição e da conexão de fenômeno e essência. Já na vida cotidiana, com frequência os fenômenos velam a essência de seu próprio ser, ao invés de iluminá-la. Em condições históricas favoráveis, a ciência pode executar uma grande depuração, como no Renascimento e no Iluminismo. Podem, contudo, ocorrer constelações históricas nas quais o processo é executado em uma direção oposta: formulações, ou mesmo apenas intuições, corretas da vida cotidiana podem ser obnubilados, incorretamente distorcidos, pela ciência. (A frutífera intuição de N. Hartmann da »*intentio recta*«, que já mostramos, padece sobretudo de não tomar em consideração esse importantíssimo processo em seu todo.) Que tais distorções ocorrem na esfera do ser social ainda mais frequente e intensamente que na natureza, Hobbes já tinha claro; ele também já indicara a causa, o papel do ato interessado.[1069] Naturalmente, um tal interesse também pode ocorrer nos problemas da natureza, acima de tudo em relação

1068 {14} Engels: A dialética da natureza. Paz e Terra, São Paulo, 1979, p.19 (com modificação). {Nota da tradução} Schneider (p.294) inseriu neste ponto uma quebra de parágrafo que não é localizável em Scarponi (p.273), no manuscrito (p.296), e em Coutinho (p.25). Ballestero (p.78), inseriu aqui uma quebra de parágrafo e ainda juntou este com o próximo parágrafo.
1069 {15} Hobbes: Leviatã. Col. Os Pensadores, Nova Cultural, São Paulo, 1997, p.130 s.

auf ihre weltanschaulichen Konsequenzen, vorliegen; es genügt, an die Diskussionen über Kopernikus oder Darwin zu erinnern. Da jedoch das interessierte Handeln einen wesentlichen, nicht eliminierbaren seinsmäßigen Bestandteil des gesellschaftlichen Seins bildet, erlange ihre bekommt ihre die Tatsachen, ihren ontologischen Charakter, entstellende Wirkung einen qualitativ bedeutsamen neuen Akzent; ganz abgesehen davon, daß diese ontologischen Entstellungen das Ansichsein der Natur selbst überhaupt nicht berühren, während sie im gesellschaftlichen Sein — als Entstellungen — zu dynamisch wirksamen Momenten der an sich seienden Totalität erwachsen können.

Darum ist der Ausspruch von Marx: »alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen«[1070], für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins außerordentlich wichtig. Der Satz ist an und für sich allgemein ontologisch, bezieht sich also sowohl auf Natur wie Gesellschaft. Es wird aber später zu zeigen sein, daß das Verhältnis von Erscheinung und Wesen im gesellschaftlichen Sein, infolge seiner untrennbaren Gebundenheit an die Praxis, neue Züge, neue Bestimmungen aufzeigt. Ich führe hier nur ein Beispiel an: Es ist ein wichtiger Teil dieses Verhältnisses, daß in jedem-relativ-abgeschlossenen Prozeß das Resultat den Prozeß seiner eigenen Genesis unmittelbar verschwinden läßt. Die wissenschaftlichen Fragestellungen entstehen in sehr vielen Fällen so, daß die unmittelbare, fertig scheinende Abgeschlossenheit des Produkts gedanklich gekündigt und es nunmehr in seiner - unmittelbar erscheinungsmäßig nicht wahrnehmbaren - Prozeßhaftigkeit sichtbar gemacht wird. (Ganze Wissenschaften, wie z. B. die Geologie, sind aus solchen Fragestellungen entstanden.) Im Bereich des gesellschaftlichen Seins ist jedoch der Entstehungsprozeß ein teleologischer. Das hat zur Folge, daß sein Produkt nur dann die Erscheinungsform als fertiges abgeschlossenes Produkt annimmt und die eigene Genesis unmittelbar verschwinden läßt, wenn das Ergebnis der Zielsetzung entspricht, sonst weist gerade sein Unvollständigsein direkt auf den Entstehungs prozeß zurück. Ich habe absichtlich ein höchst primitives Beispiel gewählt. Die Eigenart der Beziehung von Erscheinung und Wesen im gesellschaftlichen Sein reicht bis zum interessierten Handeln, und wenn dieses, was zumeist der Fall ist, auf Interessen gesellschaftlicher Gruppen beruht, kann die Wissenschaft leicht aus ihrer kontrollierenden Rolle herausfallen und zum Organ des Verdeckens, des Verschwindenlassens des Wesens werden, ganz in dem Sinn, den bereits Hobbes erkannt hat. Es ist deshalb kein Zufall, daß die Marxsche Feststellung über Wissenschaft und Erscheinungs-Wesen im Rahmen einer Kritik der Vulgärökonomie

1070 {16} Kapital, III/2, 2. Auflage, Hamburg 1904, S. 352; MEW 25, S. 825.

às suas consequências para a concepção de mundo; é suficiente relembrar as discussões sobre Copérnico ou Darwin. Já que, todavia, o ato interessado constitui um componente ontológico essencial, não eliminável, do ser social, nele alcança um significativo novo acento qualitativo seu efeito deformante dos fatos, do caráter ontológico dos mesmos; de todo à parte de que essas deformações absolutamente não tocam o ser-em-si da própria natureza, enquanto que elas, no ser social — como deformações — podem se elevar a momentos dinamicamente operantes da totalidade em si existente.

Por isso que a afirmação de Marx: »toda ciência seria supérflua se a forma fenomênica e a essência das coisas coincidissem imediatamente«[1071] é extremamente importante para a ontologia do ser social. A sentença é em si e por si ontologicamente geral, aplica-se tanto à natureza quanto à sociedade, portanto. Será, contudo, mais tarde mostrado que a relação de fenômeno e essência no ser social, em consequência de sua inseparável dependencialidade com a práxis, mostra novos traços, novas determinações. Adianto aqui apenas um exemplo: é uma importante parte dessa relação que, em todo processo relativamente-acabado, o resultado imediatamente deixa desaparecer o processo de sua própria gênese. A colocação científica da questão emerge em muitíssimos casos ao intelectualmente cancelar-se a aparente conclusividade imediata, pronta, do produto e, então, o torna visível em sua — imediatamente fenomenicamente não perceptível — processualidade. (Ciências inteiras, como p. ex., a geologia, surgiram de tal colocação de questão.) Na esfera do ser social, contudo, o processo do surgimento é um processo teleológico. Isto tem por consequência que seu produto assume apenas então a forma fenomênica e faz imediatamente desaparecer sua própria gênese quando o resultado corresponde à finalidade, de outro modo justamente seu ser-inacabado aponta diretamente de volta ao processo de surgimento. Selecionei deliberadamente um exemplo muitíssimo primitivo. A especificidade da relação entre fenômeno e essência no ser social alcança até os atos interessados e, quando estes, como é na maior parte das vezes, baseiam-se em interesses de grupos sociais, a ciência pode facilmente sair de seu papel controlador e transformar-se em órgão do velar, do permitir-desaparecer da essência, inteiramente no sentido que Hobbes já reconhecera. Não é, por isso, nenhum acaso que a constatação marxiana sobre ciência e fenômeno-essência tenha sido escrita na moldura

1071 {16} Marx: O Capital, Livro III, tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.271.

nomen geschrieben wurde: in der Polemik gegen seinsmäßig absurd aufgefaßte und interpretierte Erscheinungsformen, die die wirklichen Zusammenhänge völlig verdrängen. Die philosophische Feststellung von Marx hat also hier die Funktion einer ontologischen Kritik falscher Vorstellungen, einer wissenschaftlichen Gewissenserweckung zwecks gedanklicher Wiederherstellung der echten, an sich seienden Wirklichkeit.

Diese Art der gedanklichen Darstellung ist typisch für den inneren Aufbau der Werke des reifen Marx. Es ist ein Aufbau völlig neuen Charakters: eine Wissenschaftlichkeit, die im Prozeß der Verallgemeinerung dieses Niveau nie verlassen will, aber trotzdem in jeder einzelnen Tatsachenfeststellung, in jeder gedanklichen Wiedergabe eines konkreten Zusammenhangs stets die Totalität des gesellschaftlichen Seins sichtet und von diesem aus die Realität und die Bedeutung eines jeden Einzelphänomens abwägt; eine ontologisch-philosophische Betrachtung der an sich seienden Wirklichkeit, die nie mit einer Verselbständigung von Abstraktionen über den Phänomenen des Werks schwebt, vielmehr nur deswegen, kritisch und selbstkritisch, sich die höchste Bewußtseinsstufe erkämpft hat, um jedes Seiende in der gerade ihm spezifischen, gerade ihm eigenen Seinsform ganz konkret erfassen zu können. Wir glauben: Marx hat hier eine neue Form sowohl der allgemeinen Wissenschaftlichkeit wie der Ontologie geschaffen, die dazu bestimmt ist, in der Zukunft die, bei allem Reichtum an neu entdeckten Tatsachen, tief problematische Beschaffenheit der modernen Wissenschaftlichkeit zu überwinden. In den Hegelkritiken der Klassiker des Marxismus steht immer der Kampf gegen seinen Systemgedanken obenan. Mit großem Recht; denn gerade darin konzentrieren sich alle jene Tendenzen der Philosophie, die Marx am entschiedensten verwirft. So enthält das System als Ideal der philosophischen Synthese vor allem das Prinzip der Vollendung und der Abgeschlossenheit, Gedanken, die mit der ontologischen Geschichtlichkeit eines Seins von vornher ein unvereinbar sind und schon bei Hegel selbst unlösbare Antinomien hervorriefen. Eine solche gedanklich-statische Einheit entsteht aber notwendigerweise dadurch, daß die Kategorien in einem bestimmten hierarchischen Zusammenhang geordnet werden. Auch das Streben nach einer solchen hierarchischen Ordnung widerspricht der ontologischen Konzeption von Marx. Nicht als ob ihm der Gedanke der Über- und Unterordnung fremd geblieben wäre; wir haben bereits bei der Darstellung Hegels darauf hingewiesen, daß gerade Marx in der Behandlung der Wechselwirkung das übergreifende Moment einführt.

Jedoch eine Systemhierarchie ist[1072] nich nur eine ein für allemal bestehende, sie muß auch, um die Kategorien in einen endgültigen Zusammenhang einzufügen, diese — selbst um den Preis einer inhaltlichen Verarmung oder Vergewaltigung— homogen

1072 {Nota da tradução} Segundo o manuscrito (p. 299). Em Benseler lê-se: »Eine Systemhierarchie ist jedoch«.

de uma crítica aos economistas vulgares: na polêmica contra formas fenomênicas ontologicamente absurdamente apreendidas e interpretadas que substituem completamente as conexões reais. A constatação filosófica de Marx também tem aqui a função de uma crítica ontológica às falsas representações (*Vorstellungen*) de um despertar da consciência científica, tendo em vista a restauração intelectual da realidade autêntica, em si existente.

Esse tipo de exposição intelectual é típico da estrutura interna das obras do Marx maduro. É uma estrutura de caráter inteiramente novo: uma cientificidade que, no processo de generalização, jamais deseja abandonar esse nível, mas que, apesar disso, em toda constatação de fatos, em toda descrição intelectual de uma conexão concreta, divisa sempre a totalidade do ser social e considera, a partir dela, a realidade e o significado de cada fenômeno singular; uma consideração filosófico-ontológica da realidade em si existente que jamais paira acima dos fenômenos da obra com uma independentização das abstrações, muito ao contrário, apenas por isso alcançou, crítica e autocriticamente, o mais elevado patamar de ser da consciência para poder apreender, de todo concretamente, cada existente no precisamente a ele específico, precisamente em sua forma ontológica própria. Acreditamos: Marx criou aqui uma nova forma tanto da cientificidade em geral, quanto da ontologia, que por isso está determinada, no futuro, a ultrapassar, por toda a riqueza dos fatos descobertos, a profundamente problemática qualidade da cientificidade moderna. Na crítica a Hegel dos clássicos do marxismo está sempre acima de tudo a luta contra seu sistema de pensamento. Com todo direito; pois precisamente nele se concentram todas aquelas tendências da filosofia que Marx recusa mais resolutamente. Pois o sistema, enquanto ideal da síntese filosófica, contém sobretudo o princípio da completação e da conclusividade, noções que, desde o início, são incompatíveis com a historicidade ontológica do ser e, já no próprio Hegel, causavam antinomias insolúveis. Uma tal unidade estático-intelectual surge, todavia, de modo necessário, como resultado de as categorias serem ordenadas em uma determinada conexão hierárquica. Até mesmo o aspirar por uma tal ordenação hierárquica contradiz a concepção ontológica de Marx. Não como se para ele permanecesse estranha a ideia da sobreordenação ou da subordenação; já apontamos na exposição acerca de Hegel, sobre isso, que justamente Marx, ao tratar da interação, introduziu o momento predominante.

Todavia, uma hierarquia sistemática é não apenas existente de uma vez para sempre, ela também deve encaixar as categorias em uma conexão definitiva, torná-las homogêneas — mesmo ao preço de empobrecer ou violar seu conteúdo —,

machen, möglichst auf eine Dimension der Zusammenhänge reduzieren. Denker mit echt ontologischem Sinn für den Reichtum und für die Vielfältigkeit in der dynamischen Struktur der Wirklichkeit werden ihr Interesse gerade auf jene Relationsarten konzentrieren, die in keinem System adäquat unterzubringen sind. Eben darin hat aber diese Opposition gegen die Systematisierung einen gerade entgegengesetzten Charakter wie der ebenfalls antisystematische Empirismus. Wir erkannten in diesem früher zuweilen einen naiven Ontologismus, d. h. eine instinktive Achtung vor der Realität des unmittelbar Erscheinenden, für die Einzeldinge und leicht wahrnehmbare Oberflächenverhältnisse. Weil hier diese Beziehung zur Wirklichkeit eine, wenn auch echte, so doch bloß peripherische ist, kann der Empirist sich leicht, wenn er sich nur ein wenig über sein spontan vertrautes Gebiet hinauswagt, in die phantastischsten intellektuellen Abenteuer verwickeln.[1073] Die Systemkritik, die wir meinen und die wir bei Marx bewußt entwikkelt vorfinden, geht dagegen, mit den gesuchten Zusammenhängen selbst, von der Totalität des Seins aus und versucht diese in allen ihren verwickelten und vielfältigen Verhältnissen möglichst angenähert zu erfassen. Die Totalität ist aber hier keine formell-gedankliche, sondern die gedankliche Reproduktion des wirklich Seienden, die Kategorien sind keine Bausteine einer hierarchischen Systemarchitektur, sondern in Wahrheit »Daseinsformen, Existenzbestimmungen«, Aufbauelemente von relativ totalen, realen, bewegten Komplexen, deren dynamische Wechselbeziehungen immer umfassendere Komplexe im extensiven wie im intensiven Sinne ergeben. Gegenüber der adäquaten Erkenntnis solcher Komplexe verliert die Logik ihre philosophisch führende Rolle; sie wird als Mittel zum Erfassen der Gesetzlichkeit reiner und darum homogener Gedankengebilde eine spezielle Wissenschaft wie jede andere. Die Rolle der Philosophie ist aber damit nur im Hegelschen Doppelsinne aufgehoben: Als ontologische Kritik des Seins für alle Arten der Phänomene bleibt sie, freilich ohne Anspruch auf Beherrschung und Unterwerfung der Phänomene und ihrer Zusammenhänge, das leitende Prinzip dieser neuen Wissenschaftlichkeit. Es ist deshalb kein Zufall, keine bloß von der wissenschaftsgeschichtlichen Lage hervorgebrachte Eigentümlichkeit, daß der reife Marx seine ökonomischen Werke nicht als Ökonomie, sondern »Kritik der politischen Ökonomie« betitelt. Natürlich bezieht sich das unmittelbar auf die — auch in dieser Hinsicht sehr wichtige — Kritik der bürgerlich ökonomischen Anschauungen; es liegt darin aber zugleich die hier betonte ununterbrochene immanent ontologische Kritik eines jeden Faktums, einer jeden Relation, eines jeden gesetzlichen Zusammenhangs.

1073 {17} Vgl. Dialektik der Natur, S. 707; MEW 20, S. 337.

reduzi-las o mais possível a uma dimensão das conexões. Pensadores com autêntico sentido ontológico para a riqueza e para a variedade na estrutura dinâmica da realidade concentram seu interesse precisamente naqueles tipos de relação que não são acomodados adequadamente em nenhum sistema. Mesmo nisso tem essa oposição para com a sistematização um caráter precisamente oposto ao do empirismo, igualmente antissistemático. Anteriormente reconhecemos nele, por vezes, um ontologismo ingênuo, *i.e.*, um respeito instintivo para com a realidade do imediatamente aparente, para com a coisa singular e para as relações superficiais facilmente discerníveis. Porque, aqui, essa relação para com a realidade é, mesmo se autêntica, meramente periférica, o empirista pode, ao se aventurar apenas um pouco para além da sua esfera familiar, envolver-se nas aventuras intelectuais mais fantásticas.[1074] A crítica sistemática em que pensamos, e que encontramos conscientemente desenvolvida em Marx, parte, ao contrário, com as próprias conexões investigadas, da totalidade do ser e procura apreendê-las o mais aproximado possível em todas as suas intrincadas e variadas relações. A totalidade, contudo, não é aqui, absolutamente, intelectual-formal, mas a reprodução intelectual do realmente existente; as categorias não são tijolos de uma hierárquica arquitetura sistemática, mas, em verdade, »formas de ser, determinações da existência«, elementos estruturais de complexos em movimento relativamente totais, cujas inter-relações dinâmicas resultam em complexos sempre mais abrangentes em sentido tanto extensivo quanto intensivo. Em face do conhecimento adequado de tais complexos, perde a lógica seu papel filosófico dirigente; torna-se, como meio do apreender a legalidade de formações intelectuais puras e por isso homogêneas, uma ciência especial como qualquer outra. Contudo, com isso o papel da filosofia é superado apenas no sentido duplo de Hegel: a filosofia permanece como crítica ontológica para todas as espécies de fenômenos, mas sem a pretensão de dominação e de submissão dos fenômenos e suas conexões ao princípio dirigente dessa nova cientificidade. Por isso não é nenhum acaso, nenhuma mera peculiaridade produzida pela situação histórico-científica, que Marx maduro intitule sua obra econômica, não como economia, mas como »crítica da economia política«. Naturalmente, de imediato relaciona-se à — também nesse sentido muito importante — crítica das concepções da economia burguesa; mas nisto está ao mesmo tempo a, aqui interruptamente sublinhada, imanente crítica ontológica de todo fato, de toda relação, de toda conexão legal.

1074 {17} Engels: A dialética da natureza. Paz e Terra, São Paulo, 1979, p.229.

Freilich entspringt dieses Neue nicht plötzlich wie Pallas Athene aus dem Kopf des Zeus. Es ist notwendig das Produkt einer langen, wenn auch sicher nicht gleichmäßigen Entwicklung. Im negativen Sinne führt die — oft spontane — Kritik an der die Wirklichkeit hierarchisch vergewaltigenden philosophischen Prinzipien auf solche Versuche hin. Bewußt und klar ausgesprochen bei Marx selbst, wo diese Kritik am durchdachtesten und formell vollendetsten System, am Hegelschen, zur Ausarbeitung des neuen Denkstils geführt hat. Es gab aber Anläufe auch im positiven Sinn, wo die Erkenntnis der primären Existenz großer Seinskomplexe bewußt zu werden beginnt, wo, in Verbindung mit der Kritik des idealistischen Systemgedankens, die neue Art, derartige Komplexe adäquat zu erfassen, aufdämmert. Wir glauben, einzelne Schriften von Aristoteles, vor allem die »Nikomachische Ethik«, sind bereits Experimente in dieser Richtung, wobei die Kritik an Platon die hier erwähnte negative Rolle spielt. Hierher gehört in der Renaissance der erste große wissenschaftliche Versuch, das gesellschaftliche Sein allseitig als Sein zu erfassen und die diese Seinserkenntnis hemmenden System prinzipien auszumerzen, der Versuch Machiavellis[1075]; auch Vicos Streben, die Geschichtlichkeit der gesellschaftlichen Welt ontologisch zu erfassen, gehört hierher. Aber erst in der Ontologie von Marx erhalten diese Tendenzen eine philosophisch reife, völlig bewußte Form.

Diese Gesamtauffassung, obwohl aus der materialistischen Kritik und Überwindung der Hegelschen Methode organisch entsprungen, war den herrschenden Tendenzen der Zeit derart fremd, daß sie als Methode weder von den Gegnern noch von den Anhängern verstanden werden konnte. Nach 1848, seit dem Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie, vor allem seit dem Siegeszug des Neukantianismus und des Positivismus, verschwindet jedes Verständnis für ontologische Probleme. Die Neukantianer entfernten sogar das unerkennbare Ding an sich aus der Philosophie, und für den Positivismus fiel die subjektive Wahrnehmung der Welt mit ihrer Wirklichkeit zusammen. Kein Wunder, daß für eine so beeinflußte öffentliche Meinung bei den Wissenschaftlern die Marxsche Ökonomie als reine Einzelwissenschaft galt, die aber in der Durchführung der »exakten« Arbeitsteilung, der »wertfreien« Darstellungsweise, der bürgerlichen methodologisch unterlegen scheinen mußte. Nicht allzu lange Zeit nach Marx' Tod stand auch die überwiegende Mehrzahl der erklärten Marx-Anhänger philosophisch unter dem Einfluß solcher Strömungen. Soweit eine marxistische Orthodoxie bestand, bestand ihr Inhalt im wesentlichen aus zu radikalen Schlagworten erstarrten einzelnen, oft mißverstandenen Feststellungen und Folgerun-

1075 {18} Den Hinweis auf diese Seite der Theorie Machiavellis verdanke ich Agnes Heller.

Claro, esse novo não brota repentinamente, como Pala de Atenas da cabeça de Zeus. É necessariamente o produto de um longo, ainda que certamente não uniforme, desenvolvimento. Em sentido negativo as — com frequência, espontâneas — críticas dos princípios filosóficos que hierarquicamente violentam a realidade levam até tais tentativas. Consciente e claramente, enunciado pelo próprio Marx, em quem esta crítica ao sistema mais elaborado e formalmente mais perfeito, o hegeliano, conduziu à elaboração do novo estilo de pensamento. Há também impulsos no sentido positivo, nos quais o conhecimento da existência primária dos grandes complexos ontológicos começa a se tornar consciente, onde, em ligação com a crítica dos sistemas de pensar idealistas, alvorecia o novo tipo, adequada a apreender tais complexos. Acreditamos que os escritos isolados de Aristóteles, sobretudo a »Ética a Nicômaco«, já são experimentos nessa direção, em que a crítica a Platão joga o papel negativo aqui mencionado. Nisto, pertence ao Renascimento a grande primeira tentativa científica de apreender o ser social em geral enquanto ser, e de erradicar deste conhecimento ontológico os inibidores princípios de sistema, a tentativa de Maquiavel[1076]; aqui também pertence a aspiração de Vico de apreender ontologicamente a historicidade do mundo social. Mas apenas na ontologia de Marx essas tendências recebem uma forma plenamente consciente, filosoficamente madura.

Essa visão como um todo, embora organicamente brote da crítica materialista e da ultrapassagem do método hegeliano, era tão estranha às tendências dominantes à época, que não podia ser compreendida como método nem pelos oponentes nem pelos seguidores. Após 1848, desde o colapso da filosofia hegeliana, sobretudo, desde a marcha triunfal do neokantismo e do neopositivismo, dissipou-se todo entendimento para os problemas ontológicos. Os neokantianos removeram da filosofia até mesmo a incognoscível coisa em si e, para o positivismo, a subjetiva percepção do mundo coincide com sua realidade. Nenhuma maravilha que, para uma opinião pública tão influente entre os acadêmicos, a economia marxiana valesse por uma pura ciência singular, mas uma que, na implementação da »exata« divisão do trabalho e do modo de exposição »livre de valores«, teve de parecer inferior ao método burguês. Não muito depois da morte de Marx, a predominante maioria mesmo dos seguidores declarados de Marx estava filosoficamente sob a influência de tais correntes. Na medida em que sobreviveu uma ortodoxia marxista, sobreviveu seu conteúdo essencialmente como enrigecidos slogans radicais isolados, com frequência constatações e conclu-

1076 {18} A indicação desse aspecto da teoria de Maquiavel devo a Agnes Heller.

gen von Marx; so entwickelte sich z. B. mit Hilfe Kautskys die angebliche Gesetzmäßigkeit der absoluten Verelendung. Umsonst versuchte Engels, vor allem in brieflichen Kritiken und Ratschlägen, diese Starrheit aufzulockern und zur eigentlichen Dialektik zurückzuführen. Es ist sehr charakteristisch, daß diese Briefe zuerst von Bernstein mit der Absicht veröffentlicht wurden, die revisioni stischen Tendenzen unter den Marxisten zu stärken. Daß die von Engels geforderte dialektische Geschmeidigkeit, die Ablehnung der erstarrten Vulgari- sierung, so aufgefaßt werden konnte, zeigt, daß die beiden konkurrierenden Richtungen dem methodologischen Wesen der Lehre von Marx gleich verständnislos gegenüberstanden. Selbst die in vielen Einzelfragen wirklich marxistischen Theoretiker, wie Rosa Luxemburg oder Franz Mehring, hatten wenig Sinn für die wesentlichen philosophischen Tendenzen im Lebenswerk von Marx. Während Bernstein, M. Adler und viele andere in Kants Philosophie eine »Ergänzung« zum Marxismus zu finden wähnten, während u. a. Fr. Adler diese »Ergänzung« bei Mach suchte, leugnete der politisch radikale Mehring, daß der Marxismus überhaupt etwas mit Philosophie zu tun gehabt hätte.

Erst mit Lenin setzt eine wirkliche Marx-Renaissance ein. Insbesondere seine in den ersten Kriegsjahren entstandenen »Philosophischen Hefte« gehen wieder auf die eigentlichen zentralen Probleme des Marxschen Denkens ein: Das eingehende und sich fortlaufend vertiefende kritische Verständnis der Hegelschen Dialektik kulminiert in einer scharfen Ablehnung des bisherigen Marxismus: »Man kann das ›Kapital‹ von Marx und besonders das erste Kapitel nicht vollkommen begreifen, wenn man nicht die ganze Logik Hegels durchstudiert und begriffen hat. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert keiner von den Marxisten Marx begriffen !!«[1077] Lenin nimmt dabei den von ihm sonst theoretisch geschätzten Plechanow, den besten Kenner Hegels unter den damaligen Marxisten, nicht aus.[1078] Er setzt hier die Linie des späten Engels erfolgreich, ihn in vielen Fragen vertiefend und weiterführend fort. Es soll jedoch nicht unerwähnt bleiben, daß Engels, wie wir in einigen wichtigen Einzelfragen sehen werden, in seiner Kritik an Hegel weniger prinzipiell und tief war als Marx selbst, d. h. manches aus Hegel — natürlich bei einer materialistischen Umkehrung — allzu unverändert übernahm, was Marx selbst von tieferen ontologischen Erwägungen ausgehend verwarf oder entschieden modifizierte. Der Unterschied zwischen der völlig selbständigen Überwindung der Fundamente der gesamten Hegelschen Philosophie durch den jungen Marx und die seines philosophischen Idealismus unter dem Eindruck Feuerbachs durch

1077 {19} Aus dem Philosophischen Nachlaß, S. 99.
1078 {20} Ebd., S. 213 f.

sões mal compreendidas; assim se desenvolveu, p. ex., com a ajuda de Kautsky, a alegada legalidade da pauperização absoluta. Em vão tenta Engels, sobretudo em correspondências críticas e admoestações, relaxar essa rigidez e conduzir de volta à autêntica dialética. É muito característico que tais correspondências tenham sido primeiro publicadas por Bernstein com a intenção de fortalecer as tendências revisionistas entre os marxistas. Que a elasticidade dialética demandada por Engels, a recusa da vulgarização enrijecedora, pudesse ser assim apreendida, mostra que as duas direções concorrentes se confrontavam igualmente não compreendendo a essência da teoria de Marx. Mesmo teóricos realmente marxistas em muitas questões singulares, como Rosa Luxemburgo ou Franz Mehring, tinham pouco senso para com as tendências filosóficas essenciais na obra de toda uma vida de Marx. Enquanto Bernstein, M. Adler e muitos outros imaginavam encontrar na filosofia de Kant uma »complementação« ao marxismo, enquanto Fr. Adler e outros buscavam essa »complementação« em Mach, o politicamente radical Mehring negava que o marxismo em geral tivesse algo a ver com a filosofia.

Apenas com Lenin se inicia um real renascimento de Marx. Em particular seus »Cadernos filosóficos«, escritos nos primeiros anos da guerra, partiram novamente dos autênticos problemas centrais do pensamento marxiano: a crítica detalhada e continuamente aprofundada da dialética hegeliana culmina com uma nítida recusa do marxismo até então: »não se pode compreender plenamente ›O capital‹ de Marx, e particularmente o seu primeiro capítulo, sem ter estudado e compreendido toda a Lógica de Hegel. Consequentemente, meio século depois de Marx, nenhum marxista o compreendeu!«[1079] E Lenin não exclui o teórico por ele mais estimado, Plekhanov, o melhor conhecedor de Hegel entre os marxistas de então.[1080] Ele aqui continua, com sucesso, a linha do último Engels, em muitas questões aprofundando-o e indo avante. Contudo, não se deve deixar de mencionar que Engels, em algumas importantes questões isoladas, como veremos, em sua crítica a Hegel foi menos aos princípios e menos profundo do que o próprio Marx, *i.e.*, adotou muitas vezes de Hegel, — naturalmente, por uma inversão materialista — por demais sem alterações, o que o próprio Marx, através de considerações ontológicas profundas, mais tarde rejeitou ou modificou resolutamente. A diferença, entre a ultrapassagem completamente independente dos fundamentos da filosofia hegeliana como um todo no jovem Marx, e do seu idealismo filosófico sob a impressão causada por Feuerbach através de

1079 {19} Lenin: Cadernos sobre a dialética de Hegel. Editora UFRJ, 2011, p.157, com modificação.
1080 {20} Lenin: Cadernos sobre a dialética de Hegel. Editora UFRJ, 2011, p.157.

Engels zeigt auch in späteren Darlegungen bestimmte Konsequenzen. Lenin läßt sich natürlich nicht einfach als Fortführer der Engelsschen Linie charakterisieren, aber es gibt doch einige Fragen, in denen ein solcher Zusammenhang besteht. Doch sei sogleich bemerkt, daß es sich zuweilen schwer entscheiden läßt, wieweit es sich um bloß terminologische Fragen handelt und wieweit hinter diesen auch sachliche Probleme stecken. So sagt Lenin über das Verhältnis des »Kapitals« zu einer allgemein dialektischen Philosophie: »Wenn Marx auch keine *Logik* ... hinterlassen hat, so hat er doch die *Logik* des »Kapital« hinterlassen... Im »Kapital« werden auf eine Disziplin Logik, Dialektik und Erkenntnistheorie des Materialismus (man braucht nicht drei Worte: das ist ein und dasselbe) angewendet, der alles, was bei Hegel wertvoll ist, sich angeeignet und dieses Wertvolle weiterentwickelt hat.«[1081]

Es ist, nicht nur hier, ein großes Verdienst Lenins, daß er als einziger Marxist seiner Zeit die moderne philosophische Suprematie der auf sich gestellten (notwendig idealistischen) Logik und Erkenntnistheorie entschieden verwirft und gegen sie — wie hier — auf die ursprünglich Hegelsche Konzeption der Einheit von Logik, Erkenntnistheorie und Dialektik, freilich materialistisch gewendet, zurückgreift. Dazu ist noch zu bemerken, daß, besonders im »Empiriokritizismus«, in allen konkreten Fällen seine Erkenntnistheorie, als die der Widerspiegelung einer vom Bewußtsein unabhängig existierenden materiellen Wirklichkeit, praktisch immer einer materialistischen Ontologie untergeordnet ist. Auch hier ist es möglich, die in diese Einheit aufgenommene Dialektik in ihrer Objektivität ontologisch zu interpretieren. Sicher aber ist, wie wir alsbald bei der Analyse der einzigen Marxschen Abhandlung allgemein methodologisch-philosophischen Charakters sehen werden, daß Marx die hier statuierte Einheit nicht anerkennt, daß er nicht nur Ontologie und Erkenntnistheorie scharf voneinander trennt, sondern gerade im Nichtvollziehen dieser Trennung eine der Quellen von Hegels idealistischen Illusionen erblickt. Mögen nun bei einer eingehenden Behandlung des philosophischen Lebenswerks von Lenin solche oder ähnliche Detaileinwände in bezug auf seine Überwindung der Hegelschen Dialektik und ihren Gebrauch für die Weiterentwicklung des Marxismus auftauchen — eine kritische Gesamtdarstellung Lenins als Philosophen halte ich für eine der wichtigsten, aktuellsten und notwendigsten Untersuchungen, da seine Anschauungen von allen Seiten entstellt werden —, auf alle Fälle ist Lenins Werk seit Engels' Tod der einzige großangelegte Versuch, den Marxismus in seiner Totalität wiederherzustellen, auf die Probleme der Gegenwart anzuwenden und dadurch weiterzuführen. Die Ungunst der

1081 {21} Ebd., S. 249.

Engels, mostra, mesmo em exposições posteriores, determinadas consequências. Lenin, naturalmente, não se permite ser caracterizado simplesmente como continuador da linha engelsiana, mas há algumas questões nas quais essa conexão existe. Deve-se imediatamente notar, contudo, que ocasionalmente é difícil decidir se se trata de uma mera questão terminológica ou se por trás delas estão problemas de fato. Assim, diz Lenin sobre a relação de »O Capital« com uma filosofia dialética geral: »Se Marx não nos deixou a *Lógica* (...), deixou-nos a *lógica* de ›O capital‹ (...). Em ›O capital‹ são aplicados a uma disciplina a lógica, a dialética e a teoria do conhecimento (não são necessárias três palavras: é a mesma coisa) de um materialismo que recolheu tudo o que há de precioso em Hegel e que fez esse valioso avançar.«[1082]

É, não apenas aqui, um mérito de Lenin ter sido o único marxista de seu tempo a rejeitar decididamente a moderna supremacia filosófica da lógica e da gnosiologia postas sobre si mesmas (necessariamente idealistas) e contra ela — como aqui — retornar à concepção hegeliana original da unidade de lógica, teoria do conhecimento e dialética, ainda que tornada materialista. É ainda para ser notado que, particularmente em »Empiriocriticismo«, em todos os casos concretos sua gnosiologia, como reflexo de uma realidade material existente independentemente da consciência, na prática sempre está subordinada a uma ontologia materialista. Também aqui é possível interpretar ontologicamente, em sua objetividade, a dialética abarcada nessa unidade. Todavia é certo, como veremos imediatamente pela análise do único tratado marxiano de caráter filosófico-metodológico geral, que Marx não admite a unidade aqui instituída, que ele não apenas separa nitidamente ontologia e gnosiologia uma da outra, como precisamente enxerga na não-execução dessa separação uma das fontes das ilusões idealistas de Hegel. Contudo, se, pelo tratamento detalhado da obra filosófica da vida de Lenin, desejássemos levantar tais ou similares objeções de detalhe em relação a sua ultrapassagem da dialética hegeliana e seu emprego para o desenvolvimento posterior do marxismo — uma exposição crítica da filosofia de Lenin como um todo, para mim, contém uma das mais importantes, atuais e necessárias investigações de suas concepções deformadas por todos os aspectos —, em todo o caso a obra de Lenin, desde a morte de Engels, é a única tentativa em larga escala de restaurar o marxismo em sua totalidade, de aplicá-lo aos problemas do presente e, com isso, levá-lo adiante. O desfavorável das

1082 {21} Lenin: Cadernos sobre a dialética de Hegel. Editora UFRJ, 2011, p.201.

historischen Umstände hat eine in die Breite und Tiefe ausstrahlende theoretische und methodologische Wirkung Lenins verhindert.

Zwar hat die große revolutionäre Krise, die dem Ersten Weltkrieg und der Entstehung der Sowjetrepublik entsprang, in verschiedenen Ländern ein neues, frisches, nicht von den verbürgerlichten Traditionen der Sozialdemokratie entstelltes Studium des Marxismus angeregt.[1083] Die Verdrängung von Marx und Lenin durch Stalins Politik ist ebenfalls ein allmählicher Prozeß, dessen kritisch historische Darstellung heute noch fehlt. Ohne Frage tritt Stalin anfangs — vor allem gegen Trotzki — als Verteidiger der Leninschen Lehre auf, und manche Publikationen dieser Zeit, bis zum Anfang der dreißiger Jahre, enthalten eine Tendenz, die Leninsche Erneuerung des Marxismus gegen die Ideologie der II Internationale durchzusetzen. So richtig die Betonung des Neuen an Lenin war, hatte sie doch in der Stalin-Zeit immer mehr zur Folge, daß das Studium von Marx durch das Lenins langsam in den Hintergrund gedrängt wurde. Und diese Entwicklung schlug, besonders seit der Veröffentlichung der »Parteigeschichte« (mit dem Kapitel über Philosophie) in eine Verdrängung von Lenin durch Stalin um. Seitdem reduzierte sich die offizielle Philosophie auf Kommentierung der Publikationen Stalins. Marx und Lenin werden nur in der Form unterstützender Zitate angeführt. Hier ist nicht der Ort, die dadurch verursachten Verheerungen in der Theorie detailliert darzustellen. Auch das wäre eine höchst wichtige aktuelle Aufgabe, die vielfach auch praktisch von großer Bedeutung wäre. (Man denke nur daran, daß die offizielle Theorie der Planung die entscheidenden Momente der Marxschen Theorie der gesellschaftlichen Reproduktion völlig ignoriert.) Es entstand in marxistischer Terminologie ein völliger und völlig willkürlicher Subjektivismus, der freilich dazu geeignet war (und in den Augen mancher auch heute ist), beliebige Beschlüsse als notwendige Folgerungen des Marxismus-Leninismus sophistisch zu rechtfertigen. Hier kann diese Lage nur festgestellt werden. Soll der Marxismus heute wieder eine lebendige Kraft der philosophischen Entwicklung werden, so muß in allen Fragen auf Marx selbst zurückgegriffen werden, wobei freilich vieles aus dem Lebenswerk von Engels und Lenin diese Bestrebungen wirksam unterstützen kann, während man bei solchen Betrachtun-

1083 {22} Von Gramsci bis Caudwell gibt es eine ganze Reihe solcher Anläufe; auch mein Buch »Geschichte und Klassenbewußtsein« ist aus solchen Bestrebungen entstanden. Jedoch der Stalinsche gleichma cherisch-schematisierende Druck hat solche Tendenzen in der Kommunistischen Internationale — und nur in ihr konnten sie beheimatet sein — bald zum Schweigen gebracht. Reife und Richtigkeit solcher Versuche ist außerordentlich verschieden und müßte ohne tendenziöse Über- und Unter schätzung unbefangen untersucht werden. Solche Forschungen gibt es aber bis jetzt nur in Italien über Gramsci.

circunstâncias históricas impediu que irradiasse a amplidão e a profundidade do efeito teórico e metodológico de Lenin.

De fato, a grande crise revolucionária que brotou da Primeira Guerra Mundial e do nascimento da República Soviética estimulou, em diferentes países, um novo, recente, não deformado pelas tradições aburguesantes da socialdemocracia, estudo do marxismo.[1084] A substituição de Marx e Lenin pela política de Stalin é igualmente um processo análogo, do qual falta até hoje uma exposição histórica crítica. Sem dúvida no início — sobretudo contra Trotsky — Stalin age como seguidor da teoria de Lenin, e muitas publicações dessa época, até o início dos anos 1930, contêm uma tendência a afirmar a renovação leninista do marxismo contra a ideologia da II Internacional. Tão correta era a ênfase no novo em Lenin que ela teve por consequência, na época de Stalin cada vez mais, que o estudo de Marx foi lentamente colocado em segundo plano pelo de Lenin. Essa evolução se altera bruscamente, particularmente desde a publicação da »História do Partido« (com o capítulo sobre filosofia,) em uma substituição de Lenin por Stalin. Desde então reduziu-se a filosofia oficial a comentários das publicações de Stalin. Marx e Lenin são convocados apenas na forma de citações de apoio. Não é aqui o local para expor a devastação que isso causou na teoria. Essa também seria uma tarefa atual da maior importância, que seria de grande significado múltiplo, também prático. (Pense-se, apenas, que a teoria oficial da planificação ignora completamente os momentos decisivos da teoria marxiana da reprodução social.) Tomou forma na terminologia marxista um subjetivismo completo e inteiramente arbitrário que, contudo, era adequado (e aos olhos de muitos ainda hoje é) a sofisticamente justificar qualquer decisão como consequência necessária do marxismo-leninismo. Aqui podemos apenas constatar essa situação. Deva o marxismo hoje novamente se tornar uma força viva no desenvolvimento da filosofia, tem de em todas as questões retornar ao Marx enquanto tal, no que, claro, esse esforço pode efetivamente em muito se apoiar na obra de vida de Engels e Lenin, enquanto, no curso de tais considera-

1084 {22} De Gramsci a Caudwell há toda uma série de tais abordagens; também meu livro »História e Consciência de Classe« surge de tais tentativas. Contudo, a pressão stalinista esquematizadora-niveladora bem cedo levou ao silêncio tais tendência na Internacional Comunista – e apenas nela poderiam residir. A maturidade e diversidade de tais tentativas são extraordinariamente diferenciadas e devem ser imparcialmente investigadas sem sobrestimação ou subestimação tendenciosas. Contudo, há tais pesquisas, até agora, apenas na Itália, sobre Gramsci.

gen, wie sie hier in Angriff genommen werden, sowohl die Periode der II. Internationale wie die Stalins getrost unerwähnt lassen kann, sosehr ihre schärfste Kritik— vom Standpunkt der Wiederherstellung des Ansehens der Marxschen Lehre — eine wichtige Aufgabe wäre.

2.

Kritik der politischen Ökonomie

Der reife Marx hat über allgemeine Fragen der Philosophie und der Wissenschaft verhältnismäßig wenig geschrieben. Sein gelegentlich auftauchender Plan, den rationalen Kern der Hegelschen Dialektik kurz darzustellen, ist nie verwirklicht worden. Die einzige fragmentarische Schrift, die wir über diese Thematik von ihm besitzen, ist die Einleitung, die er Ende der fünfziger Jahre bei dem Versuch niedergeschrieben hat, sein ökonomisches Werk zu fixieren. Kautsky hat dieses Fragment in seiner Ausgabe des aus diesem Material entstandenen Buches »Zur Kritik der politischen Ökonomie« 1907 herausgegeben. Seitdem ist mehr als ein halbes Jahrhundert vergangen. Man kann aber nicht sagen, daß diese Schrift die Auffassung über Wesen und Methode der Marxschen Lehre je wirklich beeinflußt hätte. Dabei sind in dieser Skizze die wesentlichsten Probleme der Ontologie des gesellschaftlichen Seins und die daraus folgenden Methoden der ökonomischen Erkenntnis — als Zentralgebiet dieses Seinsniveaus der Materie — zusammengefaßt. Die Vernachlässigung dieser Schrift hat eine von uns bereits erwähnte, zumeist nicht bewußt gebliebene Grundlage: die Vernachlässigung der Kritik der politischen Ökonomie und ihr Ersetzen durch eine einfache Ökonomie als Wissenschaft in bürgerlichem Sinn.

Methodologisch muß gleich anfangs hervorgehoben werden, daß Marx überall zwei Komplexe scharf trennt: das gesellschaftliche Sein, das unabhängig davon existiert, ob es mehr oder weniger richtig erkannt wird, und die Methode seiner möglichst adäquaten gedanklichen Erfassung. Die Priorität des Ontologischen vor der bloßen Erkenntnis bezieht sich also nicht nur auf das Sein überhaupt, sondern die gesamte objektive Gegenständlichkeit ist in ihrer konkreten Struktur und Dynamik, in ihrem Geradesosein ontologisch von höchster Wichtigkeit. Das ist die philosophische Position von Marx schon seit den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«. In diesen Studien betrachtet er die Wechselbeziehungen von Gegenständlichkeiten aufeinander als die Urform jedes ontologischen Verhältnisses zwischen Seienden: »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

ções, como são aqui enfrentadas, tanto o período da II Internacional quanto o de Stalin podem com segurança ser deixados sem mencionar, ainda que a mais aguda crítica deles — do pondo de vista da restauração da autoridade da teoria marxiana — seria uma tarefa importante.

2.

Crítica da economia política

O Marx maduro escreveu relativamente pouco sobre questões gerais da filosofia e da ciência. Seu projeto, que ocasionalmente emerge, de expor brevemente o âmago racional da dialética hegeliana nunca se realizou. O único escrito fragmentário sobre essa temática que dele possuímos é a introdução, do final dos anos 50, na tentativa de fixar por escrito sua obra econômica. Kautsky publicou em 1907 esse fragmento na edição do livro originado desse material, »Para a crítica da economia política«. Desde então passou mais de meio século. Não se pode dizer, todavia, que esse escrito tenha realmente influenciado a visão acerca da essência e do método na teoria marxiana. Apesar disso, estão sumariados nesse esboço os problemas essenciais da ontologia do ser social e os métodos deles resultantes para o conhecimento econômico — como esfera central desse nível de ser da matéria. A negligência para com esse escrito tem uma base já mencionada por nós e que, na maior parte das vezes, permanece não consciente: a negligência da crítica da economia política e sua substituição por uma simples economia como ciência no sentido burguês.

Metodologicamente, tem de ser desde o início imediatamente indicado que Marx acima de tudo separa claramente dois complexos: o ser social, que existe independentemente de ser mais ou menos corretamente reconhecido e o método da sua compreensão intelectual a mais adequada possível. A prioridade do ontológico ante o mero conhecimento não se refere, portanto, apenas ao ser em geral, mas a objetividade objetiva (*objektive Gegenständlichkeit*) no seu todo é, em sua estrutura e dinâmica concretas, em seu ser-precisamente-assim, ontologicamente da mais elevada importância. Essa é a posição filosófica de Marx já desde os »Manuscritos Econômico-filosóficos«. Nesses estudos ele considera as inter-relações de objetividades entre si como a forma originária de toda relação ontológica entre existentes: »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

nicht gegenständlich, sein Sein ist kein Gegenständliches. Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Unwesen*«[1085] Marx weist schon hier alle Vorstellungen ab, als ob bestimmte »letzte« Elemente des Seins ontologisch eine Vorzugsstellung vor den komplizierteren, zusammengesetzteren hätten, als ob bei diesen die synthetischen Funktionen des erkennenden Subjekts eine gewisse Rolle in dem Was und Wie ihrer Gegenständlichkeit spielten. Die Kantsche Philosophie hat im 19. Jahrhundert in typischster Form die Theorie von der synthetischen Entstehung der jeweiligen konkreten Gegenständlichkeit im Gegensatz zur Bewußtseinsjenseitigkeit und darum Unerkennbarkeit des abstrakten Dinges an sich vertreten, wo bei ersterer das erkennende Subjekt die jeweilige konkrete Synthese vollzieht, freilich in einer ihm gesetzmäßig vorgeschriebenen Weise. Da die Abwendung von der Marxschen Ontologie zuerst und lange Zeit hindurch vorwiegend Kantschem Einfluss vollzogen wurde, ist es vielleicht nicht ohne Nutzen, auf diesen ausschließen den Gegensatz kurz hinzuweisen, da er, trotz vielfachen Änderungen in den bürgerlichen Weltanschauungen, seine Aktualität noch immer nicht ganz verloren hat.

Ist die Gegenständlichkeit eine primär-ontologische Eigenheit jedes Seienden, so liegt darin konsequenterweise die Feststellung, daß das originär Seiende immer eine dynamische Totalität ist, eine Einheit von Komplexität und Prozeßhaftigkeit. Da Marx das gesellschaftliche Sein untersucht, ist für ihn diese ontologische Zentralstellung der Kategorie der Totalität viel unmittelbarer gegeben, als bei philosophischer Untersuchung der Natur. Auf diese kann, wenn auch in noch so stringenter Weise, vielfach doch nur geschlossen werden, während die Totalität in der Gesellschaft immer bereits unmittelbar gegeben ist. (Dem widerspricht nicht, daß Marx die Weltwirtschaft und mit ihr die Weltgeschichte als Resultat des historischen Prozesses betrachtet.) Daß jede Gesellschaft eine Totalität bildet, hat bereits der junge Marx klar erkannt und ausgesprochen.[1086] Damit ist aber bloß das allerallgemeinste Prinzip bezeichnet, keineswegs das Wesen und die Beschaffenheit einer solchen Totalität, noch weniger die Art, wie sie unmittelbar gegeben ist und wie ihre adäquate Erkenntnis möglich wird. In der von uns behandelten Schrift gibt Marx eine klare Antwort auf diese Fragen. Er geht davon aus, daß das »Reale und Konkrete« jeweils die Bevölkerung als »die Grundlage und das Subjekt des ganzen gesellschaftlichen Produktionsakts ist«. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß mit dieser richtigen Feststellung für die wirkliche, konkrete Erkenntnis noch sehr wenig geleistet ist. Ob wir die unmittelbar gegebene I

1085 {1} MEGA I/3, S. 161; MEW Ergänzungsband 1, S. 578.
1086 {2} Ebd., 6., S. 80; vgl. MEW 4, S. 130.

objetivamente, o seu ser não é nenhum ser objetivo. Um ser não objetivo é um *não ser*.«[1087] Marx rejeita já aqui todas as representações (*Vorstellungen*), de que determinados elementos »últimos« do ser ontologicamente tivessem posição privilegiada ante os mais complicados, compostos, de que as funções sintéticas do sujeito cognoscente jogassem um certo papel no quê e no como da objetividade. A filosofia kantiana tinha, no século 19, na forma mais típica, a teoria da criação sintética da respectiva objetividade concreta, em oposição à transmundanidade da consciência e, por isso, defende a incognoscibilidade da abstrata coisa em si em que, pela primeira, o sujeito cognoscente executa cada síntese concreta, ainda que em um modo legalmente prescrito. Já que o abandono da ontologia marxiana por primeiro e por longo tempo foi executada sob a influência kantiana, não é talvez sem utilidade brevemente apontar a este excluir de oposição[1088] já que ele, apesar das múltiplas alterações nas concepções de mundo burguesas, não perdeu de todo sua atualidade.

A objetividade é uma propriedade ontológico-primária de todo existente, nisso se apoia, como consequência, a constatação de que o existente originário é sempre uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade. Dado que Marx investiga o ser social, é para ele muito mais imediatamente dada esta ontológica colocação central da categoria da totalidade do que em investigações filosóficas da natureza. A partir desta muitas vezes pode apenas vir deduzida, ainda que não de modo tão estrito, enquanto a totalidade na sociedade é sempre já dada imediatamente.[1089] (Isso não contradiz que Marx considere a economia mundial, e com ela a história mundial, como resultado do processo histórico.) Que toda sociedade constitui uma totalidade, o jovem Marx já reconheceu e disse claramente.[1090] Com isto, todavia, é descrito apenas o princípio o mais geral, de maneira alguma, todavia, a essência e a qualidade de uma tal totalidade, menos ainda o tipo de como é imediatamente dada e de como é possível seu conhecimento adequado. No escrito de que estamos tratando, Marx dá uma clara resposta a essas questões. Parte de que o »real e concreto« é a cada vez a população enquanto »a base e o sujeito da espécie de produção social como um todo.« Considerando mais de perto, mostra-se, contudo, que, com essa correta constatação alcançou-se muito pouco para o conhecimento real, concreto. Se tomamos a imediatamente dada

1087 {1} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.376.
1088 {Nota da tradução} »diesen ausschließen den Gegensatz« recebeu diferentes traduções. Scarponi (p.284) preferiu »questa contrapposizione in cui l'un termine esclude l'otro«. Schneider seguiu Coutinho (p.303 e p.36, respectivamente): »essa contraposição radical«. Ballestero (p. 88) optou por »confrontación excluyente«.
1089 {Nota da tradução}. Frase de difícil tradução. Scarponi (p.284): »A questa si può arrivare per molte vie, ma solo con un ragionamento, per quanto stringente, mentre nel campo sociale la totalità è sempre già data immediatamente.« Coutinho (p.36): »Pode-se chegar à totalidade da natureza por muitos caminhos, mas apenas por meio de um raciocínio, ainda que rigoroso; no campo social, ao contrário a totalidade é sempre dada já de modo imediato.« Schneider (p.304) decidiu por: »A totalidade na natureza pode ser apenas inferida de muitas maneiras, por mais rigoroso que seja o raciocínio; no campo social, ao contrário, a totalidade sempre está dada de modo imediato.« Ballestero (p.89): »Em ésta tambien puede deducirse de manera evidente, mientras que la totalidade está siempre inmediatamente dada em la sociedade.« É evidente o esforço de todos para interpretarem e conferirem um sentido a esta frase do manuscrito que, tomada literalmente, é no mínimo confusa.
1090 {2} Marx: A miséria da filosofia. Global, São Paulo, 1985, p.105-6.

Totalität selbst nehmen oder ihre Teilkomplexe, immer stößt eine derart auf die unmittelbar gegebene Wirklichkeit unmittelbar gerichtete Erkenntnis auf bloße Vorstellungen. Diese müssen deshalb mit Hilfe von isolierenden Abstraktionen genauer bestimmt werden. Die Ökonomie als Wissenschaft schlug anfangs tatsächlich diesen Weg ein; sie ging auf dem Weg des Abstrahierens immer weiter, bis die wirkliche ökonomische Wissenschaft entstand, die von den langsam gewonnenen abstrakten Elementen ausging, um »nun die Reise wieder rückwärts anzutreten«, bis man wieder bei der Bevölkerung anlangte, »diesmal aber nicht als bei einer chaotischen Vorstellung eines Ganzen, sondern als einer reichen Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen.«[1091]

So schreibt das Wesen der ökonomischen Totalität selbst die Wege zu ihrer Erkenntnis vor. Dieser richtige Weg kann aber, wenn die reale Abhängigkeit vom Sein nicht ständig gegenwärtig bleibt, zu idealistischen Illusionen führen; ja der Erkenntnisprozeß selbst — isoliert und als selbständig betrachtet — enthält in sich die Tendenz zur Selbstverfälschung. Marx sagt über die auf dem doppelten Weg erlangte Synthese: »Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und Vorstellung ist.« Daraus ist methodologisch der Hegelsche Idealismus abzuleiten. Auf dem ersten Weg entstehen aus der »vollen Vorstellung« »abstrakte Bestimmungen«, auf dem zweiten »führen die abstrakten Bestimmungen zur Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens. Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden, und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren. Keineswegs aber der Entstehungsprozeß des Konkreten selbst«.[1092] Der Bruch mit der idealistischen Vorstellungsweise ist ein doppelter. Erstens muß eingesehen werden, daß der erkenntnismäßig notwendige Weg von den durch Abstraktion gewonnenen »Elementen« zur Erkenntnis der konkreten Totalität bloß ein Weg der Erkenntnis ist und nicht der der Wirklichkeit selbst. Dieser besteht aus konkreten und realen Wechselwirkungen solcher »Elemente« innerhalb eines aktiv oder passiv wirksamen Rahmens der abgestuften Totalität. Daraus folgt, daß eine Änderung in der Totalität (auch in den sie bildenden partiellen

1091 {3} Grundrisse, S. 21.
1092 {4} Ebd., S. 21 f.

totalidade enquanto tal ou seus complexos parciais, o conhecimento imediatamente dirigido a uma realidade de tal modo dada imediatamente, impulsiona sempre a meras representações (*Vorstellungen*). Estas devem, por isso, com a ajuda das abstrações isoladoras, ser mais precisamente determinadas. A economia, enquanto ciência, no início de fato tomou esse percurso; foi cada vez mais avante no percurso do abstrair, até nascer a real ciência econômica, que parte dos elementos abstratos lentamente conquistados e »agora inicia novamente a viagem de retorno« até alcançar-se novamente a população, »desta vez não como uma representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações.«[1093]

Portanto, é a essência da própria totalidade econômica que prescreve o percurso para o seu conhecimento. Esse percurso correto, contudo, se não se mantém constantemente presente a real dependência para com o ser, pode conduzir a ilusões idealistas; pois o próprio processo de conhecimento — isolado e considerado como independente — contém em si a tendência a autofalsificação. Marx diz sobre a síntese obtida por essa dupla via: »O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, portanto, também o ponto de partida da intuição e da representação.«[1094] Disto é metodologicamente derivado o idealismo hegeliano. Pela primeira via surge a »representação plena« das »determinações abstratas«, da segunda »as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso, Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo; enquanto o método de ascender do abstrato ao concreto é somente o modo do pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como concreto mental. Mas de forma alguma é o processo de gênese do próprio concreto.«[1095] A ruptura com o modo de representação (*Vorstellungsweise*) idealista é dupla. Primeiro, tem de ser apreciado que o necessário percurso gnosiológico, dos »elementos« obtidos através da abstração até a totalidade concreta, é apenas um percurso do conhecimento e não da própria realidade. Esta existe das interações reais de tais »elementos« operantes ativa ou passivamente, no interior de uma moldura da totalidade estratificada. Disto segue-se que uma alteração na totalidade (mesmo das

1093 {3} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.54, com modificação.
1094 {Nota da tradução} Schneider (p.305) insere neste ponto uma quebra de parágrafo que não é encontrada no manuscrito (p.308), em Scarponi (p.285), em Benseler ou em Coutinho (p.38). Ballestero (p.90) confunde o comentário de Lukács com as palavras de Marx, nesta passagem.
1095 {4} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.54-5. {Nota da tradução} Schneider (p.305) inseriu aqui uma nova quebra de parágrafo que não é localizada nem no manuscrito (p.309), nem em Scarponi (p.286), nem em Benseler, nem em Coutinho (p.38), mas pode ser localizada em Ballestero (p.90).

Totalitäten) nur auf dem Wege einer Aufdeckung der realen Genesis möglich ist. Die Ableitung aus kategoriellen Gedankenfolgerungen kann leicht, wie Hegels Beispiel zeigt, zu haltlosen spekulativen Konzeptionen führen.

Das bedeutet natürlich nicht, daß die rationalen Wesenszusammenhänge zwischen den abstraktiv gewonnenen »Elementen«, auch wenn es sich um ihre prozeßartigen Zusammenhänge handelt, für die Erkenntnis der Wirklichkeit gleichgültig wären. Im Gegenteil. Man darf bloß nie vergessen, daß diese Elemente in ihren abstraktiv gewonnenen, verallgemeinerten Formen Produkte des Denkens, der Erkenntnis sind. Ontologisch angesehen sind sie ebenfalls prozessierende Seinskomplexe, nur von einfacherer und darum begrifflich leichter erfaßbarer Beschaffenheit als die totalen Komplexe selbst, deren »Elemente« sie bilden. Es ist also von höchster Wichtigkeit, teils durch empirische Beobachtungen, teils durch abstraktive Gedankenexperimente, möglichst genau die Art ihres gesetzmäßigen Funktionierens aufzudecken, d. h. klar zu sehen, wie sie an sich sind, wie ihre inneren Kräfte rein zur Wirksamkeit gelangen, welche Wechselbeziehungen zwischen ihnen und anderen »Elementen« entstehen, wenn äußere Störungen ausgeschaltet sind. Es ist also klar, daß die von Marx als »rückwärts angetretene Reise« bezeichnete Methode der politischen Ökonomie eine permanente Zusammenarbeit historischer (genetischer) und abstrakt-systematisierender, Gesetze und Tendenzen erhellender Arbeitsweisen voraussetzt. Die organische und darum fruchtbare Wechselbeziehung dieser beiden Erkenntniswege ist aber nur auf Grundlage einer permanenten ontologischen Kritik aller Schritte möglich, da ja beide Methoden dieselben Wirklichkeitskomplexe von verschiedenen Aspekten aus zu begreifen trachten. Die rein gedankliche Bearbeitung kann deshalb das seinsmäßig Zusammengehörige leicht auseinanderreißen, seinen Teilen eine falsche Selbständigkeit, einerlei ob empirisch-historizistisch oder abstrahierend-theoretisch, zuschreiben. Nur eine ununterbrochen wache ontologische Kritik des als Tatsache oder Zusammenhang, als Prozeß oder Gesetzlichkeit Erkannten kann die wahre Einsicht der Phänomene gedanklich wiederherstellen. Die bürgerliche Ökonomie leidet ununterbrochen an der sich hier ergebenden Dualität von in Getrenntheit erstarrten Gesichtspunkten. Auf dem einen Pol entsteht eine rein empiristische Wirtschaftsgeschichte, in welcher der wahrhaft historische Zusammenhang des Gesamtprozesses verschwindet; auf dem anderen Pol — von der Grenznutzentheorie bis zu den heutigen manipulativen Einzeluntersuchungen — eine Wissenschaft, die auf scheintheoretische Weise die echten, entscheidenden Zusammenhänge auch dann verschwinden lassen kann, wenn Zufälligerweise im Einzelfalle reale Verhältnisse oder deren Spuren vorhanden sind.

totalidades parciais que a constituem) apenas é possível na via do desvelamento da gênese real. A dedução a partir de conclusões intelectuais categoriais pode facilmente, como mostra o exemplo de Hegel, conduzir a concepções especulativas infundadas.

Isto não significa, naturalmente, que as conexões racionais essenciais entre os »elementos« obtidos abstratamente, mesmo se se trata de suas conexões processuais, sejam indiferentes para o conhecimento da realidade. Ao contrário. Jamais se pode meramente esquecer que esses elementos em suas formas abstratamente obtidas, generalizadas, são produtos do pensamento, do conhecimento. Vistos ontologicamente, são eles igualmente complexos de ser processuais, de qualidade mais simples e, por isso, os »elementos« que os constituem são conceitualmente mais facilmente apreensíveis que os complexos totais enquanto tais. É, portanto, da mais elevada importância desvelar o mais precisamente possível o tipo de seu funcionamento legal, em parte por observações empíricas, em parte por experimentos intelectuais abstrativos, *i.e.*, enxergar claramente como são em si, como suas forças internas de fato alcançam operatividade, quais inter-relações emergem entre elas e outros »elementos« quando são excluídas interferências externas. É, portanto, claro que o método da economia política denominado por Marx »viagem de retorno«, pressupõe uma cooperação permanente do modo de trabalho histórico (genético) com o sistematizador-abstrato, de leis e tendências que iluminam os modos de trabalho. A orgânica e, por isso, frutífera inter-relação desses dois percursos do conhecimento, contudo, apenas é possível com base em uma permanente crítica ontológica de todos os passos, já que ambos os métodos aspiram a conceber os mesmos complexos da realidade por diferentes aspectos. O tratamento puramente intelectual pode, por isso, facilmente separar o ontologicamente conexo subscrevendo às suas partes uma falsa independência, sendo o mesmo, se histórico-empiricamente ou teórico-abstratamente. Apenas uma crítica e ininterrupta atenção ontológica ao reconhecido como estado de coisa ou conexão, como processo ou legalidade, pode restaurar intelectualmente o verdadeiro discernimento dos fenômenos. A economia burguesa sofre ininterruptamente da dualidade que aqui se eleva da separabilidade de pontos de vista enrijecidos. Em um polo surge uma história econômica puramente empírica, em que desaparece a verdadeira conexão histórica do processo como um todo; no outro polo — da teoria da utilidade marginal até as atuais manipulatórias pesquisas singulares —, uma ciência que, de modo teórico-aparente, pode deixar desaparecer as conexões autênticas, decisivas, mesmo se de modo casual estejam presentes em casos singulares condições reais ou seus traços.

Zweitens — und im engsten Zusammenhang mit dem bisher Ausgeführten — darf man den Gegensatz zwischen »Elementen« und Totalitäten nie auf den eines an sich einfachen und an sich zusammengesetzten reduzieren. Die allgemeinen Kategorien vom Ganzen und seinen Teilen erhalten hier eine weitere Komplikation, ohne als Grundverhältnis aufgehoben zu werden: Jedes »Element«, jeder Teil ist hier nämlich ebenfalls ein Ganzes, das »Element« ist immer ein Komplex mit konkreten, qualitativ spezifischen Eigenschaften, ein Komplex verschiedener zusammenwirkender Kräfte und Verhältnisse. Aber diese Komplexität hebt ihren Charakter als »Element« nicht auf: Die echten Kategorien der Ökonomie sind — gerade in ihrer komplizierten, prozeßhaften Komplexität — tatsächlich — jede in ihrer Art, jede an ihrer Stelle — etwas »Letztes«, weiter nur Analysierbares, aber real nicht weiter Zerlegbares. Die Größe der Begründer der Ökonomie besteht vor allem darin, daß sie diesen fundamentierenden Charakter der echten Kategorien erkannt und zwischen ihnen die richtigen Beziehungen herzustellen begonnen haben.

Diese Beziehungen enthalten aber nicht nur eine Nebenordnung, sondern auch eine Über- und Unterordnung. Dies auszusprechen, scheint uns in Widerspruch zu unserer früheren Polemik zu setzen, in der wir gerade — und zwar auch im Namen der Marxschen Ontologie des gesellschaftlichen Seins — das hierarchische Prinzip der idealistischen Systeme bekämpften. Dieser Widerspruch ist jedoch nur ein freilich folgenschwerer Schein, denn viele Mißverständnisse des Marxismus haben in ihm ihre Quelle. Man muß nämlich das Prinzip der ontologischen Priorität von den erkenntnistheoretischen, moralischen etc. Werturteilen, mit denen jede idealistische oder vulgärmaterialistische Systemhierarchie behaftet ist, genau unterscheiden. Sprechen wir einer Kategorie eine ontologische Priorität vor der anderen zu, so meinen wir bloß: Die eine kann ohne die andere existieren, während das Gegenteil seinsmäßig unmöglich ist. So gleich bei der zentralen These jedes Materialismus, daß das Sein eine ontologische Priorität vor dem Bewußtsein hat. Ontologisch bedeutet das einfach so viel, daß es ein Sein ohne Bewußtsein geben kann, während jedes Bewußtsein etwas Seiendes zur Voraussetzung, zur Grundlage haben muß. Daraus folgt jedoch keinerlei Werthierarchie zwischen Sein und Bewußtsein. Jede konkret ontologische Untersuchung ihres Verhältnisses zeigt vielmehr, daß das Bewußtsein nur auf einer relativ hohen Stufe der Entwicklung der Materie möglich wird; die moderne Biologie ist im Begriff, zu zeigen, wie aus ursprünglich physikalisch-chemischen Reaktionsweisen des Organismus auf seine Umgebung allmählich immer prägnantere Bewußtseinsformen entstehen, die allerdings ihre Vollendung erst auf der Stufe des gesellschaftlichen Seins erhalten können. Ebenso ist es ontologisch mit der Priorität der Produktion und Reproduktion des menschlichen Seins anderen Funktionen

Segundo — e em estreita conexão com o até aqui assinalado — jamais se pode reduzir a oposição entre »elementos« e totalidades a uma oposição entre simples em si e composto em si. As categorias gerais do todo e suas partes aqui recebem uma complicação ulterior, sem serem superadas enquanto relação fundamental: todo »elemento«, toda parte é, para ser exato, igualmente um todo; o »elemento« sempre é um complexo com propriedades concretas, qualitativamente específicas, um complexo de distintas forças e relações que atuam conjuntamente. Mas essa complexidade não supera seu caráter de »elemento«: as autênticas categorias da economia são — precisamente em sua complicada, processual, complexidade — de fato — cada uma em seu tipo, cada uma em seu local — algo »último«, posteriormente tão somente analisável, mas realmente não posteriormente decomponível. A grandeza dos fundadores da economia consiste, antes de tudo, nisso, em que reconheceram esse caráter fundante das autênticas categorias e terem iniciado a estabelecer as corretas relações entre elas.

Essas relações contêm, contudo, não apenas uma justaposição mas, também, uma sobre e uma subordenação. Expressar isto parece nos colocar em contradição com nossa polêmica precedente, na qual precisamente — e justamente em nome da ontologia marxiana do ser social — combatemos o princípio hierárquico dos sistemas idealistas. Essa contradição é, contudo, apenas aparência, ainda que de sérias consequências, pois muitos mal-entendidos do marxismo têm nela sua fonte. Tem-se de distinguir precisamente o princípio da prioridade ontológica dos juízos de valor gnosiológicos, morais, etc. com os quais é deformada toda hierarquia de sistema idealista ou materialista vulgar. Ao falarmos da prioridade ontológica de uma categoria ante outra, queremos dizer simplesmente: que uma pode existir sem a outra, enquanto o oposto é ontologicamente impossível. O mesmo para a tese central de todo materialismo, que o ser tem uma prioridade ontológica ante a consciência. Ontologicamente isto significa muito simplesmente que um ser pode existir sem consciência, enquanto toda consciência tem de ter por pressuposto, por base, algo existente. Disto não se segue, todavia, qualquer hierarquia de valor entre ser e consciência. Toda investigação ontológica concreta de sua relação mostra, antes, que a consciência apenas é possível por um patamar de desenvolvimento relativamente elevado da matéria; a moderna biologia está perto de mostrar como dos originários modos químico-físicos de reação dos organismos ao seu entorno emergem gradualmente formas de consciência sempre mais incisivas, as quais apenas podem receber sua completação no patamar do ser social. Do mesmo modo, ontologicamente, com a prioridade da produção e reprodução do ser humano ante

gegenüber bestellt. Wenn Engels in seiner Grabrede auf Marx von der »einfachen Tatsache« spricht, »daß die Menschen vor allen Dingen zuerst essen, trinken, wohnen und sich kleiden müssen, ehe sie Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion usw. können«[1096], so ist darin ebenfalls ausschließlich von dieser ontologischen Priorität die Rede. Das spricht Marx selbst im Vorwort von »Zur Kritik der politischen Ökonomie« klar aus. Dabei ist vor allem wichtig, daß Marx die »Gesamtheit der Produktionsverhältnisse« als die »reale Basis« betrachtet, aus welcher sich wieder die Gesamtheit der Bewußtseinsformen entfaltet, von der sie, als vom sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß, bedingt sind. Seine Zusammenfassung: »Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt«[1097], bringt also die Welt der Bewußtseinsformen und Inhalte nicht unmittelbar mit der ökonomischen Struktur in ein Verhältnis des direkten Produziertwerdens, sondern mit der Totalität des gesellschaftlichen Seins. Die Determination des Bewußtseins durch das gesellschaftliche Sein ist also ganz allgemein gehalten. Nur der Vulgärmarxismus (von der Zeit der II. Internationale bis zur Stalinschen Periode und ihren Folgen) hat daraus ein eindeutig direktes kausales Verhältnis zwischen Ökonomie oder gar zwischen einzelnen ihrer Momente und der Ideologie gemacht. Während Marx selbst, unmittelbar vor der von uns zitierten ontologisch entscheidenden Stelle, einerseits davon spricht, daß dem Überbau »bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen«, weiter daß die »Produktionsweise des materiellen Lebens« den »sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt« »bedingt«[1098]. Wir werden in späteren Darlegungen dieses Kapitels sowie in den Ausführungen des zweiten Teils zu zeigen versuchen, ein wie reiches Feld der Wechselwirkungen und Wechselbeziehungen, freilich die entscheidende Marxsche Kategorie des »übergreifenden Moments« mit inbegriffen, diese absichtlich höchst allgemein und offen gehaltene ontologische Determination in sich faßt.

Mit diesem — bei der heute allgemein herrschenden Begriffsverwirrung über die Methode des Marxismus — unerläßlichen kurzen Exkurs haben wir uns scheinbar etwas vom zentralen Thema unserer gegenwärtigen Untersuchung entfernt. Wenn wir nun auf die Methode der Ökonomie selbst zurückkommen, so nehmen wir diese in der höchsten, abgeklärtesten Form ihrer Verwirklichung, die ihr Marx

1096 {5} Karl Marx - Eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen, Moskau -Leningrad 1934, S. 21; MEW 19, S. 335.
1097 {6} Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, Stuttgart, 1919, LV; MEW, 13, S. 9.
1098 {7} Ebd., S. 8 f.

outras funções. Quando Engels, em seu discurso fúnebre a Marx, fala do »simples fato« »de que os seres humanos, antes de todas as coisas, devem comer, beber, morar e se vestir, antes que possam se envolver na política, na ciência, na arte, na religião e assim por diante«[1099], fala igualmente tão somente dessa prioridade ontológica. Isto expressa claramente o próprio Marx no prefácio à »Para a crítica da economia política«. Sobre isso, é importante antes de tudo que Marx considere a »totalidade (*Gesamtheit*) das relações de produção« como a »base real« da qual em seguida se desdobra a totalidade (*Gesamtheit*) das formas de consciência que são condicionadas pelo processo de vida social, político e espiritual. Seu sumário, »Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência«[1100], portanto, traz o mundo das formas de consciência e conteúdos com uma relação de não ser produzida diretamente na estrutura econômica, mas com a totalidade do ser social. A determinação da consciência pelo ser social é, portanto, sustentada de todo em geral. Apenas o marxismo vulgar (desde a época da II Internacional até o período stalinista e suas consequências) fez dela uma explícita relação causal direta entre economia ou, até mesmo, entre alguns de seus momentos isolados, e a ideologia. Enquanto o próprio Marx, imediatamente antes da passagem ontologicamente decisiva por nós citada, por um lado fala que à superestrutura »correspondem determinadas formas de consciência social«, além disso que o »modo de produção da vida material« »condiciona« »o processo de vida social, política e espiritual em geral«[1101]. Em exposições posteriores, nesse capítulo bem como nos comentários da segunda parte, tentaremos mostrar quão rico campo de interações e inter-relações, claro, a categoria marxiana decisiva do momento predominante inclusa, contém em si essa determinação ontológica intencionalmente mantida altamente em geral e aberta.

Com esse imperativo — pela confusão conceitual em geral hoje predominante sobre o método do marxismo — breve excurso, aparentemente nos afastamos um pouco do tema central de nossa presente investigação. Ao retornarmos ao método da economia enquanto tal, tomamo-lo na forma mais elevada, mais clara, de seu desenvolvimento, a qual Marx nos deu

1099 {5} Engels: Discurso diante da sepultura de Marx. In Marx e Engels: Textos 2, Edições Sociais, São Paulo, 1976, p.213 s.
1100 {6} Marx: Contribuição à Crítica da Economia Política, Expressão Popular, São Paulo, 2ª. Ed., 2008, p.47.
1101 {7} Marx: Contribuição à Crítica da Economia Política, Expressão Popular, São Paulo, 2ª. Ed., 2008, p.47.

erheblich später im »Kapital« gegeben hat. (Der sogenannte »Rohentwurf«, der voll ist von lehrreichen, im »Kapital« nicht analysierten Komplexen und Zusammenhängen, hat in seiner Gesamtkomposition noch nicht diese methodologisch klare und ontologisch fundamental neue Darlegungsweise des abschließenden Hauptwerks.) Wenn wir die entscheidenden Prinzipien seines Aufbaus ganz allgemein zu bestimmen versuchen, so können wir einleitend sagen, daß es sich um einen großangelegten Abstraktionsprozeß als Ausgangspunkt handelt, von wo aus, durch Auflösung der methodologisch unentbehrlichen Abstraktionen, etappenweise der Weg zum gedanklichen Erfassen der Totalität in ihrer klar und reich gegliederten Konkretheit gebahnt wird.

Da im Gebiet des gesellschaftlichen Seins die reale Isolierung der Einzelprozesse vermittels wirklicher Experimente ontologisch ausgeschlossen ist, kann es sich nur um abstraktive Gedankenexperimente handeln, bei denen theoretisch untersucht wird, wie sich bestimmte ökonomische Verhältnisse, Beziehungen, Kräfte etc. auswirken würden, wenn alle Tatbestände, die ihr reines Zurgeltunggelangen in der ökonomischen Wirklichkeit zu kreuzen, zu hemmen, zu modifizieren etc. pflegen, für die Untersuchung gedanklich ausgeschaltet werden. Diesen Weg mußte bereits Marx großer Vorläufer, Ricardo, gehen, und überall, wo später so etwas wie eine ökonomische Theorie auftaucht, spielen solche Gedankenexperimente eine ausschlaggebende Rolle. Während aber Denker wie Ricardo in solchen Fällen stets von lebendigem Wirklichkeitssinn, von einem gesunden Instinkt für das Ontologische geleitet wurden, so daß sie stets reale Kategorienzusammenhänge herausgriffen, selbst wenn sie dabei oft zu falschen Antinomien gelangten (unauflösbarer Gegensatz von Wertbestimmung und Profitrate), entstehen in der bürgerlichen Ökonomie zumeist Gedankenexperimente auf peripherischer Wirklichkeitsgrundlage (Wasser in der Sahara in der Grenznutzentheorie), die durch mechanische Verallgemeinerungen, durch Orientiertheit auf Manipulation der Details von der Erkenntnis des Gesamtprozesses mehr wegführen als auf sie hinzuweisen. Marx unterscheidet sich von seinen bedeutendsten Vorläufern vor allem durch den philosophisch bewußt gemachten und dadurch gesteigerten Wirklichkeitssinn, sowohl im Erfassen der bewegten Totalität wie in der richtigen Einschätzung des Was und Wie der einzelnen Kategorien. Sein Wirklichkeitssinn weist jedoch noch weiter über die Grenzen der reinen Ökonomie hinaus; er mag in dieser noch so kühne Abstraktionen konsequent durchführen, die lebensspendende Wechselwirkung zwischen dem eigentlich Ökonomischen und der außerökonomischen Wirklichkeit im Rahmen der Gesamtheit des gesellschaftlichen Seins spielt ununterbrochen, sonst unlösbare theoretische Fragen klärend, in die abstrakten theoretischen Probleme hinein.

consideravelmente mais tarde em »O Capital«. (O assim denominado »Rohentwurf«, cheio de instrutivos complexos e conexões não analisados em »O Capital«, ainda não possui na sua composição como um todo essa clareza ontológica e o ontologicamente fundamental novo modo de exposição de sua obra final mais importante.) Ao tentarmos, bem em geral, determinar os princípios decisivos de sua estrutura, podemos introdutoriamente dizer que se trata de um processo de abstração de larga escala como ponto de partida, do qual, pela dissolução das abstrações metodologicamente indispensáveis, abre-se a via, passo a passo, para a apreensão da totalidade em sua concretude clara e ricamente articulada.

Já que, na esfera do ser social, é ontologicamente impossível o isolamento real dos processos singulares por meio de experimentos reais, apenas se pode tratar de abstrativos experimentos intelectuais pelos quais é investigado como atuam determinadas condições, relações, forças, etc., econômicas, se fossem excluídos, para a investigação intelectual, todos os estados de fato os quais habitualmente cruzam, atrasam, modificam, etc., o seu puro alcançar-validade na realidade econômica. Já o grande precursor de Marx, Ricardo, teve de seguir essa via e, em geral, mais tarde, onde surgiu algo como teoria econômica, jogam um papel determinante tais experimentos intelectuais. Enquanto, todavia, pensadores como Ricardo, em tais casos, sempre foram guiados por um vivo senso de realidade, por um sadio instinto para o ontológico, portanto, que sempre tomam conexões categoriais reais, mesmo quando, com frequência, chegam a falsas antinomias (a insolucionável oposição de determinação de valor e taxa de lucro), emergem na economia burguesa, na maior parte das vezes, experimentos intelectuais de base periférica da realidade (água no Saara na teoria marginalista) que, através de generalizações mecânicas, pelo orientar da manipulação dos detalhes, antes afastam que indicam ao conhecimento o processo como um todo. Marx se diferencia de seus mais significativos precursores antes de tudo pelo senso de realidade tornado consciente filosoficamente, e por isso intensificado, tanto na apreensão da totalidade móvel quanto na correta apreciação do quê e do como das categorias singulares. Seu senso de realidade, contudo, aponta para além dos limites da pura economia; por mais audaciosas as abstrações que nela realiza com consistência, no interior dos problemas teóricos abstratos a vital interação entre o estritamente econômico e a realidade extraeconômica, na moldura da totalidade (*Gesamtheit*) do ser social, atua ininterruptamente para esclarecer questões de outro modo teoricamente insolucionáveis.

Diese permanente ontologische Kritik und Selbstkritik in der Marxschen Lehre vom gesellschaftlichen Sein gibt dem abstrahierenden Gedankenexperiment auf dem Gebiet der reinen Ökonomie einen eigenartigen, wissenschaftstheoretisch neuen Charakter: Die Abstraktion ist einerseits niemals eine partielle, d. h. niemals wird ein Teil, ein »Element« abstrahierend isoliert, sondern das gesamte Gebiet der Ökonomie erscheint in einer abstrahierenden Projektion, in welcher, infolge der provisorischen gedanklichen Ausschaltung bestimmter umfassenderer kategorieller Zusammenhänge, die in den Mittelpunkt gerückten Kategorien sich voll und ungestört entfalten, ihre innere Gesetzmäßigkeit in reinen Formen enthüllen können. Die Abstraktion des Gedankenexperiments bleibt jedoch andererseits in ständiger Berührung mit der Totalität des gesellschaftlichen Seins, dessen außerökonomische Verhältnisse, Tendenzen etc. mit inbegriffen. Diese eigenartige, selten verstandene, paradoxe dialektische Methode beruht auf der bereits erwähnten Einsicht von Marx, daß Ökonomisches und Außerökonomisches im gesellschaftlichen Sein ununterbrochen ineinander umschlagen, miteinander in unaufhebbarer Wechselwirkung stehen, woraus jedoch, wie gezeigt, weder eine gesetzlos einmalige historische Entwicklung noch eine mechanisch-»gesetzliche« Herrschaft des abstrakt und rein Ökonomischen folgt: vielmehr jene organische Einheit des gesellschaftlichen Seins, in welcher den strengen Gesetzen der Ökonomie zwar und nur die Rolle des übergreifenden Moments zufällt.

Dieses wechselseitige Einanderdurchdringen des Ökonomischen und Nichtökonomischen im gesellschaftlichen Sein reicht tief in die Kategorienlehre selbst hinein. Marx setzt die klassische Ökonomie fort, indem er den Arbeitslohn in die allgemeine Werttheorie einfügt. Er erkennt jedoch, daß die Arbeitskraft eine Ware sui generis ist, »deren Gebrauchswert selbst die eigentümliche Beschaffenheit hat«, im wirklichen Gebrauch eine Wertschöpfung zu vollziehen[1102]. Ohne jetzt auf die weitgehenden Konsequenzen dieser Entdeckung eingehen zu können, beschränken wir uns auf die Feststellung, daß aus dieser eigenartigen Beschaffenheit der Ware Arbeitskraft notwendig ein ununterbrochenes Hineinspielen außerökonomischer Momente in die Verwirklichung des Wertgesetzes auch beim normalen Kauf und Verkauf dieser Ware entstehen muß. Während bei anderen Waren die jeweiligen Reproduktionskosten den Wert bestimmen, enthält »die Wertbestimmung der Arbeitskraft ein historisches und moralisches Element«[1103]. Endlich »ergibt sich aus der Natur des Warenaustausches selbst keine Grenze des

1102 {8} Kapital I, S. 129; MEW 23, S. 181. {Nota da tradução} Em Benseler o fechamento das aspas está após »vollziehen«, corrigimos segundo o manuscrito (p.315).
1103 {9} Ebd., S. 134; ebd., S. 185.

Na teoria marxiana do ser social, essa permanente crítica e autocrítica ontológica confere aos experimentos abstrativos do pensamento na esfera da pura economia um novo caráter peculiar, teórico-cientificamente novo: a abstração, por um lado, jamais é parcial, *i.e.*, jamais se torna uma parte, um »elemento« abstrativamente isolado, mas a esfera como um todo da economia aparece em uma projeção abstrativa, na qual, decorrente da provisória desconexão no pensamento de determinadas conexões categoriais mais abrangentes, as categorias movidas ao centro se desdobram plena e desimpedidamente, sua legalidade interna pode se desvelar em formas puras. Por outro lado, a abstração dos experimentos ideais permanece, contudo, em permanente contato com a totalidade do ser social, inclusas as suas relações, tendências, etc., extraeconômicas. Esse peculiar, raramente compreendido, paradoxal método dialético baseia-se no já mencionado discernimento de Marx que o econômico e o extraeconômico se convertem ininterruptamente um no outro no ser social, estão em uma inexorável interação um com o outro, da qual, contudo, como vimos, não se segue nem um único desenvolvimento histórico sem leis nem um domínio »legal«-mecânico do abstrato e puro econômico: ao contrário, segue-se aquela unidade orgânica do ser social, na qual às estritas leis da economia de fato cabe apenas o papel de momento predominante.

Esse recíproco traspassar um no outro do econômico e do não-econômico no ser social atinge profundamente a própria teoria das categorias. Marx continua a economia clássica na medida em que insere o salário na teoria geral do valor. Ele reconhece, todavia, que a força de trabalho é uma mercadoria *sui generis*, »cujo próprio valor de uso tem a característica peculiar« de realizar uma criação de valor no seu uso real[1104]. Sem poder agora abordar as extensas consequências desta descoberta, limitaremo-nos à observação de que dessa qualidade específica da mercadoria força de trabalho tem de se elevar necessariamente um ininterrupto envolver de momentos extraeconômicos na realização da lei do valor, até mesmo na compra e venda normais desta mercadoria. Enquanto para as outras mercadorias os respectivos custos de reprodução determinam o valor, »a determinação do valor da força de trabalho contém um elemento histórico e moral«[1105]. Por fim, »da natureza do próprio intercâmbio de mercadorias não resulta nenhum limite

1104 {8} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.285.
1105 {9} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.289.

Arbeitstags, also keine Grenze der Mehrarbeit. Der Kapitalist behauptet sein Recht als Käufer, wenn er den Arbeitstag so lang als möglich und womöglich aus einem Arbeitstag zwei zu machen sucht. Andrerseits schließt die spezifische Natur der verkauften 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 Warenaustau sches besiegelt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt. Und so stellt sich in der Geschichte der kapitalistischen Produktion die Normierung des Arbeitstages als Kampf um die Schranken des Arbeitstags dar — ein Kampf zwischen dem Gesamtkapitalisten, d. h. der Klasse der Kapitalisten, und dem Gesamtarbeiter, oder der Arbeiterklasse«.[1106] Solche außerökonomischen Momente treten mit einer vom Wertgesetz selbst diktierten Notwendigkeit ununterbrochen, sozusagen im Alltag des kapitalistischen Warenverkehrs, im normalen Verwirklichungsprozeß des Wertgesetzes auf. Nachdem jedoch Marx diese Welt in ihrer ökonomisch streng gesetzlichen Notwendigkeit und Geschlossenheit systematisch analysiert hat, stellt er in einem besonderen Kapitel ihre geschichtliche (ontologische) Genesis, die sogenannte ursprüngliche Akkumulation dar, eine jahrhundertelange Kette von außerökonomischen Gewaltakten, durch welche jene geschichtlichen Bedingungen erst real geschaffen werden konnten, die aus der Arbeitskraft jene spezifische Ware machten, die die Grundlage zu den theoretischen Gesetzmäßigkeiten der Ökonomie des Kapitalismus bildet. »Tantae molis erat, die ›ewigen Naturgesetze‹ der kapitalistischen Produktionsweise zu entbin den, den Scheidungsprozeß zwischen Arbeitern und Arbeitsbedingungen zu vollziehen, auf dem einen Pol die gesellschaftlichen Produktions- und Lebensmit tel in Kapital zu verwandeln, auf dem Gegenpol die Volksmasse in Lohnarbeiter, in freie ›arbeitende Arme‹, dies Kunstprodukt der modernen Geschichte.«[1107]

Erst bei Berücksichtigung solcher ununterbrochenen Wechselwirkungen zwischen dem streng gesetzmäßigen Ökonomischen und den ihm an sich heterogenen Verhältnissen, Kräften etc. des Außerökonomischen wird der Aufbau des »Kapital« verständlich: experimentelles Setzen von rein gesetzmäßigen, abstrahiert homogenen Gesetzeszusammenhängen und ihrer Beeinflussung, zuweilen bis zur Aufhebung, durch sukzessives Einschalten breiterer, wirklichkeitsnäherer Komponenten, um am Schluß bei der konkreten Totalität des gesellschaftlichen Seins anzukommen. Marx gibt bereits in der früheren Niederschrift ein Programm

1106 {10} Ebd., S. 196; ebd., S. 249.
1107 {11} Ebd., S. 725; ebd., S. 787 f.

à jornada de trabalho, portanto, nenhuma limitação ao mais-trabalho. O capitalista afirma seu direito como comprador, quando procura prolongar o mais possível a jornada de trabalho e transformar onde for possível uma jornada de trabalho em duas. Por outro lado, a natureza específica da mercadoria vendida implica um limite de seu consumo pelo comprador, e o trabalhador afirma seu direito como vendedor quando quer limitar a jornada de trabalho a determinada grandeza normal. Ocorre aqui, portanto, uma antinomia, direito contra direito, ambos apoiados na lei do intercâmbio de mercadorias. Entre direitos iguais decide a força. E assim a regulamentação da jornada de trabalho apresenta-se na história da produção capitalista como uma luta ao redor dos limites da jornada de trabalho — uma luta entre o capitalista como um todo, isto é, a classe dos capitalistas, e o trabalhador coletivo, ou a classe trabalhadora«.[1108] Tais momentos extraeconômicos, por uma necessidade ditada pela própria lei do valor, aparecem ininterruptamente, por assim dizer, no dia a dia da troca capitalista de mercadorias, no processo de realização normal da lei do valor. Contudo, após Marx haver analisado sistematicamente esse mundo em sua necessidade e compacidade econômica legalmente rigorosas, expõe em um capítulo particular sua gênese histórica (ontológica), a assim denominada acumulação primitiva, uma cadeia secular de atos de violência extraeconômicos pelos quais, primeiro, puderam ser realmente criadas as condições históricas que fizeram da força de trabalho uma mercadoria específica, que constitui a base das legalidades teóricas da economia do capitalismo. »*Tantae molis erat* para desatar as ›eternas leis naturais‹ do modo de produção capitalista, para completar o processo de separação entre trabalhadores e condições de trabalho, para converter, em um dos polos, os meios sociais de produção e subsistência em capital e, no polo oposto, a massa do povo em trabalhadores assalariados, em ›pobres laboriosos‹ livres, essa obra de arte da história moderna.«[1109]

Apenas pela consideração de tais ininterruptas interações entre o econômico rigorosamente legal e as relações, forças, etc., em si a ele heterogêneas do extraeconômico, torna-se compreensível a estrutura de »O Capital«: o pôr experimental de conexões legais homogêneas abstraídas e sua influência, por vezes até sua superação, pelas sucessivas inserções de componentes mais amplos, mais próximos à realidade, para chegar na conclusão à totalidade concreta do ser social. Marx, já na primeira minuta, fornece um programa

1108 {10) Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.349. {Nota da tradução} Schneider (p.311) e Ballestero (p.97) neste ponto inseriram uma quebra de parágrafo que não é localizável no manuscrito (p.315), em Scarponi (p.291), em Benseler ou em Coutinho (p.45).
1109 {11} Marx: O Capital, Livro I, Tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.378.

für diesen Annäherungs- und Konkretisierungsprozeß, das er im »Kapital« zu verwirklichen unternimmt. Freilich ist dieses Werk doch Fragment geblieben; wo als Ergebnis der Annäherung an die konkrete Totalität die Klassen sichtbar werden, bricht das Manuskript ab.[1110] Um zu einer solchen konkreten Erfüllung zu gelangen, muß die Forschung bei »Elementen« von zentraler Bedeutung einsetzen. Denn der Weg, den Marx vom Abstrakten zur konkreten und nunmehr überschaubar gewordenen Totalität zurücklegen will, kann nicht von einer beliebigen Abstraktion ausgehen. Nicht nur an die Bedeutung des von Marx hervorgehobenen Unterschieds zwischen Erscheinung und Wesen sei jetzt noch mals erinnert. Denn isoliert betrachtet könnte jede beliebige Erscheinung als »Element« abstrahiert zum Ausgangspunkt gemacht werden, nur daß eben ein solcher Weg nie zum Verständnis der Totalität führen würde; der Ausgangspunkt muß vielmehr eine objektiv ontologisch zentrale Kategorie sein.

Nicht umsonst hat Marx im »Kapital« den Wert als erste Kategorie, als primäres »Element« untersucht. Besonders durch die Art, wie dieser hier in seiner Genesis erscheint: Diese Genesis zeigt einerseits abstrakt, auf ein entscheidendes Moment reduziert, den allgemeinsten Abriß einer Geschichte der gesamten ökonomischen Wirklichkeit, andererseits erweist die Auswahl sogleich ihre Fruchtbarkeit, indem diese Kategorien selbst, zusammen mit den Verhältnissen und Beziehungen, die aus ihrer Existenz notwendig folgen, das Wichtigste an der Struktur des gesellschaftlichen Seins, die Gesellschaftlichkeit der Produktion zentral erhellen. Die Genesis des Werts, die Marx hier gibt, beleuchtet sofort die Doppelheit seiner Methode: Diese Genesis selbst ist weder eine logische Deduktion aus dem Begriff des Werts noch eine induktive Beschreibung der einzelnen historischen Etappen seiner Entfaltung, bis er seine reine gesellschaftliche Gestalt erhält, sondern eine eigenartige, neuartige Synthese, die die historische Ontologie des gesellschaftlichen Seins mit dem theoretischen Aufdecken seiner konkret und real wirksamen Gesetzlichkeiten theoretisch-organisch vereint. Dieses einleitende Kapitel erhebt nicht den Anspruch, die geschichtliche Entstehung des Werts im ökonomischen Leben in extenso darzustellen; es gibt bloß die theoretisch ausschlaggebenden Etappen in der Selbstbewegung dieser Kategorien von den prinzipiell sporadischen und zufälligen Anfängen bis zu jener vollständigen Entfaltung, in der ihr theoretisches Wesen in reiner Form zum Ausdruck

1110 {Nota de Benseler} Im Manuskript folgt hier die Anmerkung: »Natürlich kann man heute noch nicht wissen, wieviel eventuell in den Originalmanuskripten zu finden ist. Rjazanow sagte mir am Anfang der 30er Jahre, die Manuskripte des ›Kapitals‹ würden 10 Bände ausmachen, das von Engels publizierte sei nur ein Teil dieser Manuskriptmasse.«

para esse processo de aproximação e concretização que intenta realizar em »O Capital«. Claro, esta obra ainda permaneceu em fragmento; onde, como resultado da aproximação à totalidade concreta, tornam-se visíveis as classes, o manuscrito se interrompe.[1111] Para se alcançar uma tal realização concreta, a pesquisa tem de se iniciar por »elementos« de significado central. Pois a via de retorno que Marx deseja, do abstrato à totalidade concreta e, a partir de agora, esclarecida, não pode partir de uma abstração qualquer. Seja agora ainda uma vez mais recordado apenas o significado da diferença sublinhada por Marx entre fenômeno e essência. Pois, isoladamente considerado, todo fenômeno qualquer, abstraído como »elemento«, poderia ser feito de ponto de partida, apenas que tal via jamais conduziria à compreensão da totalidade; ao contrário, seu ponto de partida tem de ser uma categoria ontologicamente objetivamente central.

Não foi por nada que Marx investigou o valor como primeira categoria, como »elemento« primário, em »O Capital«. De tal modo, em particular, que esta aparece aqui em sua gênese: esta gênese mostra, por um lado, abstrato, reduzido a um momento decisivo, o esboço o mais geral de uma história da realidade econômica como um todo; ao mesmo tempo, por outro lado, a escolha demonstra sua fertilidade, porquanto estas próprias categorias, junto com as condições e relações que necessariamente seguem de sua existência, iluminam centralmente o mais importante da estrutura do ser social, a socialidade da produção. A gênese do valor, aqui ofertada por Marx, ilumina imediatamente a duplicidade do seu método: esta gênese, enquanto tal, não é nem uma dedução lógica do conceito de valor nem uma descrição indutiva de etapas históricas singulares do seu desenvolvimento até receber sua figura puramente social, mas uma síntese peculiar, de novo tipo, que combina orgânico-teoricamente a ontologia histórica do ser social com o desvelamento teórico de suas legalidades concretas e realmente operantes.[1112] Esse capítulo introdutório não tem a pretensão de expor *in extenso* a origem histórica do valor na vida econômica; fornece apenas as etapas teoricamente decisivas no automovimento dessa categoria, dos inícios por princípios esporádicos e casuais até seu pleno desenvolvimento, no qual sua essência teórica alcança expressão em

1111 {Nota da tradução} No manuscrito (p.316, margem esquerda inferior) a anotação, transcrita por Benseler nessa passagem, não contém qualquer indicação de que seria uma nota de rodapé. Ela foi redigida e posteriormente riscada com a mesma tinta azul que parece indicar correções feitas por Lukács no texto datilografado. Nessa anotação riscada, lê-se o que foi editado como a nota de roda-pé: »Naturalmente, ainda não se pode hoje saber o quando eventualmente pode ser encontrado nos manuscritos originais. Riazanov me disse, nos inícios dos anos 1930, que os manuscritos de ›O capital‹ formariam 10 volumes, que Engels publicou apenas uma parte dessa massa de manuscrito«. Scarponi (p.292) assinala a existência da anotação, mas não menciona o fato de estar riscada. Schneider (p.312), após Coutinho (p.46) reproduz assinalando ser uma anotação marginal no manuscrito, também sem mencionar o fato de estar riscada. Ballestero (pp 97-8), reproduz a nota no corpo do texto, sem também mencionar estar ela riscada.

1112 {Nota da tradução} Benseler inseriu aqui uma quebra de parágrafo que não há no manuscrito (p.317). O mesmo fez Scarponi (p.293). Schneider (p.313), Ballestero (p.98) e Coutinho (p.46) fizeram o mesmo.

gelangt. Schon diese Konvergenz der historisch-ontologischen und theoretischen Stufen des Zusichkommens der Wertkategorie zeigt ihre Zentralstelle im System des ökonomischen Seins an. Denn, wie wir später sehen werden, es wäre ein sehr voreiliger Schluß, die hier offenstehende Möglichkeit zur allgemein methodologischen Grundlage der ganzen Ökonomie zu machen und eine ausnahmslos generelle Parallelität zwischen theoretischer und historischer (ontologischer) Entwicklung, Aufeinander- und Auseinanderfolge der ökonomischen Kategorien überhaupt anzunehmen. Nicht wenige Mißverständnisse der Marxschen Lehre haben in solchen voreiligen Verallgemeinerungen, die Marx selbst immer fern standen, ihre Quelle. Nur weil im Wert, als Zentralkategorie der gesellschaftlichen Produktion, die wesentlichsten Bestimmungen, die den Gesamtprozeß determinieren, zusammenlaufen, besitzen die abgekürzt, auf das Entscheidende reduziert dargestellten ontologischen Etappen der Genesis zugleich eine Bedeutung als theoretisches Fundament auch der konkreten ökonomischen Etappen.

Diese Zentralstelle der Wertkategorie ist eine ontologische Tatsache, nicht etwa ein »Axiom« als Ausgangspunkt von rein theoretischen oder gar logischen Deduktionen. Ist jedoch diese ontologische Faktizität einmal erkannt, so weist sie von selbst über ihre bloße Faktizität hinaus; ihre theoretische Analyse zeigt sie sogleich als Brennpunkt der wichtigsten Tendenzen jeder gesellschaftlichen Wirklichkeit. Hier können wir natürlich nicht den Versuch machen, diesen Reichtum an Bestimmungen auch nur anzudeuten. Wir weisen nur in aller Kürze auf einige der wichtigsten Momente hin. Vor allem erscheint im Wert als gesellschaftlicher Kategorie sogleich die elementare Grundlage des gesellschaftlichen Seins, die Arbeit. Ihr Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Funktionen des Werts offenbart zugleich die struktiven Grundprinzipien des gesellschaftlichen Seins, die aus dem naturhaften Sein des Menchen und zugleich aus seinem Stoffwechsel mit der Natur stammen, einem Prozeß, dessen sämtliche Momente — das unzertrennliche ontologische Zusammen von letzthinniger Unablösbarkeit von dieser materiellen Basis und deren ununterbrochene, extensiv wie intensiv ständig zunehmende Überwindung, ihre Transformation in die Richtung der reinen Gesellschaftlichkeit — einen Prozeß zeigen, der in Kategorien gipfelt, die, wie der Wert selbst, sich schon vollständig von der materiellen Naturhaftigkeit losgelöst haben. Daher muß eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins stets zwei Gesichtspunkte berücksichtigen: Erstens, daß beide Pole, sowohl Gegenstände, die unmittelbar rein der Naturwelt anzugehören scheinen (Obstbäume, gezüchtete Tiere etc.), aber doch letzten Endes Produkte der gesellschaftlichen Arbeit der Menschen sind, wie gesellschaftliche Kategorien (vor allem der Wert selbst), aus denen bereits jede naturhafte Materialität entschwunden ist, in der Wertdialektik

forma pura. Já essa convergência de etapas ontológico-históricas e teóricas do vir a si da categoria valor indica seu lugar central no sistema do ser econômico. Pois, como veremos mais tarde, seria uma conclusão muito precipitada fazer da possibilidade aqui aberta a base metodológica geral de toda economia e assumir um paralelismo geral sem exceção entre o desenvolvimento teórico e o histórico (ontológico), entre sucessão e sequência das categorias econômicas em geral. Não poucos mal-entendidos da teoria marxiana têm sua fonte em tais generalizações precipitadas, das quais o próprio Marx sempre se manteve distante. Apenas porque no valor, enquanto categoria central da produção social, convergem as determinações mais essenciais, que determinam o processo como um todo, o expor abreviado, reduzido, das etapas ontológicas decisivas da gênese possui ao mesmo tempo um significado como fundamento teórico também das etapas econômicas concretas.

Esse lugar central da categoria valor é um fato ontológico, não, por exemplo, um »axioma« como ponto de partida de deduções puramente teóricas ou mesmo lógicas. Contudo, uma vez reconhecida, essa facticidade ontológica por si mesma leva para além de sua mera facticidade; sua análise teórica mostra-a imediatamente como foco das tendências mais importantes de toda realidade social. Não podemos aqui, naturalmente, sequer fazer a tentativa de apenas indicar essa riqueza de determinações. Apontaremos apenas, com toda brevidade, alguns dos momentos mais importantes. Sobretudo, imediatamente aparece no valor, como categoria social, a base elementar do ser social, o trabalho. Sua conexão com as funções sociais do valor desvela, ao mesmo tempo, os princípios fundamentais estruturadores do ser social, que vêm do ser natural do ser humano e ao mesmo tempo de seu metabolismo com a natureza, um processo do qual todos os momentos — a inseparável concomitância por último irremovível dessa base material e da sua ininterrupta, extensiva bem como intensivamente, permanente e crescente ultrapassagem, sua transformação no sentido da pura socialidade — mostram um processo que culmina em categorias as quais, como o próprio valor, já se destacaram completamente da naturalidade material. Por isso, uma ontologia do ser social deve sempre levar em consideração dois pontos de vista: primeiro, que ambos os polos, tanto objetos que imediatamente parecem pertencer puramente ao mundo natural (árvores frutíferas, animais domesticados, etc.), são, contudo, ao final, produtos do trabalho social dos seres humanos, quanto categorias sociais (sobretudo o próprio valor), das quais já desapareceu toda materialidade natural, na dialética do valor

untrennbar aneinander gebunden bleiben müssen. Gerade die sich als Widersprüchlichkeit äußernde Untrennbarkeit von Gebrauchswert und Tauschwert zeigt in ihrer gegensätzlich erscheinenden und doch unlösbaren Verbindung diese ontologische Eigenschaft des gesellschaftlichen Seins. Die immer erneut auftauchenden theoretischen Sackgassen der bürgerlich-idealistischen Gesellschaftsphilosophien haben ihren Ursprung sehr oft in einer abstrakten und antinomischen Kontrastierung des Materiellen und Geistigen, des Naturhaften und Gesellschaftlichen, wodurch notwendig alle wirklichen dialektischen Zusammenhänge zerrissen und deshalb das Spezifische am gesellschaftlichen Sein unverständlich gemacht werden muß. (Eine detaillierte Darlegung dieses Komplexes wird erst im zweiten Teil möglich, hier muß der Hinweis auf die Untrennbarkeit der beiden Pole genügen.)

Zweitens ist aber diese Dialektik für jeden unverständlich, der nicht imstande ist, sich über jene primitive Anschauung der Wirklichkeit zu erheben, die bloß die Dinghaftigkeit als Materialität, ja als objektiv Seiendes anerkennt und alle anderen Gegenständlichkeitsformen (Beziehungen, Verhältnisse etc.) sowie alle unmittelbar als Produkte des Denkens erscheinenden Widerspiegelungen der Wirklichkeit (Abstraktionen etc.) einer angeblich selbständig aktiven Tätigkeit des Bewußt seins zuweist. Die Anstrengungen Hegels, diese als naturwüchsig-unmittelbar verständlichen, objektiv jedoch höchst primitiven und falschen Anschauungen zu überwinden, haben wir schon behandelt[1113]. Das Bahnbrechende der Marxschen Analyse des Wertes zeigt sich gleich in seiner Behandlung der Abstraktion. Die Verwandlung der Arbeit im Zusammenhang mit der sich immer stärker entfalten den Beziehung von Gebrauchswert und Tauschwert vollzieht die Umwandlung der konkreten Arbeit an einem bestimmten Gegenstand in die abstrakte, wert schaffende Arbeit, als deren Gipfel nun die Realität der gesellschaftlich notwendigen Arbeit zur Geltung gelangt. Betrachtet man diesen Prozeß ohne Befangenheit in einer idealistischer Metaphysik, so muß man zur Kenntnis nehmen, daß dieser Abstraktionsprozeß ein realer Prozeß innerhalb der gesellschaftlichen Realität ist. Wir haben bereits in anderen Zusammenhängen gezeigt, daß die Durchschnittlichkeit der Arbeit bereits auf ganz primitiven Stufen ihrer Gesellschaftlichkeit spontan, objektiv entsteht, daß sie nicht unabhängig von der ontologischen Beschaffenheit ihres Gegenstandes bloße Erkenntnis ist, sondern die Entstehung einer neuen Seinskategorie der Arbeit selbst im Laufe ihrer zunehmenden Vergesellschaftlichung, die theoretisch erst viel später ins Bewußtsein gehoben wurde. Auch die gesellschaftlich notwendige (und damit ipso facto abstrakte)

1113 {Nota de Benseler} Vgl. Kap. III: Hegels echte und falsche Ontologie].

devem permanecer inseparavelmente ligados um ao outro. Precisamente a inseparabilidade que se expressa como contraditoriedade do valor de uso e valor de troca mostra, em sua aparência contraditória e, contudo, inseparável ligação, essa propriedade ontológica do ser social. Os renovados becos sem saída teóricos que emergem repetidamente das filosofias sociais idealista-burguesas têm sua origem, muito frequentemente, em um contrastar abstrato e antinômico do material e do espiritual, do natural e do social, através do que necessariamente esgarçam-se todas as reais conexões dialéticas e por isso tem de se tornar incompreensível o específico no ser social. (Uma exposição detalhada desse complexo apenas será possível na segunda parte; aqui deve ser suficiente a referência à inseparabilidade de ambos os polos.)

Em segundo lugar, contudo, essa dialética é incompreensível para todos os que não sejam capazes de se elevar acima daquela primitiva concepção da realidade que apenas reconhece a coisalidade como materialidade, isto é, como objetivamente existente, enquanto todas as outras formas de objetividade (relações, condições etc.), bem como tudo o que imediatamente aparece como produto do pensamento, reflexos da realidade (abstrações, etc.), é atribuído a uma alegada, independentemente ativa, atividade da consciência. Já tratamos[1114] dos esforços de Hegel para ultrapassar essas concepções, imediato-naturalmente compreensíveis, contudo objetivamente altamente primitivas e falsas. O pioneiro da análise marxiana do valor mostra-se, igualmente, no seu tratamento da abstração. A transformação do trabalho, em conexão com a relação sempre mais desdobrada do valor de uso com o valor de troca, leva a cabo a transformação do trabalho concreto em um objeto determinado no trabalho abstrato, criador de valor, que agora atinge seu ápice de validade na realidade do trabalho socialmente necessário. Considerado esse processo sem o preconceito em uma metafísica idealista, tem-se de assumir o conhecimento de que esse processo de abstração é um processo real no interior da realidade social. Já mostramos em outras conexões que a mediania do trabalho emerge objetivamente, espontaneamente, já em estágios de todo primitivos de sua socialidade, que ela não é mero conhecimento independente da qualidade ontológica de seu objeto, mas o nascimento de uma nova categoria ontológica do próprio trabalho no curso de sua crescente sociabilização, elevada teoricamente à consciência bem mais tarde. Também o trabalho socialmente necessário (e, com isso, *ipso facto* abstrato)

1114 {Nota de Benseler} Cf. Cap. III: A autêntica e a falsa ontologia de Hegel. {Nota da tradução} Possível confusão dos editores alemães. O título do capítulo é "A falsa e a autêntica ontologia de Hegel"].

Arbeit ist eine Realität, ein Moment der Ontologie des gesellschaftlichen Seins, eine von dieser an realen Gegenständen vollzogene reale Abstraktion, völlig unabhängig davon, ob diese auch vom Bewußtsein vollzogen wird oder nicht. Im 19. Jahrhundert erlebten Millionen selbständiger Handwerker das Wirksamwerden dieser Abstraktion der gesellschaftlich notwendigen Arbeit als eigenen Ruin, erlebten damit praktisch die konkreten Konsequenzen, ohne eine Ahnung davon zu haben, daß sie einer vom gesellschaftlichen Prozeß vollzogenen Abstraktion gegenüberstehen; diese Abstraktion hat dieselbe ontologische Härte der Faktizität wie etwa ein Auto, das einen überfährt.

Ähnlich müssen ontologisch die Beziehungen und Verhältnisse aufgefaßt werden. In dieser Frage geht die Darstellung von Marx — polemisch — noch weiter; er begnügt sich nicht damit, die Beziehungen und Verhältnisse als seiende Bestandteile des gesellschaftlichen Seins nachzuweisen. Er zeigt auch noch, daß die Unabwendbarkeit, sie als Wirklichkeit zu erleben, mit ihrer Faktizität im praktischen Leben zu rechnen, sie im Denken oft und notwendig in Dinghaftigkeiten verwandeln muß. Wir wissen bereits, daß die primitive Erscheinungsweise der ontologischen »intentio recta« zu einer solchen »Verdinglichung« eines jeden Seienden im Bewußtsein der Menschen führen kann und zu führen pflegt, daß diese dann auch in Wissenschaft und Philosophie eine weitere Verlängerung und gedankliche Fixierung findet. Marx stellt nun im berühmt gewordenen Kapitel über den Fetischcharakter der Ware diesen Prozeß der »Verdinglichung« von gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnissen ausführlich dar und beweist, daß er sich nicht auf die ökonomischen Kategorien im engeren Sinn beschränkt, vielmehr zur Grundlage einer ontologischen Verzerrung der subtilsten und wichtigsten geistigen Gegenstände des — immer gesellschaftlicher werdenden — menschlichen Lebens führt. Hier nimmt Marx auf philosophisch reiferer Stufe seine Kritik an den Hegelschen Begriffen der Entäußerung und Entfremdung wieder auf. Da wir diesem Fragenkomplex im zweiten Teil ein besonderes Kapitel widmen werden, muß dieser Hinweis genügen.

Wen[1115] wir nun zum Gesamtaufbau des ersten Bandes des »Kapitals« zurück: Wir sehen, daß der immanente, in der Sache selbst steckende Komplex von Widersprüchen des Werts eine weitere und reifere Entfaltung der entscheidenden ökonomischen Kategorien herbeiführt. Allgemeine Probleme der Arbeit haben wir bereits angedeutet; bevor wir aber nochmals auf sie zu sprechen kommen, muß auf das notwendige Entspringen des Geldes aus der allgemeinen Wertform hingewiesen werden. Dazu folgende Bemerkungen: Wenn aus der Wertanalyse von Marx am Schluß das Geld als notwendige »logische« Konsequenz hervortritt, so darf dieses »Logische« ontologisch nicht wörtlich, nicht auf Gedanklichkeit reduziert aufge-

1115 {Nota da tradução} Segundo o manuscrito (p.321). Na edição impressa de Benseler lemos »Kehren« no lugar de »Wenn«.

é uma realidade, um momento da ontologia do ser social, uma real abstração realizada nesses objetos reais, inteiramente independente de se são também realizadas ou não pela consciência. No século 19, milhares de artesãos independentes experimentaram o tornar-se efetivo dessa abstração do trabalho socialmente necessário como sua própria ruína, experimentaram com isso praticamente as consequências concretas, sem terem uma noção de que se defrontavam com uma abstração realizada por um processo social; essa abstração tem a mesma dureza ontológica da facticidade de, por exemplo, um carro que atropela alguém.

Similarmente devem ser ontologicamente apreendidas as relações e as condições ontológicas. Nessa questão, a exposição de Marx — polemicamente — avança ainda mais; não se contenta em provar as relações e condições como componentes existentes do ser social. Ele ainda mostra também que a inevitabilidade, que se experimenta como realidade, que com sua facticidade com frequência se calcula na vida prática, ela, com frequência e com necessidade, tem de se transformar no pensamento em coisidades. Sabemos, já, que o modo primitivo de manifestação da »*intentio recta*« ontológica pode e costuma conduzir a uma tal »cosificação« de todo o existente na consciência dos seres humanos, a qual encontra um prolongamento e uma fixação intelectual também na ciência e na filosofia. No capítulo que se tornou famoso sobre o caráter fetichista da mercadoria, Marx expõe esse processo de »coisificação« das relações e condições sociais em detalhe e prova que ele não se limita às categorias econômicas em sentido estrito, antes conduz à base de uma distorção ontológica dos mais sutis e importantes objetos espirituais da vida humana — tornada sempre mais social. Marx aqui retoma, no patamar mais maduro, sua crítica aos conceitos hegelianos de exteriorização e alienação. Já que será dedicado um capítulo particular a esse complexo de questões na segunda parte, esta indicação deve bastar.

Ao agora retornarmos à estrutura como um todo do Livro I de »O Capital«: vemos que o complexo de contradições do valor, imanente, embutido na própria coisa, provoca um desdobramento mais amplo e maduro das categorias econômicas decisivas. Já indicamos o problema geral do trabalho; antes de uma vez mais voltarmos a falar dele, devemos indicar o necessário brotar do dinheiro a partir da forma geral do valor. Sobre isso, o seguinte comentário: se, da análise do valor de Marx, na conclusão emerge o dinheiro como consequência »lógica« necessária, este »lógico« não pode ser entendido, nem ontologicamente nem literalmente, nem reduzido

faßt werden. Man muß vielmehr klar sehen, daß es sich dabei primär um eine Seinsnotwendigkeit handelt, daß also die »Deduktion« von Marx nur infolge der abstraktiv abgekürzten und auf das Allerallgemeinste reduzierten Form ihrer Darstellungsweise als logische Deduktion erscheint. Sachlich angesehen wird darin der theoretische Gehalt faktischer Zusammenhänge gesucht, und Marx betont selbst im Nachwort zur zweiten Auflage des »Kapitals«, daß der Anschein einer »Konstruktion a priori« nur in der Darstellung, nicht in der Forschung selbst seine Quelle hat[1116]. Damit wird von Marx wieder die Priorität des Ontologischen betont; freilich eines ontologischen Prinzips, das zum Fundament einer streng wissenschaftlichen Methodik wird; der Philosophie fällt dabei »bloß« die Rolle einer fortlaufenden ontologischen Kontrolle und Kritik und — stellenweise — einer erweiternden und vertiefenden Verallgemeinerung zu.

Diese Funktion der philosophischen Verallgemeinerung schwächt die wissenschaftliche Exaktheit der einzelnen theoretisch-ökonomischen Analysen nicht ab, sie fügt sie »bloß« in jene Zusammenhänge ein, die für das adäquate Verständnis des gesellschaftlichen Seins in seiner Totalität unerläßlich sind. Eine derartige Frage haben wir soeben als Problem der »Verdinglichung« hervorgehoben, Marx beschränkt sich jedoch keineswegs auf diese allein. Denn die wissenschaftlich strenge Darlegung der ontologischen Genesis des Werts, des Geldes etc. könnte bei rein Einzelwissenschaftlicher Behandlung den falschen Anschein einer reinen Rationalität des wirklichen Geschichtsablaufs erwecken, wodurch dessen ontologisches Wesen verfälscht werden würde. Denn eine solche rein gesetzliche Rationalität ist zwar das Wesen nicht nur einzelner ökonomischer Prozesse, sondern — freilich bereits in tendenzieller Form — des ökonomischen Gesamtprozesses selbst. Es darf aber nie vergessen werden, daß diese Gesetzlichkeiten zwar Synthesen sind, die die Wirklichkeit selbst aus den als solchen bewußt vollzogenen einzelnen praktisch-ökonomischen Akten der Individuen entstehen läßt, ihre letzten Ergebnisse jedoch, die die Theorie fixiert, gehen weit über das theoretische Fassungsvermögen und über die praktische Entschlußmöglichkeit jener Individuen hinaus, die diese praktischen Akte real vollziehen. Es ist also völlig gesetzlich, daß die Resultate der von den Menschen selbst praktisch (und mit praktischer Bewußtheit) vollzogenen ökonomischen Einzelakte für die Akteure selbst die Erscheinungsform eines transzendenten »Schicksals« annehmen. So im bereits angedeuteten Fall der »Verdinglichung«, so besonders kraß im Falle des Geldes. Marx hat die Genesis des Geldes aus der Wertdialektik rational gesetzlich, man könnte sagen, logisch stringent, »deduziert«. Das so als Produkt der menschli-

1116 {12} Kapital I/XVII; MEW 23, S. 27.

à idealidade. Deve-se ver claramente, pelo contrário, de que se trata, primariamente, de uma necessidade ontológica, que, portanto, a »dedução« por Marx aparece como uma dedução lógica como consequência do modo de sua exposição abstrativamente abreviada e reduzida ao mais geral. Visto coisalmente, busca-se o teor teórico das conexões fácticas e o próprio Marx enfatiza no posfácio à segunda edição de »O Capital« que a aparência de uma »construção *a priori*« tem sua fonte apenas na exposição, não na investigação enquanto tal[1117]. Com isso Marx novamente enfatiza a prioridade do ontológico, contudo, de um princípio ontológico que se torna o fundamento de um rigoroso método científico; nele, cabe à filosofia »simplesmente« o papel de um controle e crítica ontológicos contínuos e — em alguns lugares — de uma ampliadora e aprofundadora generalização.

Essa função da generalização filosófica não enfraquece a exatidão das análises econômico-teóricas singulares, »meramente« as insere naquelas conexões que são imperativas para o entendimento adequado do ser social em sua totalidade. Acabamos de sublinhar tal questão como problema da »coisificação«, contudo, Marx, de maneira alguma, limita-se apenas a isso. Pois a rigorosa exposição científica da gênese ontológica do valor, do dinheiro, etc., poderia, pelo puro tratamento científico-singular, levantar a falsa aparência de uma pura racionalidade do fluxo histórico real, através do que sua essência ontológica seria falsificada. Pois uma tal racionalidade puramente legal é certamente a essência não apenas dos processos econômicos singulares, mas — ainda que mesmo em forma tendencial — dos próprios processos econômicos como um todo. Contudo, não pode jamais ser esquecido que essas legalidades são certamente sínteses que a própria realidade, a partir de tais atos econômico-práticos singulares, conscientemente executados, dos indivíduos, deixa surgir; seus resultados últimos, contudo, que a teoria fixa, vão para além das capacidades teóricas e para além da possibilidade de resolução prática daqueles indivíduos que realmente executam tais atos práticos. É, portanto, completamente segundo a lei que os resultados dos atos econômicos singulares que os seres humanos executam praticamente (e com conscienciosidade prática), para os próprios autores tomem a forma fenomênica de um »destino« transcendente. Assim no caso já referido da »coisificação«, e no caso, particularmente crasso, do dinheiro. Pode-se dizer que Marx »deduziu«, com rigor lógico, a gênese do dinheiro da dialética do valor. O dinheiro, necessariamente surgido

1117 {12} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.140.

chen Tätigkeit notwendig entstehende Geld bricht jedoch in die Gesellschaft als unverstandenes, feindliches, alle geheiligten Bande zerstörendes Faktum ein und behält jahrtausendelang diese geheimnisumwitterte Macht. Marx hat in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« einige besonders prägnante dichterische Äußerungen dieses Lebensgefühls zusammengestellt.[1118]

Das bezieht sich natürlich nicht auf das Geld allein. Es offenbart sich hier die Grundstruktur des Verhältnisses von gesellschaftlicher Theorie und Praxis. Ein epochemachendes Verdienst der Lehre von Marx besteht darin, daß er die Priorität der Praxis, ihre leitende und kontrollierende Funktion für die Erkenntnis aufgedeckt hat. Er hat sich aber nicht mit der Klarlegung dieses fundamentalen Zusammenhangs im allgemeinen begnügt, sondern die Methode zur Erhellung des Weges aufgezeigt, auf welchem diese adäquate Beziehung von Theorie und Praxis gesellschaftlich zustande kommt. Und dabei zeigt sich, daß jede, auch die unmittelbarste und alltäglichste Praxis an sich diese Beziehung zur Einsicht, zum Bewußtsein etc. hat, weil sie stets ein teleologischer Akt ist, bei dem die Zielsetzung der Verwirklichung sachlich wie zeitlich vorangeht. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß ein Wissen um die gesellschaftlichen Konsequenzen je einer einzelnen Tat auch nur möglich ist, vor allem nicht, soweit sie Teilursache einer Veränderung des gesellschaftlichen Seins in seiner Totalität (oder Teiltotali tät) bildet. Das gesellschaftliche, das ökonomische Handeln der Menschen setzt dabei Kräfte, Tendenzen, Gegenständlichkeiten, Strukturen etc. frei, die zwar ausschließlich durch die menschliche Praxis entstehen, deren Wesensart jedoch für ihre Hervorbringer völlig oder zum großen Teil unverständlich bleibt. So sagt Marx über eine derart elementare, alltägliche Tatsache, daß nämlich aus dem einfachen Tausch die Beziehung der Arbeitsprodukte als Werte entsteht: »Sie wissen das nicht, aber sie tun es.«[1119] So ist die Lage nicht nur auf der Ebene der unmittelbaren Praxis, sondern auch dort, wo die Theorie bemüht ist, das Wesen dieser Praxis gedanklich zu erfassen. Marx zeigt bei Franklins Versuchen, in der Arbeit den Wert zu entdecken: »Was er nicht weiß, sagt er jedoch.«[1120] Solche Feststellungen sind für die Ökonomie und ihre Geschichte, für die ökonomische Theorie und ihre Geschichte von grundlegender Bedeutung, sie gehen aber — im allmählichen Übergang von der Wissenschaft zur Philosophie — über den Bereich der Ökonomie hinaus und umfassen alles, was im gesellschaftlichen Sein und im Bewußtsein in dieser Hinsicht geschieht. Hier zeigt die ontologische Genesis

1118 {13} MEGA1/3, S. 146; MEW Ergänzungsband 1, S. 563 f.
1119 {14} Kapital I, S. 40; MEW 23, S. 88.
1120 {15} Ebd., S. 17; ebd., S. 65.

como produto da atividade humana, irrompe, contudo, na sociedade como fato incompreendido, hostil, destruidor de todos os vínculos sagrados e que mantém por milênios esse poder enigmático. Nos »Manuscritos Econômico-filosóficos« Marx reuniu alguns comentários literários particularmente incisivos dessa experiência de vida.[1121]

Naturalmente isso não se refere ao dinheiro, apenas. Revela-se aqui a estrutura fundamental da relação entre teoria e práxis. Um mérito, que fez época, da teoria de Marx consiste em ter descoberto a prioridade da práxis, sua função condutora e controladora para o conhecimento. Ele, contudo, não se contentou com o esclarecimento dessa conexão fundamental em geral; pelo contrário, demonstrou o método da iluminação da via pela qual essa relação adequada de teoria e práxis ocorre socialmente. E aqui se mostra que toda práxis, mesmo a mais imediata e mais cotidiana, possui essa relação para com o discernimento, para com a consciência, porque é sempre um ato teleológico em que a finalidade precede a realização, tanto de fato quanto cronologicamente. Disto não se segue, de maneira alguma, que seja apenas possível um conhecimento das consequências sociais de uma ação singular, sobretudo se ela constitui a causa parcial de uma mudança no ser social em sua totalidade (ou totalidade parcial). O agir social, econômico, dos seres humanos, libera com ele forças, tendências, objetividades, estruturas, etc., que, embora emerjam exclusivamente através da práxis humana, seu tipo de essência permanece incompreensível, plenamente ou em grande parte, para o seu produtor. Disse Marx, acerca de um estado de coisa tão elementar, cotidiano, a saber, o emergir da troca simples da relação dos produtos do trabalho como valor: »não o sabem, mas o fazem.«[1122] Esta é a situação, não apenas para a experiência da práxis imediata, mas também onde a teoria se esforça para apreender intelectualmente a essência dessa práxis. Marx, nas tentativas de Franklin de descobrir o valor no trabalho, indica: »Diz, contudo, o que não sabe.«[1123] Tais constatações possuem um significado basilar para a economia e sua história, para a teoria econômica e sua história; ultrapassam, todavia — numa transição gradual da ciência para a filosofia —, a esfera da economia e abrangem tudo o que ocorre a esse respeito no ser social e na consciência. Aqui, a gênese ontológica

1121 {13} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.414 s.
1122 {14} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.200.
1123 {15} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.179.

wieder ihre allumfassende Macht: Wenn dieses Verhältnis zwischen Praxis und Bewußtsein in den elementaren Tatsachen des praktischen Alltagslebens festgestellt ist, erscheinen die Phänomene der Verdinglichung, der Entfremdung, der Fetischisierung als selbstgeschaffene Nachbilder einer unbegriffenen Wirklichkeit, nicht mehr als rätselhafte Ausdrücke unerkannter und unbewußter Kräfte inner- und außerhalb des Menchen, vielmehr als mitunter sehr weite Vermittlungen in der elementarsten Praxis selbst. (Die hier auftauchenden Probleme können ebenfalls nur im zweiten Teil eingehend behandelt werden.)

Die Marxsche Darstellung der beiden spezifischen, freilich untereinander qualitativ verschiedenen Waren, Geld und Arbeitskraft, ergibt in ihrer vollen Ausführlichkeit ein geschlossenes und vollendet scheinendes Bild der ersten gesellschaftlichen Produktion im eigentlichen Sinne, des Kapitalismus, zugleich mit ständigen Rückblendungen auf primitivere ökonomische Formationen, wobei das Herausarbeiten der Unterschiede vor allem dazu dient, diese spezifische Gesellschaftlichkeit der kapitalistischen Produktion, ihre inhaltliche und kategorielle Überwindung der »Naturschranke« möglichst vielseitig zu beleuchten. Ohne den Detail reichtum des »Kapital« auch nur zu streifen, sei darauf hingewiesen, daß Marx, indem er die Entfaltung eines jeden Tatsachenkomplexes, einer jeden Kategorie in der Richtung ihres Rein-gesellschaftlich-Werdens untersucht, damit die Grundlagen zu einer ontologischen Entwicklungslehre des gesellschaftlichen Seins legt. Es ist heute große Mode, über Fortschrittsgedanken vornehm zu lächeln und die mit jeder Entwicklung notwendig auftretenden Widersprüche dazu zu benützen, jeden Fortschritt, d. h. jede Entwicklung von einer ontologisch niedrigeren Stufe zu einer höheren als subjektives Werturteil wissenschaftlich verächtlich zu machen. Dabei zeigt die ontologische Untersuchung des gesellschaftlichen Seins, daß seine Kategorien und Relationen erst sehr allmählich, durch sehr viele Etappen hindurch, den Charakter einer überwiegenden Gesellschaftlichkeit erlangt haben. Wir wiederholen: überwiegend, denn es gehört ebenso zum Wesen des gesellschaftlichen Seins, sich nie völlig von seinen Naturfundamenten loslösen zu können — der Mensch bleibt in unaufhebbarer Weise ein biologisches Wesen —, wie die organische Natur die unorganische sich in aufgehobener Form einverleiben muß. Das gesellschaftliche Sein nimmt aber eine Entwicklung, in der diese Naturkategorien, obwohl sie nie verschwinden, doch immer stärker zurücktreten zugunsten der führenden Rolle von Kategorien, die in der Natur nicht einmal eine Analogie haben können. So geschieht es im Warenverkehr, wo bestimmte naturnahe Formen (Vieh als allgemeines Tauschmittel) vom rein gesellschaftlichen Geld abgelöst werden; so stecken im absoluten Mehrwert noch bestimmte »naturwüchsige« Komponenten, während im relativen Mehrwert, entstanden aus

mostra novamente seu poder que a tudo abrange: ao se estabelecer essa relação entre práxis e consciência nos fatos elementares da vida cotidiana prática, aparece o fenômeno da coisificação, da alienação, da fetichização, como cópias autocriadas (*selbstgeschaffene Nachbilder*) de uma realidade incompreendida, não mais do que misteriosas expressões de forças irreconhecidas e inconscientes internas e externas do ser humano e, por vezes, ao contrário, como mediações muito amplas na práxis mais elementar enquanto tal. (Os problemas que aqui emergem apenas podem, igualmente, ser tratados em detalhe na segunda parte.)

A exposição de Marx das duas mercadorias específicas, admissivelmente qualitativamente diferentes entre si, dinheiro e força de trabalho, resulta, em sua plena compreensibilidade, em um quadro acabado e plenamente detalhado da primeira produção social em sentido estrito, o capitalismo, ao mesmo tempo com constantes retrospecções das formações econômicas mais primitivas, e contribui sobretudo a elaborar as diferenças dessa socialidade específica da produção capitalista, a iluminar sua, tão multifacética quanto possível, ultrapassagem conteudística e categorial da »barreira natural«. Sem sequer tocar a riqueza de detalhes de »O Capital«, apontaremos apenas que Marx, na medida em que investiga o desdobramento de cada complexo de fatos, de cada categoria na direção do seu tornar-se-socialmente-puro, assenta as bases para uma teoria ontológica do desenvolvimento do ser social. Hoje é uma grande moda sorrir com desprezo ante a ideia de progresso e empregar as contradições que todo desenvolvimento necessariamente faz emergir para cientificamente depreciar todo progresso, *i.e.*, todo desenvolvimento de um patamar inferior a outro superior, como um juízo de valor subjetivo. Com isso, a investigação ontológica do ser social mostra que suas categorias e relações, apenas muito gradualmente, através de muitíssimas etapas, adquiriram o caráter de uma socialidade prevalecente. Repetimos: prevalecente, pois pertence à essência do ser social que ele não pode plenamente se destacar de seus fundamentos naturais — o homem permanece, de modo inexorável, uma essência biológica — assim como a natureza orgânica tem de se apropriar de modo superador do inorgânico. O ser social tem, todavia, um desenvolvimento no qual essas categorias naturais, ainda que jamais desapareçam, recuam cada vez mais em favor do papel dirigente de categorias que nem sequer podem ter uma analogia na natureza. É o que ocorre na circulação de mercadorias, na qual determinadas formas naturais (o gado como meio geral de troca) são substituídas pelo socialmente puro dinheiro; assim, na mais-valia absoluta estão fixos componentes »que procedem da natureza« (*naturwüchsige*), enquanto que na mais-valia relativa, que se gera

dem Wachstum der Produktivität, die den Wert der Arbeitskraft herabsetzt, bereits eine Ausbeutungsform zustande kommt, in der auch bei steigendem Arbeitslohn der Mehrwert und damit die Ausbeutung ebenfalls zunehmen kann; so ist es in der industriellen Revolution bei der Einführung der Maschinen, wo der Mensch und seine Arbeitsfähigkeit aufhören, die bestimmenden Faktoren der Arbeit zu sein, wo die menschliche Arbeit selbst desanthropomorphisiert wird, usw.

Alle derartigen Entwicklungslinien sind ontologischen Charakters, d. h. sie zeigen, in welcher Richtung, mit welchen Veränderungen der Gegenständlichkeit, der Beziehungen, der Verhältnisse etc. die entscheidenden Kategorien der Ökonomie immer stärker ihre ursprüngliche überwiegende Naturgebundenheit überwinden, immer entschiedener einen überwiegend gesellschaftlichen Charakter annehmen. Natürlich entstehen dabei auch Kategorien rein gesellschaftlichen Charakters. So schon der Wert; dieser ist aber, infolge seiner Untrennbarkeit vom Gebrauchswert, in bestimmter Weise doch an eine freilich gesellschaftlich transformierte Naturbasis gebunden. Daß hier eine Entwicklung vorliegt, kann nicht bezweifelt werden; ebensowenig, daß darin — rein ontologisch — ein Fortschritt feststellbar ist, indem diese neue Form des gesellschaftlichen Seins im Laufe der Entwicklung im steigenden Maße zu sich selbst kommt, d. h. sich immer mehr in eigenständigen Kategorien verwirklicht und die Naturformen im steigenden Maße nur in aufgehobener Weise in sich aufbewahrt. In einer solchen ontologischen Feststellung des Fortschritts ist keinerlei subjektives Werturteil enthalten. Es ist die Feststellung eines ontologischen Tatbestandes, einerlei wie dieser nun wertend beurteilt wird. (Man kann das »Zurückweichen der Naturschranke« bejahen, beklagen etc.)

Hier stehenzubleiben, wäre jedoch, bei aller Richtigkeit dieses Tatbestandes, ein ökonomistischer Objektivismus. Marx tut dies auch nicht. Er geht jedoch auf objektiv ontologischen, nicht subjektiv wertenden Wegen über ihn hinaus, indem er die ökonomischen Kategorien in dynamischer Wechselbeziehung mit sämtlichen Gegenständen und Kräften des gesellschaftlichen Seins aufzeigt, wobei naturgemäß diese Wechselbeziehungen ihr Zentrum im ontologischen Mittelpunkt dieses Seins, im Menschen, finden. Aber auch diese Stellung des Menchen in der Totalität des gesellschaftlichen Seins ist objektiv ontologisch, ganz frei von jeder subjektiv wertenden Stellungnahme zu den in solchen Prozessen entstehenden Problemkomplexen. Dieser ontologischen Sicht liegt Marx‘ tiefe Auffassung von Erscheinung und Wesen in der Prozeßhaftigkeit der Totalität des gesellschaftlichen Seins zugrunde. Die klarsten Äußerungen von Marx über diese Fragen entstehen — keineswegs zufällig— in der Polemik gegen jene, die diese Entwicklung subjektiv, moralisch, kulturphilosophisch etc. bewerten. Man nehme die Kontra-

pelo crescimento da produtividade, a qual reduz o valor da força de trabalho, alcança-se uma forma de exploração na qual, pelo aumento do salário, do mesmo modo e, juntamente, pode aumentar a mais-valia e, com ela, a exploração; o mesmo na Revolução Industrial, pela introdução das máquinas, em que o ser humano e sua capacidade de trabalho deixam de ser os fatores determinantes do trabalho, em que o próprio trabalho humano é desantropomorfizado, e assim por diante.

Todas tais linhas de desenvolvimento são de caráter ontológico, *i.e.*, mostram em qual direção, com quais mudanças das objetividades, das relações, das condições, etc., das diferentes categorias da economia ultrapassam cada vez mais sua originariamente prevalecente dependencialidade para com a natureza, assumindo sempre mais decisivamente um caráter prevalecentemente social. Com isso, naturalmente, surgem também categorias de caráter puramente social. Assim, já no valor; este é, todavia, devido à sua inseparabilidade do valor de uso, ligado de modo decisivo a uma base natural, ainda que, claro, socialmente transformada. Que aqui há um desenvolvimento, não pode haver dúvida; nem de que nele — puramente ontologicamente — é identificável um progresso na medida em que essa nova forma do ser social no curso do seu desenvolvimento, em medida crescente, conduza a si própria, *i.e.*, realize-se em categorias sempre mais independentes e conserve as formas naturais em crescente medida apenas de modo superado. Em uma tal constatação ontológica o progresso não é, de maneira alguma, um juízo subjetivo de valor. É a constatação de um estado de fato ontológico, independente de como seja valorativamente julgado. (Pode-se aprovar, lamentar, etc. , o »afastamento das barreiras naturais«.)

Permanecer nisso seria, todavia, por toda correção desse estado de fato, um objetivismo econômico. Marx também não fez isso. Ele, contudo, abandona o objetivamente ontológico, para além das vias subjetivamente valoradas, na medida em que ele mostra as categorias econômicas na dinâmica inter-relação com todos os objetos e forças do ser social, em que naturalmente essas inter-relações encontram seu centro (*Zentrum*) no ponto ontológico central (*Mittelpunkt*) desse ser, no humano. Contudo, também essa colocação do ser humano na totalidade do ser social é ontologicamente objetiva, de todo livre de qualquer tomada subjetiva de posição valorativa para com os complexos de problemas surgidos em tais processos. Essa perspectiva (*Sicht*) ontológica toma por base a profunda visão de Marx de fenômeno e essência na processualidade da totalidade do ser social. As manifestações mais claras de Marx sobre essas questões emergiram — de maneira alguma por acaso — na polêmica contra aqueles que avaliam subjetivamente, moralmente, filosófico-culturalmente esse desenvolvimento. Tome-se o contras-

stierung von Sismondi und Ricardo in den »Theorien über den Mehrwert«. In Verteidigung des objektiven Ökonomen Ricardo sagt Marx, »daß Produktion um der Produktion halber nichts heißt, als Entwicklung der menschlichen Produktiv kräfte, also *Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck* ... Daß diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung *Mensch*, obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und gewisser Men schenklassen macht, schließlich diesen Antagonismus durchbricht und zusam menfällt 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...«[1124] Die Rückbeziehung der Entwicklung der Produktivkräfte auf die der Menschengattung verläßt deshalb nirgends den Standpunkt des objektiv Ontologischen. Marx ergänzt bloß das in der Ökonomie rein sachlich gegebene Bild von der Entwicklung der Produktivkräfte mit einem dem Wesen nach ebenso objektiv gehaltenen Bild der Folgen dieser ökonomischen Entwicklung für die von ihr betroffenen (für die sie praktisch hervorbringenden) Menschen. Und wenn er dabei auf den — ebenfalls objektiv vorhandenen — Widerspruch hinweist, daß diese Höherbildung der Menschengattung sich auch auf Kosten ganzer Menschenklassen vollziehen kann, so bleibt er immer auf dem Boden einer Ontologie des gesellschaftlichen Seins, stellt in diesem Bereich einen — freilich widerspruchsvollen — ontologischen Fortschritt fest, wobei klar hervortritt, daß das Wesen der ontologischen Entwicklung im ökonomischen (letzten Endes das Schicksal des Menchengeschlechts betreffenden) Fortschritt steckt und die Widersprüche dessen — ontologisch notwendige und objektive — Erscheinungsformen sind.

Auf die Weiterführung des komplexen Zusammenhanges von Komplexen, die bis zu den scheinbar fernliegenden, in Wirklichkeit kompliziert vermittelten Problemkreisen der Ethik, Ästhetik etc. reicht, können wir erst später im Rahmen dieses Kapitels zu sprechen kommen. Aber auch wenn wir an diesem Punkt vorläufig stehenbleiben, wirkt das inhaltliche wie methodologische Bild des ersten Teils des »Kapital« höchst paradox. Die streng und exakt wissenschaftlich gehaltenen ökonomischen Analysen eröffnen immer wieder fundierte Ausblicke ontologischer Art auf die Totalität des gesellschaftlichen Seins. In dieser Einheit kommt die Marxsche Grundtendenz: die philosophischen Verallgemeinerungen aus den durch wissenschaftliche Forschung und Methode festgestellten Tatsachen herauszuentwickeln, zum Ausdruck, d. h. die durchgehende ontologische Be-

1124 {16} Marx: Theorien über den Mehrwert, II/I, Stuttgart 1911, S. 309 f; vgl. MEW 26/2, S. 107. - Vgl. noch ausführlicher: Grundrisse, S. 312 f.

tar de Sismondi e Ricardo nas »Teorias da Mais-Valia«. Em defesa do economista objetivo Ricardo, diz Marx: »que produção pela produção significa apenas desenvolvimento das forças produtivas humanas, ou seja, *desenvolvimento da riqueza da natureza humana como fim em si.* (...) deixa-se de compreender que esse desenvolvimento das aptidões do gênero *humano*, 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 (...)«[1125] A relação de retorno do desenvolvimento das forças produtivas sobre o do gênero humano, por isso, jamais abandona o ponto de vista do objetivamente ontológico. Marx complementa o quadro puramente factual, meramente dado na economia, do desenvolvimento das forças produtivas, com um quadro, do mesmo modo objetivamente sustentado, da essência das consequências desse desenvolvimento econômico para os seres humanos nele envolvidos (por eles produzidos na prática). E quando aponta a contradição — igualmente objetivamente existente — de que essa construção superior do gênero humano pode ser executada também ao custo de classes inteiras de seres humanos, permanece sempre no terreno de uma ontologia do ser social, encontra nessa esfera um — certamente pleno de contradições — progresso ontológico no qual emerge claramente que a essência do desenvolvimento ontológico se localiza no desenvolvimento econômico (que diz respeito, por último, ao destino da humanidade concernente), e as contradições — ontologicamente necessárias e objetivas —, são suas formas fenomênicas.

Na continuação, apenas mais tarde poderemos, na moldura deste capítulo, chegar a falar das complexas conexões entre complexos aparentemente distantes mas, na realidade, círculos de problemas complicadamente mediados, da ética, da estética, etc. Mas, mesmo que provisoriamente nos interrompamos nesse ponto, tanto conteudisticamente quanto metodologicamente o quadro do Volume I de »O Capital« tem um efeito altamente paradoxal. As análises econômicas, mantidas rigorosas e cientificamente exatas, abrem continuamente prospectivas, de tipo ontológico, da totalidade do ser social. Nessa unidade vem a tendência básica marxiana: desenvolver as generalizações filosóficas dos fatos estabelecidos pela pesquisa e método científicos, *i.e.*, para expressar a contínua fundação ontológi-

1125 {16} Marx: Teorias da Mais-Valia, Vol. II. Difel, São Paulo, 1980, p.549. {Nota da tradução} Schneider (p.321) e Ballestero (p.107) inseriram neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente em Scarponi (p.301), nem em Coutinho (p.55), nem em Benseler.

gründung sowohl der wissenschaftlichen wie der philosophischen Aussagen. Diese Einheit von solid fundierter Tatsächlichkeit und kühner philosophischer Verallgemeinerung schafft die so lebensnahe Atmosphäre dieses Werks. Für den theoretisch nicht bewanderten Leser verblaßt oder verschwindet dabei ein grundlegendes Moment des Gesamtaufbaus, nämlich die vorausgeschickte ökonomische Abstraktion: die Abstraktion, daß alle Waren zu ihrem Wert verkauft und gekauft werden. Das ist allerdings eine Abstraktion sui generis: Ihr liegt das reale Grundgesetz des gesellschaftlichen Warenverkehrs zugrunde, ein Gesetz, das sich in der ökonomischen Wirklichkeit innerhalb aller Schwankungen der Preise für die normal funktionierende Gesamtheit letzten Endes immer durchsetzt. Darum wirkt sie sowohl im Aufdecken rein ökonomischer Zusammenhänge wie ihrer Wechselbeziehungen zu den außerökonomischen Tatsachen und Tendenzen des gesellschaftlichen Seins nicht als Abstraktion, und der ganze erste Teil erscheint als Abbild der Wirklichkeit, nicht als abstrahierendes Gedankenexperiment. Der Grund liegt wieder in dem ontologischen Charakter dieser Abstraktion: Sie bedeutet nicht mehr und nicht weniger als das isolierende Herausheben des Grundgesetzes im Warenverkehr, sein ungestörtes und ungehemmtes Zurgeltunggelangen, ohne von anderen Strukturbeziehungen und Prozessen, die in einer solchen Gesellschaftsich ebenfalls auswirken müssen, abgelenkt oder modifiziert zu werden. Darum können bei dieser abstrahierenden Reduktion auf das Allerwesentlichste alle Momente — ökonomische wie außerökonomische — unverzerrt in Erscheinung treten, während bei einer nicht ontologisch fundierten oder auf Peripherisches ausgerichteten Abstraktion diese zu einer Entstellung der entscheidenden Kategorien führen muß. Das zeigt wieder den wesentlichen Punkt der neuen Methode: Es sind nicht erkenntnistheoretische oder methodologische (am wenigsten logische) Gesichtspunkte, die Art und Richtung der Abstraktionen, der Gedankenexperimente bestimmen, sondern die Sache selbst, d. h. das ontologische Wesen des behandelten Stoffes.

Daß es sich für Marx bei aller totalen Wirklichkeitsevidenz doch um eine Abstraktion handelt, zeigt der Aufbau des Gesamtwerks selbst. Seine Komposition besteht gerade darin, immer neue ontologische Elemente und Tendenzen in die ursprünglich auf Grund einer solchen Abstraktion abgebildeten Welt einzuschalten, die daraus erwachsenden neuen Kategorien, Tendenzen, Zusammenhänge wissenschaftlich aufzudecken, bis endlich die gesamte Ökonomie als primär bewegendes Zentrum des gesellschaftlichen Seins begriffen vor uns steht. Der nächste Schritt, der hier getan werden muß, führt zum vorerst allgemein gefaßten Gesamtprozeß selbst. Denn so sehr im ersten Teil stets die ganze Gesellschaft den Hintergrund abgibt, erfassen die zentralen theoretischen Darle-

ca tanto das proposições científicas quanto das filosóficas. Essa unidade de facticidade solidamente fundada e audaciosa generalização filosófica cria a atmosfera tão próxima à vida dessa obra. Para o leitor teoricamente não familiarizado, obnubila-se ou desaparece, aqui, um momento fundamental da estrutura como um todo, a saber, a abstração econômica antecipadora: a abstração de que todas as mercadorias são compradas e vendidas pelo seu valor. Esta é, certamente, uma abstração *sui generis*: toma por base a lei fundamental real do intercâmbio social de mercadorias, uma lei que por último, no interior de todas as flutuações dos preços, sempre se impõe na realidade econômica para a totalidade (*Gesamtheit*) que funciona normalmente. Por isso, ao desvelar, tanto conexões econômicas puras quanto suas inter-relações com os estados de coisas e tendências extraeconômicas do ser social, não opera como abstração, e todo o Livro I aparece como imagem da realidade e não como abstrativo experimento intelectual. O fundamento repousa, uma vez mais, no caráter ontológico dessa abstração: significa, não mais nem menos, que, enquanto isoladamente realçada, a lei fundamental da circulação de mercadoria não é desviada ou modificada em seu alcançar-validade sem ser perturbada ou inibida por outras relações estruturais ou processos que igualmente têm de operar em tal sociedade. Podem, por isso, nessa redução abstrativante de todos momentos os mais essenciais — econômica e extraeconomicamente — aparecer sem deformação, enquanto uma abstração não ontologicamente fundada ou obtida da periferia tem de conduzir a uma distorção das categorias decisivas. Isso, uma vez mais, mostra o ponto essencial do novo método: o modo e a direção das abstrações, dos experimentos intelectuais, não são determinados por um ponto de vista gnosiológico ou metodológico (menos, ainda, lógico), antes, pela coisa enquanto tal, *i.e.*, pela essência ontológica da matéria tratada.

Que, para Marx, apesar de toda total evidência de realidade, trata-se ainda de uma abstração, mostra a estrutura da própria obra como um todo. Sua composição consiste precisamente em que são sempre inseridos novos elementos e tendências ontológicas na base originária de um mundo retratado em tal abstração, a partir do qual sempre surgem novas categorias, tendências e conexões desveladas cientificamente, até, finalmente, termos diante de nós a economia como um todo como centro movente primário do ser social. O próximo passo, que aqui tem de ser dado, conduz ao próprio processo como um todo, em geral provisoriamente compreendido. Pois, tanto quanto na primeira parte sempre toda a sociedade fornece o pano de fundo, as expo-

gungen bloß die individuellen Akte, auch wenn es sich dabei um eine ganze Fabrik mit vielen Arbeitern, mit komplizierter Arbeitsteilung etc. handelt. Nunmehr kommt es darauf an, die bisher einzeln erkannten Prozesse in ihrer Gesamtgesellschaftlichkeit zu betrachten. Marx weist wiederholt darauf hin, daß die erste eine abstrakte und darum formelle Darstellung der Phänomene gewesen ist. Dies zeigt sich z. B. darin, daß »die Naturalform des Warenprodukts für die Analyse ganz gleichgültig« bleibt, denn die abstrahierten Gesetze gelten in gleicher Weise für jede beliebige Art von Waren. Nur die Tatsache, daß aus dem Verkauf einer Ware (W-G) keineswegs der Kauf einer anderen Ware (G-W) notwendig erfolgt, weist in der Form einer unaufhebbaren Zufälligkeit auf das Andersgeartetsein des Gesamtprozesses den individuellen Akten gegenüber hin. Erst wenn der Gesamtprozeß auf seine Gesetzlichkeiten, die das Ganze der Ökonomie betreffen, untersucht wird, genügt diese formelle Erfassung nicht mehr: »Die Rückverwandlung eines Teils des Produktenwerts in Kapital, das Eingehn eines andern Teils in die individuelle Konsumtion der Kapitalisten- wie der Arbeiterklasse bildet eine Bewegung innerhalb des Produktenwerts selbst, worin das Gesamtkapital resultiert hat; und diese Bewegung ist nicht nur Wertersatz, sondern Stoffersatz, und ist daher ebensosehr bedingt durch das gegenseitige Verhältnis der Wertbestandteile des gesellschaftlichen Produkts, wie durch ihren Gebrauchswerte ihre stoffhche Gestalt.«[1126] Schon dieses, freilich zentrale, Einzelproblem zeigt an, daß der Weg von den Einzelprozessen zu dem Gesamtprozeß durchaus kein weiteres Abstrahieren vorstellt, wie es dies nach modernen Denkgewohnheiten anzunehmen naheliegt, sondern im Gegenteil eine Aufhebung bestimmter Schranken der Abstraktion, eine beginnende Annäherung an die Konkretheit der begriffenen Totalität.

Selbstredend kann auch hier keine Rede von einer detaillierten und eingehenden gedanklichen Zusammenfassung des zweiten Teils sein; es kommt einzig und allein darauf an, die wichtigsten Grundprobleme dieser Stufe auf ihre ontologische Bedeutung hin zu beleuchten. Der Gesamtprozeß der ökonomischen Reproduktion ist die Einheit dreier Prozesse mit je drei Stufen: Die Kreisläufe des Geldkapitals, des produktiven Kapitals und des Warenkapitals bilden ihre Teile. Wieder muß gleich eingangs betont werden: Auch hier handelt es sich nicht um eine bloß methodologische Zerlegung eines Prozesses, sondern darum, daß drei reale ökonomische Prozesse sich zu einem einheitlichen real zusammenfassen; das begriffliche Zerlegen ist nichts mehr als eine gedankliche Widerspiegelung dreier Reproduktionsprozesse: des Industriekapitals, des Handelskapitals und des Geldkapitals. (Die damit verbundenen Probleme werden im

1126 {17} Kapital II, 3. Auflage, Hamburg 1903, S. 368 f.; MEW 24, S. 393.

sições teóricas centrais abarcam meramente os atos individuais, mesmo quando se trata de toda uma fábrica com muitos trabalhadores, com uma complexa divisão de trabalho, etc. De agora em diante, o que importa é tratar os processos até aqui reconhecidos isoladamente em sua socialidade como um todo. Marx assinala repetidamente que a primeira exposição dos fenômenos foi abstrata e, por isso, formal. Isso se mostra, p. ex., em que permanece »de todo indiferente, para a análise, a forma natural do produto-mercadoria«, pois as leis abstraídas valem de modo igual para toda e qualquer tipo de mercadoria. Apenas o fato de que, da venda de uma mercadoria (M-D) de maneira alguma segue necessariamente a compra de outra mercadoria (D-M), assinala, na forma de uma casualidade inexorável, o o-ser-diferentemente-disposto do processo como um todo ante os atos individuais. Apenas quando o processo como um todo é investigado em sua legalidade, que concerne o todo da economia, essa apreensão formal não é mais suficiente: »A retransformação de parte do valor dos produtos em capital, a entrada de outra parte no consumo individual da classe capitalista bem como no da classe trabalhadora constituem um movimento dentro do próprio valor dos produtos em que resultou o capital como um todo; e esse movimento não é apenas reposição de valor, mas também reposição de matéria, sendo assim condicionado tanto pela proporção recíproca dos componentes de valor do produto social como por seu valor de uso, sua forma material.«[1127] Já esse problema singular, ainda que central, mostra que a via dos processos singulares ao processo como um todo avança, não por nenhum abstrair mais amplo, como é aceito como óbvio pelo costumeiro moderno modo de pensar, mas ao contrário, por uma superação de limites determinados da abstração, uma aproximação inicial à concretude da totalidade apreendida.

Evidentemente, aqui não pode sequer ser falado de uma síntese intelectual detalhada e aprofundada da segunda parte; é apenas uma questão de iluminar os problemas fundamentais mais importantes desse patamar a partir de seu significado ontológico. O processo como um todo da reprodução econômica é a unidade de três processos, cada um com três estágios: o ciclo do capital monetário, do capital produtivo e do capital-mercadoria constituem suas partes. Uma vez mais, tem de ser sublinhado já no início: também aqui não se trata de uma mera decomposição metodológica de um processo, mas de três reais processos econômicos que realmente se sintetizam em um unitário; o decompor conceitual não é mais do que um reflexo intelectual dos três processos da reprodução: o capital industrial, o capital comercial e o capital monetário. (Os problemas ligados a isso são, na

1127 {17} Marx: O Capital, Livro II, Nova Cultural, São Paulo, 1985, p.292-3. {Nota da tradução} Schneider (p.323) e Ballestero (p.109) inseriram aqui uma quebra de parágrafo que não é localizada no manuscrito (p.330), em Scarponi (p.303), nem em Benseler ou em Coutinho (p.58). A se assinalar que a quebra de parágrafo imediatamente abaixo (»Selbstredend kan...«, »Evidentemente...«), existente no manuscrito (p.330), não consta em Benseler, nem em Scarponi (p.303), nem em Coutinho (p.58), nem em Schneider (p.323), nem em Ballestero (p.110).

dritten Teil des »Kapital« weiter konkretisiert.) Inhalt, Elemente, Stufen und Reihenfolge sind in allen drei Prozessen die gleichen. Sie unterscheiden sich jedoch wesentlich darin, wo sie einsetzen und wo sie, als je einen eigenen Reproduktionsprozeß beendend, aufhören. Damit wird die Kontinuität des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses natürlich nicht aufgehoben. Einerseits ist jedes Ende zugleich der Anfang einer neuen Kreisbewegung, andererseits sind die drei Prozesse ineinander verflochten und bilden in dieser Bewegungseinheit den Gesamtprozeß der Reproduktion. Marx sagt: »Fassen wir alle drei Formen zusammen, so erscheinen alle Voraussetzungen des Prozesses als sein Resultat, als von ihm selbst produzierte Voraussetzung. Jedes Moment erscheint als Ausgangs punkt, Durchgangspunkt und Punkt der Rückkehr. Der Gesamtprozeß stellt sich dar als Einheit von Produktionsprozeß und Zirkulationsprozeß; der Produktionsprozeß wird Vermittler des Zirkulationsprozesses und umgekehrt... Die Reproduktion des Kapitals in jeder seiner Formen und in jedem seiner Stadien ist ebenso kontinuierlich wie die Metamorphose dieser Formen und der sukzessive Verlauf durch die drei Stadien. Hier ist also der gesamte Kreislauf wirkliche Einheit seiner drei Formen.«[1128]

Die Analyse dieser Kreisläufe ergibt nun die wichtigsten Proportionsmaße der kapitalistischen Gesellschaft, zerstört ohne große Polemik die unmittelbare Vorstellung vom Kapital als »dinghafter« Gegenständlichkeit, zeigt das Kapital als Verhältnis, dessen eigentliche Seinsweise ein ununterbrochener Prozeß ist. Um die dabei entstehenden Proportionalitäten recht plastisch hervortreten zu lassen, vollzieht Marx hier, wo er die Abstraktionen des ersten Teils auflöst, eine erneute Abstraktion, indem er zum Ausgangspunkt die einfache Reproduktion ohne Akkumulation wählt, um erst von den hier gewonnenen Erkenntnissen aus an die wahre, an die erweiterte Reproduktion heranzutreten. Um die Methode von Marx richtig würdigen zu können, muß aber betont werden, daß es sich auch hier um eine Abstraktion handelt, die selbst einen Teil der Wirklichkeit bildet, deren Durchführung also — ebenso wie im ersten Teil — den realen Prozeß in seinen wahren Bestimmungen, wenn auch ergänzungsbedürftig, widerspiegelt. »Soweit Akkumulation stattfindet«, sagt Marx, »bildet die einfache Reproduktion stets einen Teil derselben, kann also für sich betrachtet werden, und ist ein realer Faktor der Akkumulation.«[1129]

In der uns vorliegenden Fassung des »Kapital« löst Marx zwar diese Abstraktion im Übergang zur erweiterten Reproduktion auf, es bleibt aber noch immer, dem

1128 {18} Ebd., S. 72 f.; ebd., S. 104 f.
1129 {19} Ebd., S. 369; ebd., S. 394.

terceira parte de »O Capital«, mais concretizados.) Conteúdo, elementos, patamares e sequência são, em todos os três processos, os mesmos. Contudo, eles se diferenciam essencialmente de onde se iniciam e de onde cessam, como cada um finda seu próprio processo de reprodução. Com isso, naturalmente, não é superada a continuidade do processo de reprodução social. Por um lado, cada fim é ao mesmo tempo o início de um novo movimento cíclico, por outro lado os três processos são entre si entrelaçados e constituem nessa unidade de movimento o processo como um todo da reprodução. Diz Marx: »Se captarmos as três formas em conjunto, então todos os pressupostos do processo aparecem como seu resultado, como pressuposto produzido por ele mesmo. Cada momento se apresenta como ponto de partida, ponto de passagem e ponto de retorno. O processo global se apresenta como unidade de processo de produção e processo de circulação; o processo de produção torna-se mediador do processo de circulação e vice-versa. (...) A reprodução do capital em cada uma de suas formas e em cada um de seus estágios é tão contínua como as metamorfoses dessas formas e o percurso sucessivo dos três estágios. Aqui, portanto, o ciclo global é a verdadeira unidade de suas três formas.«[1130]

A análise desses ciclos resulta, então, nas mais importantes proporções da sociedade capitalista, destrói sem grande polêmica a representação (*Vorstellung*) imediata do capital como objetividade »coisal«, mostra o capital como relação cujo modo de ser específico é um processo ininterrupto. Para permitir que sobressaiam de modo plasticamente correto as proporcionalidades que com isso emergem, executa Marx, aqui, onde se dissolvem as abstrações da primeira parte, uma abstração renovada, na medida em que escolhe com ponto de partida a reprodução simples, sem acumulação, e apenas dos conhecimentos aqui adquiridos se aproxima à verdadeira, à reprodução ampliada. Para poder apreciar o método de Marx corretamente, contudo, tem de ser enfatizado que também aqui se trata de uma abstração, a qual constitui uma parte da realidade, portanto cuja implementação — tal como na primeira parte — reflete o processo real em suas determinações verdadeiras, mesmo se carente de complementação. »À medida que ocorra acumulação«, diz Marx, »a reprodução simples constitui sempre parte da mesma; podendo portanto ser examinada em si mesma e é fator real da acumulação.«[1131].

Na versão a nós disponível de »O Capital«, Marx dissolve de fato essa abstração na transição para a reprodução ampliada, todavia permanece ainda, ante

1130 {18} Marx: O Capital, Livro II, Nova Cultural, São Paulo, 1985, p.75-6.
1131 {19} Marx: O Capital, Livro II, Nova Cultural, São Paulo, 1985, p.293.

realen Prozeß gegenüber, die Abstraktion bestehen, daß die Erhöhung der Produktivität nicht berücksichtigt wird. Das ist um so auffallender, als die Abstraktionsauflösungen des dritten Teils dieses Problem ständig als selbstverständliches Moment der konkreten Theorie des Gesamtprozesses behandeln. (Wir werden darauf sogleich bei Behandlung der Durchschnittsprofitrate zurückkommen.) Es ist natürlich möglich, daß bei einer Veröffentlichung des gesamten Textes auch hier die Anschauungen von Marx sichtbar werden. Mag aber die Sache so oder so stehen, es lohnt sich auf dieses Problem wenigstens hinzuweisen, denn daraus wird klar, wie die Ökonomie von Marx für die Erkenntnis des gesellschaftlichen Seins der Zeit nach seiner Wirksamkeit nutzbar gemacht werden kann. Es steht nämlich fest, daß die Einschaltung des Wachsens der Produktivität in die Analyse des Gesamtprozesses ontologisch angesehen vom Übergang von der einfachen Reproduktion zur erweiterten nicht prinzipiell verschieden ist, mögen dabei noch so wichtige neue Bestimmungen zum Vorschein kommen. Die oben zitierte Bemerkung von Marx betrifft auch diese neue Frage, selbst vorausgesetzt, daß das Einschalten der Erhöhung der Produktivität eine neue Dimension in den Sachverhalt der Zusammenhänge einführt.[1132] Gerade die ontologische Fundierung in der Abstraktionsmethode von Marx macht solche weiterführende Konkretisierungen möglich, ohne an den methodologischen Grundlagen das geringste ändern zu müssen. (Das bezieht sich natürlich nur auf die Methode von Marx selbst. Falsche Abstraktionen der Schüler im Geiste der modernen Einzelwissenschaften haben einen völlig anderen Charakter, wie z. B. die Theorie der sogenannten »absoluten Verelendung« in der durch Kautsky bekannt gewordenen Version.)

Die konkrete ökonomische Analyse der im zweiten Teil gegebenen sogenannten Schemata der Gesamtreproduktion gehört nicht hierher. Es muß nur betont werden, daß die Proportionen, die sich dabei ergeben, stets konkrete, qualitativ bestimmte Komplexe sind. Naturgemäß kann die Proportion selbst am deutlichsten quantitativ ausgedrückt werden, sie ist aber stets die von qualitativ bestimmten Komplexen; schon daß die Haupteinteilung das Unterscheiden zwischen Produktionsmittel und Konsumtionsmittel produzierenden Industrien bildet, daß die Relationen zwischen konstantem Kapital der einen und variablem Kapital der anderen Gruppe proportional bestimmt werden, zeigt, daß die quantativ-wertmäßigen Proportionen die qualitativ verschiedenen Gebrauchswerte, an die sie ontologisch gebunden sind, unaufhebbar in sich enthalten müssen. Das ist eine der unabwendbaren Folgen jener Konkretisierung, die der zweite Teil dem ersten gegenüber bedeutet. Auf das allgemeine Problem haben wir bereits hingewiesen.

1132 {20} Den Hinweis auf dieses Problem verdanke ich Franz Janossy.

ao processo real, a abstração que consiste em que a elevação da produtividade não é tomada em consideração. Isto é ainda mais conspícuo já que, na dissolução das abstrações na terceira parte, esse problema é tratado como momento óbvio da teoria concreta do processo como um todo. (Retornaremos imediatamente sobre isso ao tratar da taxa média de lucro.) É possível, naturalmente, que a publicação de todo o texto também aqui torne clara as concepções de Marx[1133]. Todavia, sendo a coisa assim, ou não, vale a pena ao menos assinalar esse problema, pois com isso torna-se claro como a economia de Marx pode se fazer útil para o conhecimento da sociedade da época posterior à sua atividade. Uma coisa é clara, a saber, que a inserção da expansão da produtividade na análise do processo como um todo não é, ontologicamente, em princípio diferente da transição da reprodução simples à ampliada, por mais importantes as novas determinações que venham à luz. O comentário de Marx acima citado diz também respeito a essa nova questão, mesmo que se tome por garantido que o inserir da elevação da produtividade introduz uma nova dimensão nas circunstâncias das conexões.[1134] Justamente a fundamentação ontológica no método de abstração de Marx torna possível tais contínuas concretizações, sem que se deva alterar o mínimo das bases metodológicas. (Isso se relaciona, naturalmente, apenas ao método do próprio Marx. Falsas abstrações de discípulos no espírito das modernas ciências singulares possuem um caráter completamente outro, como, p. ex., a teoria da assim denominada »pauperização absoluta« na versão tornada conhecida através de Kautsky.)

A análise econômica concreta, dada na segunda parte, dos assim denominados esquemas da reprodução como um todo, não cabe aqui. Deve apenas ser sublinhado que as proporções que disto resultam são, sempre, complexos concretos, qualitativamente determinados. Naturalmente, a própria proporção pode ser qualitativamente expressa mais nitidamente, mas é sempre a de complexos qualitativamente determinados; que, já a divisão principal constitui-se do distinguir entre as indústrias produtoras de meios de produção e as de meios de consumo, que são determinadamente proporcionais as relações entre o capital constante de um grupo e o capital variável do outro, mostra que as proporções valorativo-quantitativas devem inexoravelmente conter os qualitativamente diferentes valores de uso e são, entre elas, ontologicamente ligadas. Esta é uma das inevitáveis consequências daquela concretização que significa a segunda parte ante a primeira. Ao problema geral, já apontamos.

1133 {Nota da tradução} Um pouco acima, em nota à p.587, foi mencionada uma anotação de Lukács, riscada, na margem do manuscrito, que dizia: »Naturalmente, ainda não se pode hoje saber o quando eventualmente pode ser encontrado nos manuscrito originais. Riazanov me disse, nos inícios dos anos 1930, que os manuscritos de ›O capital‹ formariam 10 volumes, que Engels publicou apenas uma parte dessa massa de manuscrito«. A partir desse comentário, fica mais claro o que Lukács quer dizer com »a versão« de O Capital que »a nós disponível« e com a »publicação de todo o texto.« Mas não esclarece por que Lukács teria riscado a anotação ao lado da página 316 do manuscrito, se é que foi Lukács mesmo quem a teria riscado.

1134 {20} A indicação desse problema devo a Franz Janossy.

Hier sei nur noch hervorgehoben, daß, im Produktionsprozeß, als Moment des allgemeinen Kreislaufs, die untrennbare dialektische Zusammengehörigkeit von Gebrauchswert und Tauschwert zweimal auftaucht: selbstverständlicherweise am Abschluß einer jeden Etappe, da ein Gebrauchswert unumgänglich notwendig ist, um einen Tauschwert zu realisieren; aber auch am Anfang der Etappe, wenn der Kapitalist, um produzieren zu können, sich mit den nötigen Produktionsmitteln und mit der sie in Bewegung setzenden Arbeitskraft versorgt; beide kauft er um ihres Gebrauchswerts in der Produktion willen. Das scheint ein Gemeinplatz zu sein, und ist es auch für die »intentio recta« der normalen Alltagspraxis. Entsteht jedoch eine pseudotheoretische Verallgemeinerung, so arbeitet die bürgerliche Ökonomie mit der »begrifflosen« Abstraktion G-G› (Geld am Anfang und Abschluß des Reproduktionsprozesses). Und die Ökonomie der Stalinzeit, die sich marxistisch nannte, betrachtete die Wertlehre bloß als eine Theorie, die zeigt, wie der Tauschwert funktioniert. Es ist aber für die Wiederherstellung des echten Marxismus nicht überflüssig, hervorzuheben, daß die ontologisch wahrhafte »intentio recta« die Grundlage von Wissenschaft und philosophischer Verallgemeinerung bildet, daß kein ökonomisches Phänomen richtig begriffen werden kann, ohne von den Wirklichkeitszusammenhängen selbst — hier von der ontologischen Untrennbarkeit von Gebrauchswert und Tauschwert eben in ihrer Gegensätzlichkeit — auszugehen.

Die Annäherung an die konkrete Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins infolge des Erfassens des Reproduktionsprozesses in seiner Totalität gibt Marx erst die Möglichkeit zu einer weiteren Auflösung der Abstraktionen des Anfangs. Das geschieht in der Lehre von der Profitrate. Wert und Mehrwert bleiben weiter die seinsmäßigen Grundkategorien der Ökonomie des Kapitalismus. Auf der Abstraktionsstufe des ersten Teils reicht die Feststellung aus, daß nur die Eigenart der Ware Arbeitskraft einen Neuwert zu schaffen imstande ist, während Produktionsmittel, Rohstoff etc. durch den Arbeitsprozeß ihren Wert bloß erhalten. Die Konkretisierung des zweiten Teils gibt eine Analyse des Gesamtprozesses, in vieler Hinsicht auch noch auf dieser Grundlage, indem als Elemente des Kreislaufs konstantes und variables Kapital sowie Mehrwert figurieren. Darin kommt die Wahrheit zur Geltung, daß im Gesamtprozeß — rein in seiner Allgemeinheit betrachtet, also methodologisch bewußt von den ihn real ausmachenden Einzel akten abgesehen — das Wertgesetz unverändert in Geltung bleibt. Das ist wieder eine ontologisch richtige und wichtige Feststellung, denn die Abweichungen vom Wertgesetz gleichen sich in der Totalität notwendig aus. Auf eine einfache Formel gebracht: Die Konsumtion (die produktive Konsumtion der Gesellschaft mit inbegriffen) kann unmöglich größer sein als die Produktion. Dabei ist natürlich als

Aqui ainda será apenas enfatizado que, no processo de produção, como momento do ciclo geral, emerge duas vezes a inseparável conexidade dialética entre valor de uso e valor de troca: de modo óbvio, na conclusão de cada etapa, em que um valor de uso é inevitavelmente necessário para realizar um valor de troca; mas também no início da etapa, ao o capitalista, para poder produzir, fornecer os meios de produção necessários com a força de trabalho para pô-los em movimento; ele compra ambos por seu valor de uso na produção almejada. Parece ser um lugar-comum e o é, de fato, para a »*intentio recta*« da práxis cotidiana normal. Cria-se, todavia, uma generalização pseudoteórica e a economia burguesa trabalha com a abstração »despojada de conceito« D-D (dinheiro no início e na conclusão do processo de reprodução). E a economia da época de Stalin, que se dizia marxista, considerava a teoria do valor meramente como uma teoria que mostrava como funcionaria o valor de troca. Para a restauração do marxismo autêntico, não é supérfluo assinalar que ontologicamente a verdadeira »*intentio recta*« constitui a base da ciência e das generalizações filosóficas, que nenhum fenômeno econômico pode ser corretamente compreendido sem partir das próprias conexões da realidade — aqui, da inseparabilidade ontológica, mesmo em sua opositividade, do valor de uso e do valor de troca.

A aproximação à qualidade concreta do ser social como resultado da compreensão do processo de reprodução em sua totalidade deu a Marx só então a possibilidade de uma dissolução mais ampla das abstrações do início. Isso ocorre na teoria da taxa de lucro. Valor e mais-valia continuam a permanecer as categorias ontológicas fundamentais da economia do capitalismo. No patamar de abstração da primeira parte, é suficiente a constatação de que a peculiaridade da mercadoria força de trabalho é capaz de criar um novo valor, enquanto meios de produção, matéria-prima, etc., meramente recebem do processo de trabalho seu valor. A concretização da segunda parte fornece uma análise do processo como um todo, em muitos aspectos ainda figura a partir dessa base, ao menos como elementos do ciclo do capital constante e variável e da mais-valia. Nisso alcança validade a verdade de que, no processo como um todo — considerado em sua pura generalidade, portanto, conscientemente metodologicamente prescindindo dos atos singulares que realmente o constituem —, a lei do valor permanece inalteradamente em validade. Isto, novamente, é uma observação ontologicamente correta e importante, pois os desvios da lei do valor necessariamente se equilibram na totalidade. Reduzido a uma fórmula simples: o consumo (o consumo produtivo da sociedade incluso) não pode possivelmente ser maior que a produção. Com isso, naturalmente, pressuposta

Abstraktion das Absehen vom Außenhandel vorausgesetzt; mit Recht, da es gerade hier immer ohne weiteres möglich ist, diese Abstraktion wieder aufzuheben und die dadurch entstehenden Variationen in den Komplex der Gesetze einzuarbeiten; beiläufig bemerkt, fällt diese ganze Frage weg, wenn die Weltwirtschaft zum unmittelbaren Gegenstand der Theorien gemacht wird.

Jedenfalls ist nun das Problem des dritten Teils: innerhalb des begriffenen Gesamtkreislaufs die Gesetzmäßigkeiten, die die einzelnen ökonomischen Akte regulieren, nunmehr nicht nur für sich, sondern im Rahmen des erkannten Gesamtprozesses zu untersuchen. Diese die Kategorien ontologisch modifizierende Wirkung der Einzelakte auf den Gesamtprozeß hat jedoch zwei real historische Voraussetzungen: erstens das Wachstum der Produktivkräfte mit ihren wertherabsetzenden Wirkungen, zweitens die breite Möglichkeit für das Kapital, aus einem Gebiet ins andere geworfen zu werden. Beide setzen eine relativ hohe Entwicklungsstufe der gesellschaftlichen Produktion voraus, was wieder zeigt, daß die ökonomischen Kategorien in ihrer reinen und entfalteten Form ein entfaltetes Dasein im Funktionieren des gesellschaftlichen Seins erfordern, d. h. daß ihre kategorielle Entfaltung, ihre kategorielle Überwindung der Naturschranke ein Ergebnis der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung ist.[1135] Aber auch unter solchen Umständen ist das Entstehen der Profitrate als bestimmender ökonomischer Kategorie weder ein mechanisches, von der menschlichen ökonomischen Tätigkeit unabhängiges Gesetz noch ihr direktes Produkt. Die Umwandlung des Mehrwerts in Profit, der Mehrwertrate in Profitrate ist allerdings eine methodologische Konsequenz der Aufhebung der Abstraktionen des ersten Teils im dritten. Auch dabei bleibt, wie wir dies bei allen Abstraktionen und den sie aufhebenden Konkretisierungen bei Marx gesehen haben, der Mehrwert als Grundlage erhalten, er gerät nur in ein anderes, ebenfalls reales, vom ursprünglichen abhängig bleibendes Verhältnis. Während der Mehrwert nur auf den Wert der Arbeitskraft bzw. auf das sie kapitalistisch in Bewegung setzende variable Kapital bezogen ist, bezieht sich der Profit, der unmittelbar, freilich nur unmittelbar, mit ihm quantitativ identisch ist, auch auf das konstante Kapital. Die die Produktion, Zirkulation etc. verwirklichenden Einzelakte sind deshalb primär auf die Vergrößerung des Profits gerichtet. Die Entwicklung der Produktivkräfte nun, die notwendig zuerst an Einzelstellen in Erscheinung tritt, wird in solchen Fällen einen Extraprofit hervorbringen, der natürlich zum Ziel der teleologischen Akte der Einzelproduzenten wird; denn bei einer so erzielten Herabsetzung des Produktenwerts kann die Ware über ihren Wert und doch billiger als die der anderen Produzenten verkauft werden. Erst auf einer Entwicklungsstufe, die eine

1135 {Nota da tradução} Neste ponto Benseler inseriu uma quebra de parágrafo que não existe no manuscrito (p.335). Scarponi (p.307) também o fêz. Em Schneider (p.327), Ballestero (p.114) e Coutinho (p.62) encontramos o mesmo.

como abstração a desconsideração do comércio exterior; com razão, pois precisamente aqui é sempre possível sem problemas novamente superar esta abstração e incorporar as variações assim surgidas no complexo das leis; observa-se de passagem que toda essa questão desaparece se a economia mundial é feita objeto imediato da teoria.

Em todo caso, agora o problema da terceira parte é: no interior do ciclo compreendido como um todo, investigar as legalidades que regulam os atos econômicos singulares, agora não mais apenas para si, mas na moldura do processo reconhecido como um todo. O efeito do ato singular, ontologicamente modificador das categorias do processo como um todo, tem, todavia, dois pressupostos históricos reais: primeiro, o crescimento das forças produtivas com seus efeitos redutores do valor, segundo, a ampla possibilidade para o capital de se lançar de uma esfera à outra. Ambos pressupõem um patamar de desenvolvimento relativamente elevado da produção social, o que uma vez mais mostra que as categorias econômicas, em sua forma pura e desdobrada, requerem uma existência desdobrada no funcionar do ser social, *i.e.*, que seu desdobramento categorial, sua ultrapassagem das barreiras naturais, é um resultado do desenvolvimento histórico-social. Contudo, mesmo sob tais circunstâncias, o surgir da taxa de lucro como categoria econômica determinada nem é uma lei mecânica, independente da atividade econômica dos seres humanos, nem um seu produto direto. A transformação da mais-valia em lucro, da taxa de mais-valia em taxa de lucro é, certamente, uma consequência metodológica da superação das abstrações da primeira parte na terceira. Mesmo com isso, como o vimos em Marx, em todas as abstrações e, então, na concretização superadora, permanece (*erhalten*) a mais-valia como base, apenas entra em uma outra relação, igualmente real, que permanece dependente da originária. Enquanto a mais-valia apenas se refere ao valor da força de trabalho, *i.e.*, ao capital variável que a coloca capitalisticamente em movimento, o lucro que, de imediato, certamente apenas de imediato, é a ele idêntico quantitativamente, refere-se também ao capital constante. Os atos singulares que realizam a produção, a circulação, etc., são, por isso, primariamente orientados ao crescimento do lucro. Então o desenvolvimento das forças produtivas, que necessariamente aparece primeiro em pontos singulares, produz em tais casos um lucro-extra que, naturalmente, torna-se a finalidade dos atos teleológicos dos produtores singulares; pois, por uma redução do valor dos produtos, a mercadoria pode ser vendida acima de seu valor e ainda mais barata que a dos outros produtores. Apenas em um patamar de desenvolvimento que permite uma

— relativ — beliebige Wanderung des Kapitals aus einem Gebiet ins andere gestattet, entsteht daraus kein dauerndes Monopol, sondern die Herabsetzung des Preises auf das Niveau der größten Wertverminderung durch die gesteigerte Produktivität. So setzt die Möglichkeit dieser Wanderung des Kapitals einerseits eine Durchschnittsprofitrate durch, andererseits entsteht in deren Bewegung eine Tendenz, zu ihren ständig zu sinken, gerade infolge des Wachstums der Produktivkräfte.

Wie Marx den tendenziellen Charakter dieses neuen Gesetzes darlegt, gehört als rein ökonomisches Problem nicht hierher. Von unseren Zielsetzungen aus muß nur festgestellt werden: Erstens, daß die Tendenz, als notwendige Erscheinungsform eines Gesetzes in der konkreten Totalität des gesellschaftlichen Seins, notwendig daraus erfolgt, daß reale Komplexe mit realen Komplexen in komplizierten, oft weit vermittelten Wechselwirkungen stehen; der Tendenzcharakter des Gesetzes ist der Ausdruck davon, daß es dem Wesen nach Resultat solcher dynamisch-widerspruchsvollen Komplexbewegungen ist. Zweitens, daß die tendenziell sinkende Profitrate zwar das Endergebnis individueller teleologischer Akte, also bewußter Setzungen ist; ihr Inhalt, ihre Richtung etc. jedoch gerade das Entgegengesetzte dessen ergeben, was diese Akte objektiv wie subjektiv intentionieren. Diese elementare und notwendige Grundtatsache der gesellschaftlich-geschichtlichen Existenz und Tätigkeit der Menschen erscheint auch hier in exakt kontrollierbarer faktischer Form; sobald die ökonomischen Verhältnisse in ihrer bewegten und konkreten Totalität erfaßt werden, zeigt sich immer wieder, daß die Menschen zwar ihre Geschichte selbst machen, die Ergebnisse des Geschichtsablaufs aber anders, oft entgegengesetzt ausfallen, als die allgemeinen wie individuellen unausschaltbaren Willensäußerungen der Menschen es bezwecken. Dazu kommt auch hier, daß innerhalb der Gesamtbewegung der objektive Fortschritt in Erscheinung tritt. Das Sinken der Profitrate setzt die Wertveränderung der Produkte infolge des Sinkens der zu ihrer Herstellung gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit voraus. Das bedeutet wiederum eine Steigerung des Beherrschens der Naturkräfte durch den Menschen, eine Steigerung seiner Leistungsfähigkeit, eine Verminderung der zur Produktion gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit.

Der andere große Komplex, den der dritte Teil, Abstraktionen auflösend, konkrete Komplexe setzend, behandelt, ist die gesellschaftliche Aufteilung des zum Profit gewordenen Mehrwerts. In dem von Abstraktionen determinierten ersten und zweiten Teil stehen nur Industriekapitalisten und Arbeiter einander gegenüber. Selbst wo im zweiten Teil dem Wesen nach Handels- und Geldkapital als am Kreislauf beteiligt erscheinen, stellen sie nur ihren Platz in der Gesamtbe-

— relativa — migração sem limites do capital de uma esfera à outra, não surge disso nenhum monopólio duradouro, mas a queda do preço ao nível da máxima queda do valor pela produtividade acrescida. Portanto, a possibilidade dessa migração do capital, por um lado, impõe uma taxa média de lucro, por outro lado, no seu movimento surge uma tendência de permanente queda, precisamente como consequência do aumento das forças produtivas.

Como Marx expõe o caráter tendencial dessa nova lei, não pertence de modo algum a um problema puramente econômico. Para nossas finalidades tem apenas de ser constatado: primeiro, que da tendência, enquanto forma fenomênica necessária de uma lei na totalidade concreta do ser social, necessariamente segue-se que complexos reais estão em interações complexas, com frequência amplamente mediadas, com complexos reais; o caráter tendencial das leis é a expressão de que é, em essência, o resultado de tais movimentos complexos contraditório-dinâmicos. Segundo, que a queda tendencial da taxa de lucro é, certamente, o resultado final de atos teleológicos individuais, portanto, de posições conscientes; seu conteúdo, sua direção, etc., todavia, resultam precisamente no oposto do que tais atos intencionavam tanto objetiva quanto subjetivamente. Esse fato básico elementar e necessário da existência e da atividade histórico-sociais dos seres humanos aparece mesmo aqui em forma factual exatamente verificável; tão logo as condições econômicas sejam apreendidas em sua totalidade móvel e concreta, mostram-se elas, novamente, que, embora os seres humanos façam sua própria história, os resultados do curso histórico resultam diferentes, com frequência opostos, ao que miravam as inevitáveis exteriorizações das vontades (*Willensäußerungen*), tanto gerais quanto individuais, dos seres humanos.[1136] Com isso também aqui aparece, no interior do movimento como um todo, o progresso objetivo. A queda da taxa de lucro pressupõe a alteração do valor dos produtos como consequência da queda do tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção. Isso significa, uma vez mais, uma ampliação do domínio das forças naturais pelos seres humanos, uma ampliação de sua eficiência, uma diminuição do tempo de trabalho socialmente necessário para a produção.

O outro grande complexo tratado na parte terceira, que dissolve abstrações ao pôr complexos concretos, é a divisão social da mais-valia tornada lucro. Nas partes primeira e segunda, determinadas pela abstração, estão contrapostos apenas capitalistas industriais e trabalhadores. Mesmo onde, na segunda parte, o capital comercial e o monetário aparecem essencialmente como envolvidos no ciclo, apenas exibem seu lugar no movimento

1136 {Nota da tradução} A expressão »exteriorizações das vontades (»Willensäußerungen«) (no manuscrito, à p.336), foi traduzida por Scarponi (p.309) por »atti di volontà individuali«, opção que ignora »Äußerungen« (exteriorizações), uma categoria decisiva na ontologia lukácsiana. Esta opção foi seguida de perto por Coutinho (p.64), »atos de vontade«; por Schneider (p.329), »atos de vontade«, enquanto Ballestero (p.116) optou por »exteriorizaciones voluntarias«.

wegung dar, diesen regulieren jedoch die noch nicht differenzierten Kategorien des Werts und des Mehrwerts. Erst im dritten Teil erhalten Handels- und Geldkapital (sowie Grundrente) ihre konkrete Rolle in der Aufteilung des Profits. Die ontologische Priorität der bereits dargestellten Alleinherrschaft des Mehrwerts erweist sich auch darin als letzthin unaufhebbar, als dies der einzige Punkt ist, wo Neuwert entsteht; der zum Profit verwandelte Mehrwert wird nun zwischen allen ökonomisch notwendigen, wenn auch keinen Neuwert schaffenden Repräsentanten der gesellschaftlichen Arbeitsteilung aufgeteilt, und die Analyse dieses Prozesses, auf dessen Details wir hier ebenfalls nicht eingehen können, ergibt das Wesentliche des dritten Teils. Nur soviel muß noch bemerkt werden, daß erst dieses Konkretisieren aller aktiven Faktoren des Wirtschaftslebens ermöglicht, von der Ökonomie im engeren Sinn ohne Sprung zur sozialen Gliederung der Gesellschaft, zur Klassenschichtung überzugehen. (Leider sind hiervon nur die ersten einleitenden Zeilen von Marx vorhanden. Methodologisch ist aber der Weg völlig klar.)

Es entspringt naturgemäss aus dieser Problemlage[1137], daß der dritte Teil die größten und ausführlichsten Exkurse über die Geschichte der hier neu auftauchenden ökonomischen Komplexe enthält. Handels- und Geldkapital sowie Grundrente könnten sonst nicht ohne weiteres in das konkrete Gefüge der Gesamtwirtschaft eingeordnet werden. Ihre historische Genesis ist Voraussetzung dazu, ihre aktuelle Wirksamkeit im System einer echt gesellschaftlichen Produktion theoretisch zu begreifen, obwohl — oder gerade weil — diese historische Ableitung unmöglich ihre endgültig eingenommene Rolle direkt zu erklären vermag. Diese ist nämlich durch die Unterordnung unter die industrielle Produktion bestimmt, obwohl sie lange vor dieser selbständig existiert haben und in ihrer Selbständigkeit, trotz bestimmter Konstanz in ihrer Eigenart, völlig andere ökonomisch-soziale Funktionen erfüllten. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß die meisten hier gegebenen Ableitungen der Genesis des Werts sehr verschiedene Wesenszeichen zeigen. Der Nachweis, wie diese doch zusammengefaßt ein einheitliches Bild der historischen Entwicklung ergeben, führt zu den Problemen der allgemeinen Geschichtstheorie des Marxismus, die unsere Betrachtungen auch bisher ständig gestreift haben, zurück. Bevor wir jedoch zu ihrer Behandlung übergehen, müssen wir nochmals unseren Blick auf die Kategorienanalyse der Einleitung zum »Rohentwurf« richten, damit die Kompliziertheit und Dynamik der kategoriellen Strukturen und Zusammenhänge uns eine breitere und festere Grundlage für die historischen Probleme geben können.

Es kommt dabei auf das allgemeine Verhältnis der Produktion zur Konsumtion, Distribution etc. an. Daß für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins im

1137 Na edição de Benseler, »Es entspringt naturgemäss aus dieser Problemlage« (p.337 do manuscrito) foi substituída por »Aus dieser Problemlage ergibt sich«. Scarponi (p.310) traduziu por »È questa la ragione per cui la terza parte contiene...«. Coutinho (p.65) seguiu de perto Scarponi: »É essa a razão pela qual o Livro III…«, Schneider (p.329) traduziu por »E desse estado da questão resulta que o Livro III...« e Ballestero (p.116-7), »De esta situación del problema, queda claro que la tercera parte contiene las más importantes y más elaboradas digresiones acerca de la historia de los nuevos complejos económicos que aquí emergen.«.

como um todo, este, todavia, regulado pelas categorias, ainda não diferenciadas, de valor e mais-valia. Apenas na terceira parte o capital comercial e o monetário (bem como a renda da terra) recebem seu papel concreto na divisão do lucro. A prioridade ontológica da já descrita dominância exclusiva da mais-valia demonstra-se, também nisso, como por último inexorável, já que é o único ponto onde emerge novo valor; a mais-valia convertida em lucro torna-se dividida entre todos os necessários representantes econômicos da divisão social do trabalho, ainda que não criadores de novo valor, e a análise desse processo, de cujos detalhes não podemos igualmente aqui tratar, resulta no essencial da parte terceira. Apenas ainda tem de ser comentado que esse concretizar de todos os fatores ativos da vida econômica possibilita passar, da economia em sentido estrito, sem saltos, à segmentação social da sociedade, à estratificação de classe. (Infelizmente, sobre isso existem apenas as primeiras, introdutórias, linhas de Marx. Metodologicamente, contudo, o caminho está completamente claro.)

Procede naturalmente, dessa situação do problema, que a parte terceira contém o excurso maior e mais detalhado sobre a história dos, que aqui novamente emergem, complexos econômicos. O capital comercial e monetário, tal como a renda da terra, não poderiam, de outro modo, ser ordenados na estrutura concreta da economia como um todo. Sua gênese histórica é pressuposto para se compreender teoricamente sua atual realidade no sistema de uma autêntica produção social, ainda que — ou precisamente porque — essa dedução histórica é impossível que seja capaz de esclarecer diretamente o papel que, por fim, assumiram. Este papel é determinado, justamente, pela subordinação à produção industrial, ainda que eles, por longo tempo antes, houvessem existido independentemente e, em sua independência, apesar de certa constância em sua peculiaridade, cumpriam funções socioeconômicas completamente outras. É evidente, sem mais, que, usualmente, as deduções da gênese do valor aqui apresentadas mostram traços essenciais muito diferentes. A evidência de como dessa síntese resulta uma imagem unitária do desenvolvimento histórico conduz de volta à teoria geral da história do marxismo, a qual nossas considerações até aqui têm constantemente tocado. Antes de passar ao seu tratamento, devemos uma vez mais dirigir nosso olhar à análise das categorias da Introdução do »Rohentwurf«, para que a complexidade e a dinâmica das estruturas e conexões categoriais possam nos dar uma base mais ampla e sólida para o problema histórico.

Chegamos com isso à relação geral da produção com o consumo, distribuição, etc. Que para a ontologia do ser social no

Marxismus der Produktion Priorität zukommt, ist ein Gemeinplatz, der aber, trotz seiner Richtigkeit im Allgemeinen, das Verständnis für die echte Methode von Marx, gerade infolge seiner vulgarisierenden Überspannung, vielfach verhindert und in falsche Bahnen gelenkt hat. Diese Priorität muß daher näher charakterisiert und der Marxsche Begriff des übergreifenden Moments im Bereich komplizierter Wechselwirkungen genauer verstanden werden.

Es handelt sich um die allgemeinsten und grundlegendsten Kategorien der Ökonomie, um Produktion, Konsumtion, Distribution, Austausch und Zirkulation. Die bürgerliche Ökonomie der Zeit von Marx hat diese Kategorien — etwa Produktion und Konsumtion — teils identifiziert, teils einander ausschließend gegenübergestellt, teils falsche Hierarchien zwischen ihnen statuiert. Marx rechnet vor allem mit der Hegelschen Variante der falschen Zusammenhänge ab, die aus ihnen — unter Zuhilfenahme der logisch gefaßten Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit — eine Schlußform entwickeln möchte. »Dies ist allerdings ein Zusammenhang, aber ein flacher«, sagt Marx und zeigt, daß der logische Apparat, der die Schlußform hervorbringt, nur auf oberflächliche, abstrakte Kennzeichen basiert sein kann. Daran schließt sich eine kurze Polemik gegen jene bürgerliche Anhänger oder Gegner der Ökonomie an, die ihr »barbarische Auseinanderreißung des Zusammengehörigen vorwerfen«. Marx erwidert, wieder im Namen der Ablehnung einer logisch-definitionsmäßigen Behandlung von Verhältnissen, daß diese seinsmäßigen, ontologischen Charakters sind: »Als wenn dies Auseinander reißen nicht aus der Wirklichkeit in die Lehrbücher, sondern umgekehrt aus den Lehrbüchern in die Wirklichkeit gedrungen sei, und es sich hier um eine dialektische Ausgleichung von Begriffen handele, und nicht um die Auffassung realer Verhältnisse!«[1138] Ebenso entschieden nimmt er gegen den hegelianischen Standpunkt Stellung, Produktion und Konsumtion identisch zu setzen. Die »sozialistischen Belletristen« und Vulgärökonomen, die diese Ansicht vertreten, verfallen in den Fehler, »die Gesellschaft als Ein einziges Subjekt« zu betrachten, also falsch, spekulativ.[1139] Wie auch vielfach sonst, warnt hier Marx davor, aus der letzthinnigen, dialektischen, widerspruchsvollen Einheit der Gesellschaft, einer Einheit, die als Endergebnis der Wechselwirkung unzähliger heterogener Prozesse entsteht, eine an sich homogene Einheit zu machen und mit solchen unzulässigen, vereinfachenden Homogenisierungen ihre adäquate Erkenntnis zu verhindern; ob diese Homogenisierung, fügen wir hinzu, spekulativ oder positivistisch ist, läuft in dieser Hinsicht aufs gleiche hinaus.

1138 {21} Grundrisse, S. 11.
1139 {22} Ebd., S. 15.

marxismo à produção caiba a prioridade, é um lugar-comum, o qual, contudo, apesar de sua correção em geral, justamente devido à sua hipostasia vulgarizadora, muitas vezes preveniu e conduziu a falsos caminhos a compreensão do autêntico método de Marx. Por isso essa prioridade tem de ser caracterizada mais de perto e ser precisamente compreendido o conceito marxiano de momento predominante na esfera de interações complicadas.

Trata-se das categorias mais gerais e fundamentais da economia, da produção, consumo, distribuição, troca e circulação. A economia burguesa da época de Marx, em parte, identificou essas categorias — por exemplo, produção e consumo —, em parte as contrapôs excludentemente e, em parte, instituiu falsas hierarquias entre elas. Antes de tudo, Marx acerta as contas com a variante hegeliana das falsas conexões, que, a partir delas — com o auxílio da generalidade, particularidade e singularidade, logicamente apreendidas — deseja desenvolver uma forma silogística. »Há, sem dúvida, aqui, um nexo, mas ele é superficial«, diz Marx, e mostra que o aparato lógico que produz a forma silogística apenas pode ser baseado em características superficiais, abstratas. Contra isso, segue-se uma curta polêmica contra os seguidores burgueses ou adversários da economia, que a »acusam de bárbara separação do conexo«. Marx retruca, novamente em nome de uma recusa de um tratamento definitório-lógico das relações, que elas são de caráter ontológico, de caráter de ser: »Como se essa dissociação não fosse passada da realidade aos livros-texto, mas inversamente dos livros-texto à realidade, e como se aqui se tratasse de um nivelamento dialético dos conceitos e não da visão de relações reais!«[1140] Igualmente resoluto, toma ele posição contra o ponto de vista hegeliano de identificar produção e consumo. Os »socialistas beletristas« e economistas vulgares, que representam essa opinião, caem no equívoco de considerar a »a sociedade como um único sujeito«, portanto, falsa, especulativamente.[1141] Como também em outras vezes, Marx aqui adverte contra se fazer da unidade última, dialética, plena de contradição, da sociedade, uma unidade que emerge como resultado final da interação de inumeráveis processos heterogêneos, uma unidade em si homogênea, e com uma tal inadmissível, simplificadora, homogeneização, impedir seu conhecimento adequado; se essa homogeneização, acrescentamos, é especulativa ou positivista, aqui resulta no mesmo.

1140 {21} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.45 (com alteração).
1141 {22} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.48.

Marx analysiert nun die realen Wechselbeziehungen zuerst im kompliziertesten Fall, in der Beziehung von Produktion und Konsumtion. Hier, wie auch in den andern Zergliederungen, tritt wieder der ontologische Aspekt in den Vordergrund, daß alle diese Kategorien, obwohl sie auch einzeln zueinander in oft sehr verwickelten Wechselbeziehungen stehen, Daseinsformen, Existenzbestimmungen sind und als solche wieder eine Totalität bilden und nur als deren seiende Elemente, als seiende Momente, wissenschaftlich begriffen werden können. Daraus folgt zweierlei: Einerseits bewahrt jede ihre ontologische Eigenart und offenbart diese in allen Wechselwirkungen mit allen anderen Kategorien, weshalb es auch keine allgemein logische Formeln für diese Beziehungen geben kann, sondern jede in ihrer spezifischen Eigenart begriffen werden muß; andererseits sind diese Wechselwirkungen, weder paarweise noch in ihrer Gesamtheit, gleichwertig, vielmehr setzt sich überall die ontologische Priorität der Produktion als übergreifendes Moment durch. Wenn wir nun, auf diese Einsicht gestützt, die Beziehung Produktion-Konsumtion gesondert betrachten, so zeigt sich hier ein Verhältnis, das den von Hegel behandelten Reflexionsbestimmungen sehr nahe steht. Schon daß auf dem Niveau des Verstandes die Wechselbeziehung stets auftaucht, jedoch stets als abstrakte Identität oder als ebenso abstrakte Verschiedenheit in Erscheinung tritt und beide Gesichtspunkte erst in der Vernunftansicht der konkreten Wechselwirkungen aufgehoben werden können, zeigt diese methodologische Verwandtschaft. Soweit ist diese doch nur eine methodologische. Bei Marx dominiert das Seinsmoment; diese Bestimmungen sind reale Momente realer, real bewegter Komplexe, und aus diesem doppelten Seinscharakter (Sein in Wechselwirkungen und komplexem Zusammenhang sowie innerhalb dieses eigenartigen Seins) können sie erst in ihrem Reflexionsverhältnis verstanden werden. In der materialistischen Dialektik, in der Dialektik der Sache selbst, erscheint eine Verwicklung von real seienden, oft einander heterogenen Tendenzen als widersprüchliche Zusammengehörigkeit des Kategorienpaares. Das Abstreifen der bloß logischen Bestimmungen, um den ontologischen ihre wahre Bedeutung zurückzugeben, bedeutet also eine außerordentliche Konkretisierung des zwei-einigen Beziehungskomplexes.

Marx faßt diese Lage von der Produktion aus so zusammen, daß diese Gegestand, Weise und Trieb der Konsumtion bestimmt. Das erste Moment ist ohne weiteres verständlich. Das zweite zeigt sich sehr weit ausdehnende Perspektiven für das gesamte Leben der Menschen. Marx sagt darüber: »*Einmal* ist der Gegenstand kein Gegenstand überhaupt, sondern ein bestimmter Gegenstand, der in einer bestimmten, durch die Produktion selbst wieder [zu] vermittelnden Art konsu miert werden muß. Hunger ist Hunger, aber Hunger, der sich durch gekochtes,

Marx, então, analisa as inter-relações reais, primeiro no caso mais complicado, na relação de produção e consumo. Aqui, como também nas outras dissecações, novamente o aspecto ontológico adentra a primeiro plano, que todas essas categorias, embora mesmo singulares, com frequência estejam entre si em intrincadas inter-relações, são formas de ser, determinações da existência e, enquanto tais, constituem novamente uma totalidade e apenas podem ser cientificamente compreendidas como seus elementos existentes, como seus momentos existentes. Daqui seguem duas coisas: por um lado, cada uma conserva sua peculiaridade ontológica e a revela em todas as interações com todas as outras categorias, por isso é que não pode ser dada nenhuma fórmula lógica geral para essas relações, antes cada uma tem de ser compreendida em sua específica peculiaridade; por outro lado, essas interações não são equivalente nem como par, nem ainda em sua totalidade (*Gesamtheit*), pelo contrário, afirma-se por todo lugar a prioridade da produção como momento predominante. Ao agora, com apoio nesse discernimento, considerarmos separadamente a relação produção-consumo, veremos aqui uma relação muito próxima das que Hegel tratou de determinações de reflexão. Mostra essa afinidade metodológica que já a inter-relação sempre emerge no nível do entendimento, todavia sempre adentra a aparência como identidade abstrata ou como diferença igualmente abstrata, e ambos os pontos de vista apenas podem ser superados na visão racional das interações concretas. Todavia, ela é apenas uma afinidade metodológica. Em Marx, domina o momento do ser; essas determinações são momentos reais de complexos móveis reais, e apenas a partir desse duplo caráter de ser (ser em interações e conexões complexas assim como no interior desse ser peculiar) podem ser compreendidas em sua relação de reflexão. Na dialética materialista, na dialética da coisa enquanto tal, aparece, como contraditória conexidade de pares categoriais, um enleamento de tendências realmente existentes, com frequência entre si heterogêneas. O livrar-se das determinações meramente lógicas, o devolver às ontológicas seu verdadeiro significado, significa, portanto, uma concretização extraordinária do complexo de relação unificado-duplo (*zwei-einigen*).

Marx sintetiza essa situação a partir da produção, que esta determina o objeto, o modo e o impulso do consumo. O primeiro momento é, sem mais, compreensível. O segundo mostra perspectivas que muito amplamente se extendem para a vida como um todo dos seres humanos. Marx diz sobre isso: »*Primeiro*, o objeto não é um objeto em geral, mas um objeto determinado que deve ser consumido de um modo determinado, por sua vez mediado pela própria produção. Fome é fome, mas a fome que se sacia

mit Gabel und Messer gegebnes Fleisch befriedigt, ist ein andrer Hunger, als der rohes Fleisch mit Hilfe von Hand, Nagel und Zahn verschlingt. Nicht nur der Gegenstand der Konsumtion, sondern auch die Weise der Konsumtion wird daher durch die Produktion produziert, nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv.« Noch deutlicher wird diese Funktion der Produktion beim dritten Moment sichtbar. Der seinsmäßig historische Charakter dieser Beziehung zeigt sich schon darin, daß Marx ihr Inkrafttreten mit dem Heraustreten der Konsumtion »aus ihrer ersten Naturroheit und Unmittelbarkeit« verknüpft, also mit einer Stufe, auf der das wirkliche Menschgewordensein des Menchen, die Tendenz zur eigenständigen Beschaffenheit der Kategorien des gesellschaftlichen Seins offenkundig wird. Die allgemeine Tendenz der Konsumtion, daß der Trieb durch den Gegenstand vermittelt und modifiziert wird, enthüllt erst hier einen wesentlich gesellschaftlichen Charakter. Diese Vermittlung ist an sich auch im Naturzustand und auch auf der Stufe des Überwiegens der Naturbestimmungen abstrakt da, aber das Verhältnis des Gegenstandes zum Trieb pflegt auf dieser Stufe derart konstant zu sein, daß der Trieb rein oder wenigstens überwiegend seinen naturhaften Instinktcharakter bewahren kann. Erst wenn infolge der Produktion der Gegenstand einer — wenn auch anfangs noch so allmählichen — Wandlung unterworfen ist, entsteht das neue Verhältnis: das Geformtsein des Triebes durch den Gegenstand als Prozeß. Es handelt sich dabei um ein gesellschaftliches Verhältnis universeller Art: Primär verwirklicht es sich naturgemäß in der materiellen Produktion, es greift aber notwendig wieder auf jene Produktivität noch so vermittelter, noch so geistiger Art über. Marx betont deshalb in diesem Zusammenhang: »Der Kunstgegenstand — ebenso jedes andre Produkt — schafft ein kunstsinniges und schönheitsgenußfähiges Publikum. Die Produktion produziert daher nicht nur einen Gegenstand für das Subjekt, sondern auch ein Subjekt für den Gegenstand.«[1142]

Die Analyse der Beziehung der Konsumtion zur Produktion ergibt ebenfalls wichtige, für Existenz und Funktionieren des produktiven Prozesses unentbehrliche Wechselwirkungen. So vor allem, daß die Produktion sich erst in der Konsumtion wahrhaft verwirklicht; ohne Konsumtion wäre jede Produktion eine

1142 {23} Ebd., S. 13 f. — Es ist lehrreich für diejenigen, die um jeden Preis einen Gegensatz zwischen dem jungen und dem reifen Marx konstruieren wollen, diese Stelle mit der über die Entwicklung von Musik und Musikalität in den » Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« zu vergleichen. Wenn Marx hier » die Bildung der fünf Sinne« als ein Ergebnis der ganzen bisherigen Weltgeschichte betrachtet, formuliert er denselben Gedanken in einer ebenso universellen Weise. MEGA I/3., s. I W; MEW Ergänzungsband z, S. 541 f.

com carne cozida, comida com faca e garfo, é uma fome diversa da que devora carne crua com mão, unha e dente. Por essa razão, não é somente o objeto do consumo que é produzido pela produção, mas também o modo do consumo, ou seja, não apenas objetiva, mas também subjetivamente.«[1143] Ainda mais nitidamente visível é esta função no terceiro momento. O caráter ontológico histórico dessa relação mostra-se já em que Marx liga sua entrada-em-operação com o emergir do consumo »a partir de sua rudeza e imediaticidade primeiras«, portanto com um estágio em que se evidenciou o real ser-tornado-humano do ser humano, a tendência das categorias do ser social a uma qualidade independente. A tendência geral do consumo, de que o impulso seja mediado e modificado pelo objeto, revela, pela primeira vez aqui, um caráter essencialmente social. Esta mediação existe abstratamente em si também na situação natural e mesmo no estágio do domínio das determinações naturais, contudo, a relação do objeto com o impulso costuma, neste estágio, ser constante e o impulso pode preservar puramente ou pelo menos dominantemente seu caráter de instinto natural. Apenas quando a produção do objeto passa por uma — mesmo se inicialmente ainda muito gradual — mudança, surge a nova relação: o ser-formado do impulso pelo objeto como processo. Trata-se com isso de uma relação social de tipo universal: realiza-se primariamente, segundo sua natureza, na produção material; traspassa, contudo, necessariamente, para aquela produtividade ainda mais mediada, ainda mais de tipo espiritual. Por isso realça nessa conexão: »O objeto de arte - como qualquer outro produto - cria um público capaz de apreciar a arte e de sentir prazer com a beleza. A produção, por conseguinte, produz não somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto.«[1144]

A análise da relação do consumo com a produção resulta igualmente em importantes interações indispensáveis para a existência e o funcionamento do processo produtivo. Antes de tudo, que a produção apenas se realiza verdadeiramente no consumo; sem consumo toda produção seria uma

1143 {Nota da tradução} Schneider (p.332) e Ballestero (p.120) inseriram aqui uma quebra de parágrafo que não é encontrada no manuscrito (p.341), em Scarponi (p.312) e em Coutinho (p.68).

1144 {23} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.7. É instrutivo, para os que pretendem a todo custo construir uma contraposição entre o Marx jovem e o maduro, comparar esta passagem com o trecho dos »Manuscritos econômico-filosóficos« sobre o desenvolvimento da música e da musicalidade. Quando Marx considera, aqui, que a »formação dos cinco sentidos« é um resultado da história universal como um todo até aqui, formula o mesmo pensamento, em um modo igualmente universal (cf. Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.352).

bloße Möglichkeit, letzten Endes zwecklos, also, gesellschaftlich betrachtet, nicht existierend. Sie konkretisiert sich in der weiteren Wechselbestimmung: Die Konsumtion »schafft den Trieb der Produktion; sie schafft auch den Gegenstand, der als zweckbestimmend in der Produktion tätig ist«. D. h. — wie wir später detailliert sehen werden —, durch die Konsumtion ist der wesentliche Inhalt der teleologischen Setzung, die die Produktion in Gang setzt und regelt, bestimmt; genauer ausgedrückt, »daß die Konsumtion den Gegenstand der Produktion ideal setzt, als innerliches Bild, als Bedürfnis, als Trieb und als Zweck«.[1145] Man sieht: Die Wechselwirkung ist vielseitig und vielfach verflochten; man sieht aber zugleich, daß in einem so reich gegliederten Verhältnis von Reflexionsbestimmungen die Grundtatsache der materialistischen Dialektik zur Geltung gelangt: Keine reale Wechselwirkung (keine reale Reflexionsbestimmung) ohne übergreifendes Moment. Wenn dieses Grundverhältnis vernachlässigt wird, entsteht entweder eine einseitige und darum mechanistische, die Phänomene vergewaltigende vereinfachende Kausalreihe oder eine oberflächlich schillernde, richtungslose Wechselwirkung, deren Ideenlosigkeit seinerzeit Hegel richtig, freilich ohne den Ausweg zu finden, kritisiert hat. In dem Fall der Wechselwirkung zwischen Produktion und Konsumtion ist klar, daß die erstere »der wirkliche Ausgangspunkt und darum auch das übergreifende Moment ist«.[1146] Gerade weil diese letzte Konsequenz der Analyse der ökonomischen Kategorien, ohne ihre ontologischen Voraussetzungen zu respektieren, als Zentralfrage der Marxschen Methode aufgefaßt wurde, war es unbedingt notwendig, zu zeigen, daß diese Wahrheit ins Falsche umschlägt, wenn sie ohne ihre Voraussetzungen und deren Folgen auf die Ökonomie, auf das gesellschaftliche Sein angewendet wird.

Wenn wir nun das zweite wichtigste Verhältnis, das von Produktion und Distribution, etwas näher betrachten, so werden wir mit Problemen völlig anderer Art konfrontiert. Es handelt sich dabei letzten Endes um die Beziehung der rein ökonomischen Formen zu der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt, die wir in unseren vorangegangenen Betrachtungen als die außerökonomische bezeichnet haben. Diese zu vernachlässigen, wozu im Vulgärmarxismus starke Tendenzen vorhanden sind, bedeutet, aus dem Marxismus einen »Ökonomismus«, eine bürgerlich beschränkte »Einzelwissenschaft« zu machen. Ob diese nun einseitig radikal durchgeführt wird oder ob ihr — aus erkenntnistheoretischen Erwägungen — andere Einzelwissenschaften »ergänzend« zugeordnet werden, macht keinen wesentlichen Unterschied aus. In beiden Fällen entsteht ein Bruch mit der

1145 {24} Grundrisse, S. 13.
1146 {23} Ebd., S. 13.

mera possibilidade, por último sem propósito, portanto, considerada socialmente, não existente. Ela se concretiza na determinação recíproca mais ampla: o consumo »cria o estímulo da produção; cria também o objeto que funciona na produção como determinante da finalidade«. *I.e.* — como veremos em detalhe mais tarde — pelo consumo é determinado o conteúdo essencial da posição teleológica que coloca a produção em andamento e a regula; expresso mais precisamente, »o consumo põe idealmente o objeto da produção, como imagem interior, como necessidade, como impulso e como finalidade«.[1147] Vê-se: a interação é multifacética e diversamente entrelaçada; vê-se, ao mesmo tempo, que em uma relação tão ricamente articulada de determinações de reflexão, alcança validade o fato básico da dialética materialista: nenhuma real interação (nenhuma real determinação de reflexão) sem momento predominante. Ao essa relação fundamental ser negligenciada, emerge ou uma unilateral e, por isso, mecânica série causal simplificadora, mutiladora dos fenômenos, ou uma superficialmente ambígua, sem direção, interação, cuja ausência de ideia Hegel, corretamente, ainda que sem encontrar solução, criticou em sua época. No caso da interação entre produção e consumo é claro que a primeira »é o ponto de partida real, e, por isso, também o momento predominante«[1148]. Precisamente porque essa última consequência da análise das categorias econômicas, sem se respeitar seus pressupostos ontológicos, foi apreendida como questão central do método marxiano, era absolutamente necessário mostrar que essa verdade se transforma em falso ao, sem seus pressupostos e as consequências, ser aplicada à economia, ao ser social.

Ao agora considerarmos algo mais de perto a segunda relação mais importante, a da produção e distribuição, somos confrontados com problemas inteiramente de outro tipo. Trata-se aqui, por último, da relação de formas puramente econômicas com o mundo histórico-social, o qual, em nossas considerações precedentes, denominamos de extraeconômico. Negligenciá-lo, para o quê existem fortes tendências no marxismo vulgar, significa fazer do marxismo um »economicismo«, uma »ciência singular« burguesmente limitada. Se é imposta radical e unilateralmente ou se — por considerações gnosiológicas — vem ordenada »complementariamente« com outras ciências singulares, não faz qualquer diferença essencial. Em ambos os casos surge uma ruptura com a

1147 {24} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.46-7.
1148 {25} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.49.

ontologischen Einheit und Eigenart des gesellschaftlichen Seins und damit mit der einheitlichen materialistisch-dialektischen Wissenschaft und Philosophie als der adäquatesten Methode, es zu begreifen. Marx bringt hier durch das Herausarbeiten der Beziehungen zwischen Produktion und Distribution den dialektischen Gegensatz des Ökonomischen und Außerökonomischen mit der Wissenschaft der Ökonomie in einen organisch-gesetzlichen Zusammenhang; dazu war vor allem ein Bruch mit der allgemein herrschenden vulgären Auffassung der Distribution nötig. Diese erschien als bloße Distribution der Produkte und schien deshalb unabhängig von der Produktion zu sein. »Aber«, sagt Marx, »ehe die Distribution Distribution der Produkte ist, ist sie: 1) Distribution der Produktionsinstrumen te, 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.«[1149]

Der falsche Schein entspringt dem Gesichtspunkt des Individuums, für welches hier unmittelbar tatsächlich ein gesellschaftliches Gesetz wirksam ist, das seine Stellung in der Gesellschaft, in der Produktion bestimmt. Ein solcher Schein besteht auch für die ganze Gesellschaft, indem bestimmte historische Ereignisse, z. B. Eroberungen, unter Umständen die Distributionsverhältnisse im angegebenen Marxschen Sinne neu- oder umgestalten. Fraglos entsteht in solchen Fällen der Eroberung oft eine neue Distribution. Entweder wird der Eroberte den Produktionsbedingungen des Siegers unterworfen, oder die Produktionsweise bleibt durch Tribut etc. erschwert erhalten, oder es entsteht endlich durch Wechselwirkung etwas Neues. Alle diese Varianten scheinen rein auf außerökonomische Mächte hinzuweisen. Bei konkreter Betrachtung zeigt sich jedoch, daß in der Art, wie diese Wechselbeziehungen zwischen außerökonomisch entstandenen Distributionsverhältnissen sich auswirken, sich stets die Entwicklungsrichtung der darauf basierten Produktion durchsetzt, wobei der Produktion die Rolle des übergreifenden Moments zufällt. Wie immer die unmittelbaren reinen Machtverhältnisse auch beschaffen sein mögen: Die Menschen, die sie durchsetzen oder ihnen unterworfen werden, sind Menschen, die unter bestimmten konkreten Bedingungen ihr eigenes Leben reproduziert haben, die demzufolge bestimmte Eignungen, Geschicklichkeiten, Fähigkeiten etc. besitzen, und sie können nur denen entsprechend handeln, sich anpassen etc. Wenn also aus

1149 {26} Ebd., S. 17.

unidade e a peculiaridade ontológicas do ser social e, com isso, com a unitária ciência e filosofia dialético-materialistas como o método mais adequado para apreendê-lo. Marx aqui leva, pela elaboração das relações entre produção e distribuição, a oposição dialética do econômico e do extraeconômico com a ciência da economia, a uma conexão legal-unitária; para tanto foi necessária antes de tudo uma ruptura com a dominante visão geral vulgar da distribuição. Esta aparece como mera distribuição do produto e aparenta, por isso, ser independente da produção. »Mas,« diz Marx, »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 dos produtos é, manifestamente, apenas resultado dessa distribuição, que está incluída no próprio processo de produção e determina a articulação da produção.«[1150]

A falsa aparência brota do ponto de vista do indivíduo, para o qual, de fato, está em operação uma lei social que determina seu lugar na sociedade, na produção. Uma tal aparência também existe para toda a sociedade, porquanto um determinado evento, p. ex., conquistas, renova ou remodela as circunstâncias das relações de distribuição no sentido dado por Marx. No caso da conquista, sem dúvida, surge com frequência uma nova distribuição. Ou os conquistados são sujeitos às condições de produção dos vencedores, ou o modo de produção se mantém agravado por tributos, etc., ou, finalmente, pela interação, surge algo novo. Todas essas variantes parecem se referir puramente a forças extraeconômicas. Por uma consideração mais concreta, contudo, mostra-se que no tipo de como atuam essas inter-relações entre relações de distribuições que emergem extraeconomicamente, prevalece sempre a direção de desenvolvimento da produção que nela se baseia, com o que recai na produção o papel de momento predominante. Sejam quais possam ser as puras, imediatas, relações de poder encontradas: os seres humanos, que as exercem ou às quais estão sujeitados, que reproduzem suas próprias vidas sob determinadas circunstâncias, possuem consequentemente determinadas aptidões, habilidades, capacidades, etc., e, correspondentemente, apenas podem delas tratar, a elas se adaptar, etc. Quando, portanto,

1150 {26} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.51.

außerökonomischen Machtverhältnissen eine solche neue Distribution der Bevölkerung stattfindet, dann niemals unabhängig vom ökonomischen Erbe der vorangegangenen Entwicklungen, und eine dauerhafte Regelung der kommenden ökonomischen Verhältnisse entsteht notwendig aus einer Wechselwirkung der übereinander geschichteten Menschengruppen. Wenn nun Marx bei diesen Wechselwirkungen der Produktionsweise die Funktion des übergreifenden Moments zuweist, so muß man sich davor hüten, dies im Sinne eines ökonomistischen Praktizismus oder Utilitarismus zu verstehen. Die von der Produktion bestimmte Art des Handelns kann einen geradezu destruktiven Charakter haben, wie Marx in seinen Beispielen von den Verwüstungen mongolischer Horden in Rußland zeigt. Aber auch eine solche Handlungsart geht auf die Produktionsverhältnisse zurück, auf die Viehweide, deren Hauptbedingung große unbewohnte Strecken waren. Daran anschließend spricht Marx vom Raub als Lebensweise bestimmter primitiver Völker. Er vergißt aber nicht, zu bemerken: »Um aber rauben zu können, muß etwas zu rauben da sein, also Produktion.«[1151]

Man sieht: Produktion als übergreifendes Moment wird hier im weitesten — ontologischen — Sinn gefaßt, als Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens, die selbst auf sehr primitiver Stufe (Viehzucht der Mongolen) weit über die bloß biologische Erhaltung hinausgeht und einen eindeutig gesellschaftlich ökonomischen Charakter haben muß. Es ist diese allgemeine Form der Produktion, die die Distribution im Marxschen Sinne bestimmt. Genauer ausgedrückt: Es handelt sich um die Menschen, deren Fähigkeiten, Gewohnheiten etc. bestimmte Produktionsweisen möglich machen; diese Fähigkeiten sind freilich ihrerseits auf Grund konkreter Produktionsweisen entstanden. Diese Feststellung weist auf die allgemeine Marxsche Lehre zurück, daß die wesentliche Entwicklung des Menchen durch die Art, wie er produziert, bestimmt ist. Auch die barbarischste oder entfremdetste Produktionsweise formt die Menschen in einer bestimmten Weise, die bei Wechselbeziehungen von Menschengruppen — mögen sie unmittelbar noch so »außerökonomisch« scheinen — die letzthin ausschlaggebende Rolle spielt.

Betrachtet man also diese Art des Bestimmtseins der Distribution durch die Produktion vom Standpunkt des Primats des in der Produktion sich selbst formenden und umformenden Menschen, so erscheint dieses Verhältnis ohne weiteres evident. Nur wenn, was auch innerhalb des Marxismus häufig vorkam und vorkommt, die ökonomischen Verhältnisse nicht als Beziehungen zwischen Menschen aufgefaßt, sondern fetischisiert, »verdinglicht« werden — z. B. durch

1151 {27} Ebd., S. 19.

tem lugar uma tal nova distribuição da população a partir de relações de poder extraeconômicas, jamais independente da herança econômica dos desenvolvimentos precedentes, uma nova regulamentação durável das condições econômicas emerge necessariamente a partir de uma interação dos grupos humanos estratificados um sobre o outro. Quando, então, Marx atribui a essas interações do modo de produção o momento predominante, deve-se se precaver de entendê-lo no sentido de um praticismo ou utilitarismo econômicos. O tipo de agir, determinado pela produção, pode ter um caráter realmente destrutivo, como mostra Marx em seu exemplo da devastação pelas hordas mongólicas na Rússia. Contudo, também esse tipo de agir remonta às relações de produção, ao pastoreio, cuja condição principal eram grandes distâncias desabitadas. Em seguida, Marx fala da pilhagem como modo de vida de determinados povos primitivos. Não se esquece, todavia, de observar: »Mas, para poder pilhar, deve existir algo a ser pilhado, logo, produção.«[1152]

Vê-se: a produção como momento predominante é aqui entendida no sentido mais amplo — ontológico, como produção e reprodução da vida humana que, mesmo em seus patamares mais primitivos (pastoreio dos mongóis) vai além da mera preservação biológica e tem de possuir um inequívoco caráter socialmente econômico. É essa forma geral da produção que determina a distribuição em sentido marxiano. Expresso mais acuradamente: trata-se de seres humanos, cujas capacidades, hábitos, etc., tornam possíveis determinados modos de produção; essas capacidades emergem, contudo, por sua vez, a partir do fundamento de modos de produção concretos. Essa constatação remete à teoria geral marxiana de que o desenvolvimento essencial do ser humano é determinado pelo tipo, por como ele produz. Mesmo o modo de produção mais bárbaro ou alienado forma os seres humanos em um modo determinado no qual as inter-relações de grupos humanos — por mais que imediatamente pareçam »extraeconômicas« — jogam, por último, papel decisivo.

Se se considera, portanto, esse tipo de ser determinado da distribuição pela produção do ponto de vista do primado do ser humano, que forma e transforma a si próprio pela produção, essa relação aparece, sem mais, evidente. Apenas quando, o que mesmo no interior do marxismo com frequência ocorreu e ocorre, a relação econômica é compreendida não como relações entre os seres humanos, mas é fetichizada, »coisificada« — p. ex., pela

1152 {27} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.52.

Identifizierung der Produktivkräfte mit einer für sich genommenen, als selbständig gedachten Technik —, wird dieses Verhältnis rätselhaft. Dann entstehen schwer lösbare Fragenkomplexe — wie etwa heute die Industrialisierung der Entwicklungsländer —, deren konkrete Lösung nur auf Grund dieser Marxschen Konzeption von der entfetischisierten Auffassung der Beziehung von Produktion und Distribution möglich ist. Allgemein gesprochen: Erst wenn das Verhältnis des übergreifenden Charakters der Produktion in der Entstehung und Wandlung der Distribution deutlich sichtbar gemacht wird, kann das Verhältnis des Ökonomischen und Außerökonomischen richtig begriffen werden. Denn unsere frühere Feststellung, daß auch im Außerökonomischen letzten Endes das ökonomische Moment die Entscheidung vollzieht, bedeutet keineswegs, daß man nun diese Differenz als nichtexistent, als bloßen Schein behandeln dürfte. Wir haben z. B. früher die sogenannte ursprüngliche Akkumulation analysiert und dabei darauf hingewiesen, daß erst mit ihrem Abschluß die echten und rein ökonomischen Gesetze des Kapitalismus wirksam werden konnten, was mit Bezug auf das gesellschaftliche Sein bedeutet: Das neue ökonomische System des Kapitalismus wäre ohne diese vorangegangene außerökonomische Umschichtung der Distributionsverhältnisse unmöglich gewesen. Das ist jedoch keineswegs ein abstrakt allgemeines Gesetz der Entwicklung, das sich ohne weiteres auf alle Phänomene anwenden ließe.[1153] Einerseits können solche sogar grundlegenden Veränderungen in den Distributionsverhältnissen auch rein ökonomisch vor sich gehen, wie z. B. in der Entstehungszeit der Maschinenindustrie in England oder wie in den USA in den letzten Jahrzehnten. Dieselbe Entwicklung kann sogar unter verschiedenen Bedingungen einen ganz verschiedenen Charakter erhalten; Lenin unterscheidet in der Agrarentwicklung des kapitalistischen Zeitalters den preußischen und den amerikanischen Weg; der erste bedeutet einen äußerst langsamen Abbau der feudalen Distributionsverhältnisse auf dem Land, der zweite den extremen Gegensatz, das vollständige Fehlen oder die radikale Liquidierung des Feudalismus.[1154] Daraus wird klar, daß die Entwicklung des Kapitalismus in dem ganz verschiedenen Tempo dieser Umwandlungen, in äußerst verschiedener Weise vor sich gehen kann.

Andererseits sind auch die unmittelbar außerökonomischen Wandlungen letzten Endes doch ökonomisch determiniert; die englische Form der Überwindung der feudalen Distributionsverhältnisse verläuft unmittelbar mit Mitteln der stärksten Gewaltanwendung, ist aber doch dadurch bestimmt, daß England von der

1153 {Nota da tradução} Neste ponto, tanto Benseler quanto Scarponi (p.317) inseriram uma quebra de parágrafo que não é encontrada no manuscrito (p.346). No que foram seguidos por Coutinho (p.74) e Schneider (p.337) e Ballestero (p.125).

1154 {28} Lenin: Sämtliche Werke, XII., Moskau 1933, S. 333.

identificação da força produtiva com uma técnica tomada em si mesmo, como imaginariamente independente —, essa relação torna-se enigmática. Surge, então, um complexo de questões de difícil solução — como, por exemplo, hoje a industrialização dos países subdesenvolvidos —, cuja solução concreta apenas é possível com fundamento nessa concepção marxiana da visão desfetichizadora da relação de produção e distribuição. Dito em geral: apenas quando a relação do caráter predominante da produção na origem e transformação da distribuição é tornada nítida, pode a relação do econômico e extraeconômico ser corretamente compreendida. Então, nossa constatação anterior, que mesmo no extraeconômico por último o momento econômico executa o decisivo, não significa, de maneira alguma, que se deva agora tratar essa diferença como não existente, como mera aparência. Analisamos, p. ex., anteriormente a assim chamada acumulação primitiva, e nela apontamos que apenas com sua conclusão as autênticas e puramente econômicas leis do capitalismo puderam se tornar operantes, o que significa com referência ao ser social: o novo sistema econômico do capitalismo seria impossível sem esse reajuste extraeconômico prévio das relações de distribuição. Esta, contudo, de maneira alguma é uma lei abstrata geral do desenvolvimento que, sem mais, deixa-se aplicar a todos fenômenos. Por um lado, mesmo tais mudanças fundamentais nas relações de distribuição podem também avançar puramente economicamente, como, p. ex., na época da origem da indústria mecânica na Inglaterra ou como nos EUA no último século. O mesmo desenvolvimento pode, inclusive, em diferentes condições, possuir um caráter inteiramente diferente; Lenin distingue, no desenvolvimento agrário da época capitalista, a via prussiana da americana; a primeira significa um desmantelamento extremamente lento das relações feudais de distribuição da terra, a segunda, o extremo oposto, a completa ausência ou a liquidação radical do feudalismo.[1155] Disto torna-se claro que o desenvolvimento do capitalismo por si, com o ritmo inteiramente diferente dessas transformações, pode avançar de modo extremamente diverso.

Por outro lado, também as mudanças imediatamente extraeconômicas são, por último, também economicamente determinadas; a forma inglesa da ultrapassagem das relações de distribuição feudais, que procede imediatamente por meio do mais intenso uso da violência, é contudo determinada porque a Inglaterra transitava da

1155 {28} Lenin: Sämtliche Werke, Vol. XII. Moscou, 1933, p. 333. {Nota da tradução} É provável que seja a edição do vol. XII da Sämtliche Werke pela Verlag für Literatur und Politik, Viena-Berlin, do ano de 1933, tal como citado na nota da p.638 abaixo.

feudalen Agrikultur zur Schafzucht, zur Rohstoffproduktion für die Textilindustrie überging. Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Es kommt aber hier nicht auf diese an, nicht einmal auf die bloße Mahnung zur dialektischen Betrachtung der Tatsachen, wonach ihr ökonomisches oder außerökonomisches Wesen weder als eine Identität noch als ein ausschließender Gegensatz angesehen werden darf, sondern als eine Identität der Identität und Nichtidentität; es kommt vielmehr darauf an, sich auch in diesem Fall die Marxsche Wirklichkeitsauffassung anzueignen: Ausgangspunkt für jedes Denken sind die tatsächlichen Äußerungen des gesellschaftlichen Seins. Das bedeutet aber keinen Empirismus, obwohl, wie wir gesehen haben, auch dieser eine ontologische »intentio recta«, wenn auch halbscheitig-unvollkommen, enthalten kann; vielmehr muß jede Tatsache als Teil des dynamischen Komplexes, der mit anderen Komplexen in Wechselwirkung steht, als innerlich wie äußerlich von mannigfachen Gesetzen bestimmt, aufgefaßt werden. Die Marxsche Ontologie des gesellschaftlichen Seins gründet sich auf diese materialistisch dialektische (widerspruchsvolle) Einheit von Gesetz und Tatsache (Beziehungen und Verhältnisse natürlich mit inbegriffen). enes verwirklicht sich nur in dieser; diese erhält ihre konkrete Bestimmtheit und Eigenart aus der in kreuzenden Wechselwirkungen sich durchsetzenden Art jenes. Ohne das Verständnis dieser Verflechtungen, in denen die reale gesellschaftliche Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens stets das übergreifende Moment bildet, kann die Marxsche Ökonomie nicht verstanden werden.

Zum Abschluß dieser Betrachtungen sei noch einmal kurz darauf hingewiesen, daß der so populäre Gegensatz von Gewalt und Ökonomie ebenfalls metaphysisch, undialektisch ist. Gewalt kann auch eine immanent ökonomische Kategorie sein. Bei Behandlung der Arbeitsrente z. B. weist Marx darauf hin, daß ihr Wesen, der Mehrwert, »nur durch außerökonomischen Zwang abgepreßt werden« kann. Er analysiert darauf die ökonomischen Bedingungen, auf denen die Existenz der Arbeitsrente beruht, fügt jedoch hinzu, daß es »erst der Zwang« ist, der hier »aus der Möglichkeit eine Wirklichkeit macht«[1156]. Die wechselseitige Durchdringung zieht sich durch die ganze Geschichte der Menschheit. Von der Sklaverei, deren Voraussetzung in der allmählich erworbenen Fähigkeit des Menchen besteht, mehr zu produzieren, als zu seiner Erhaltung und Reproduktion nötig ist, bis zur Bestimmung des Arbeitstags im Kapitalismus bleibt die Gewalt ein integrierendes Moment der ökonomischen Wirklichkeit aller Klassengesellschaften. Auch hier handelt es sich um eine ontologisch-konkrete Dialektik: Das notwendige Eingefügtsein in ökonomisch-gesetzmäßige Zusammenhänge

1156 {29} Kapital, III/2, S. 324 f.; MEW 25, S. 799 f.

agricultura feudal à criação de carneiros, à produção de matérias-primas para a indústria têxtil. Os exemplos se deixam multiplicar à vontade. Aqui, isto não importa, nem sequer a mera exortação para a consideração dialética dos fatos, segundo a qual sua essência econômica ou extraeconômica pode ser vista nem como uma identidade nem como uma oposição excludente, senão como uma identidade da identidade e não-identidade; o que importa é se apropriar da visão de realidade de Marx: o ponto de partida para todo pensamento são as manifestações de fato do ser social. Contudo, isso não significa qualquer empirismo, ainda que, como vimos, também ele possa conter uma »*intentio recta*« ontológica, mesmo se pela-metade-incompleta; pelo contrário, todo fato deve ser entendido como parte de complexos dinâmicos, que está em interação com outros complexos, determinado interna como externamente por variadas leis. A ontologia marxiana do ser social está fundada nessa unidade dialética materialista (plena de contradições) de lei e fato (relações e condições, naturalmente, incluídas). Aquela realiza-se apenas neste, este contém sua determinabilidade concreta e especificidade a partir das interações que se cruzam no tipo daquela que se impõe. Sem a compreensão desses entrelaçamentos, nos quais a real produção e a reprodução social da vida humana constituem sempre o momento predominante, não pode ser compreendida a economia marxiana.

Para conclusão dessas considerações, seja uma vez mais indicado sobre isso, brevemente, que a tão popular oposição entre violência e economia é, igualmente, metafísica, não-dialética. Violência pode mesmo ser uma categoria econômica imanente. No tratamento da renda do trabalho, p. ex., Marx indica que sua essência, a mais-valia, »só pode ser extorquida (...) através da compulsão extraeconômica«. Ele analisa com isso as condições econômicas em que se baseia a existência da renda do trabalho e acrescenta que esta é »apenas a compulsão« que, aqui, »a partir da possibilidade faz uma realidade«[1157]. Essa recíproca penetração mostra-se por toda a história da humanidade. Dos escravos, cujo pressuposto consiste na capacidade gradualmente crescente do ser humano produzir mais do que o necessário para sua preservação e reprodução, até a regulamentação da jornada de trabalho no capitalismo, a violência permanece um momento integrante da realidade econômica de todas as sociedades de classe. Também aqui se trata de uma dialética concreto-ontológica: o necessário ser-inserido nas conexões legal-econômicas

1157 {29} Marx: O Capital, Livro III, tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.252.

kann den Gegensatz zwischen beiden nicht aus der Welt schaffen, und diese wesentliche Gegensätzlichkeit kann ihrerseits die Notwendigkeit der Zusammenhänge nicht aufheben. Wir sehen wieder: Die ontologisch richtige Auffassung des Seins muß immer von der primären Heterogenität der einzelnen Elemente, Prozesse, Komplexe zueinander ausgehen und zugleich die Zwangsläufigkeit ihrer intimen und tiefgreifenden Zusammengehörigkeit in je einer konkret-historischen gesellschaftlichen Totalität erfassen. Jedesmal, wenn wir von einem solchen Aneinandergekettetsein heterogener, gegensätzlicher Komplexe sprechen, müssen wir auf die Konkretheit ihres gedanklichen Erfassens (als Widerspiegelung ihrer seinshaften Konkretheit) hinweisen und sowohl vor einer abstrakten »Gesetzlichkeit« wie vor einer, ebenso abstrakten, empiristischen »Einmaligkeit« warnen. Auf dem Niveau unserer bisherigen Betrachtungen bleibt jedoch die Forderung der Konkretheit noch ein abstraktes, bloß methodologisches Postulat, das Konkrete an der Sache selbst bleibt dabei unerreicht. Die Ursache dieser Abstraktheit liegt darin, daß wir bis jetzt, um die wichtigsten allgemeinsten Bestimmungen der Ontologie des gesellschaftlichen Seins bei Marx herauszuarbeiten, eine seiner entscheidendsten Dimensionen, die Historizität dieses Seins im Ganzen, in der Zusammensetzung seiner Teile, ihrer Zusammenhänge miteinander, ihres Wandels infolge der Veränderungen der Totalität und der sie bildenden Komplexe zwar nicht völlig ausgeschaltet haben — das ist unmöglich —, ihrer ontologischen Bedeutung aber noch nicht das ihr gebührende Gewicht verliehen haben. Das gilt es nun, im folgenden nachzuholen.

3.

Geschichtlichkeit und theoretische Allgemeinheit

In allen unseren bisherigen ontologischen Betrachtungen war die Geschichtlichkeit eines jeden gesellschaftlichen Seins als eine seinsmäßige Bestimmung, im Ganzen wie im Detail, implizite mitenthalten. Ja indem wir z. B. die — von ihm nie verlassene — Anschauung des jungen Marx von der universellen einheitlichen Wissenschaft der Geschichte anführten, haben wir auf diesen Aspekt bereits hingewiesen. Dennoch glauben wir, daß diese halbausgesprochene Gegenwärtigkeit des Geschichtlichen nicht ausreicht, um die spezifisch ontologischen Probleme des gesellschaftlichen Seins adäquat zu erfassen; es müssen vielmehr wenigstens die wichtigsten Kategorien und kategoriellen Zusammenhänge mit der ihnen innewohnenden Historizität gedanklich konfrontiert werden.

Die Geschichte ist ein irreversibler Prozeß, und darum scheint es naheliegend, bei ihrer ontologischen Untersuchung von der Irreversibilität der Zeit auszugehen.

não pode criar a oposição entre ambas a partir do mundo, e essa opositividade essencial não pode, por seu lado, superar a necessidade da conexão. Vemos novamente: a visão ontologicamente correta do ser deve sempre partir da recíproca heterogeneidade primária dos elementos, processos, complexos singulares e, ao mesmo tempo, apreender a inevitabilidade em sua conexidade íntima e profunda em toda totalidade histórico-concreta. Toda vez que falamos de um tal encadeamento recíproco de complexos heterogêneos, opostos, devemos apontar à concretude de sua apreensão pelo pensamento (como reflexo de sua concretude ontológica) e, ainda, prevenir ante toda »legalidade« abstrata bem como de uma, igualmente abstrata, »unicidade« empírica. No nível das nossas observações até aqui, a reinvindicação da concretude permanece um postulado abstrato, meramente metodológico, o concreto da coisa enquanto tal permanece, com isso, inalcançado. A causa desta abstratividade repousa em que, até agora, para elaborar as mais importantes determinações gerais da ontologia do ser social em Marx, uma sua dimensão tão decisiva, a historicidade no todo desse ser, em conexão com suas partes, suas conexões uma com as outras, suas transformações como consequência das mudanças da totalidade e dos complexos que a ela constituem — se até agora não a evitamos completamente (seria impossível), ainda não lhe conferimos seu significado ontológico nem seu devido peso. É o que, agora, recuperaremos na secção seguinte.

3.

Historicidade e generalidade teórica

Em todas as nossas considerações ontológicas até aqui, esteve implícita a historicidade, enquanto uma determinação ontológica de todo ser social, tanto no todo quanto no detalhe. Na medida em que, p. ex., mencionamos a — por ele nunca abandonada — concepção do jovem Marx de uma universal e unitária ciência da história, já nos referimos a esse aspecto. Ainda assim, cremos que essa presença dita pela metade não é suficiente para apreender adequadamente o problema ontológico específico do ser social; ao contrário, devem ao menos ser intelectualmente confrontadas as categorias e conexões categoriais mais importantes com sua inerente historicidade.

A história é um processo irreversível e por isso parece óbvio partir em sua investigação ontológica da irreversibilidade do tempo.

Daß hier ein echt ontologischer Zusammenhang besteht, ist klar. Wäre diese Wesensart der Zeit nicht das unaufhebbare Fundament eines jeden Seins, so könnte das Problem der notwendigen Geschichtlichkeit des Seins gar nicht auftauchen. Freilich wird dadurch — für das unorganische Sein — die Reversibilität vieler Prozesse nicht aus der Welt geschafft, was bereits darauf hinweist, daß man hier mit einem als direkt gefaßten Zusammenhang nicht zum wirklichen Problem durchdringen kann. Denn aus der bloßen abstrakten Irreversibilität der Zeit kann nicht einmal die Irreversibilität bestimmter physikalischer Prozesse direkt abgeleitet werden. Diese sind da, sie müssen aber aus konkreten materiellen Vorgängen und Verhältnissen begriffen werden; sie spielen sich freilich in der Zeit ab, das tun aber — mit ebensolcher Gesetzmäßigkeit — auch die reversiblen. Auch die tiefe Teilwahrheit eines Ausspruchs von Heraklit, daß man nicht zweimal in denselben Fluß treten kann, beruht auf der nie unterbrochenen Bewegung der Materie, auf der ontologischen Grundtatsache, daß Bewegung und Materie zwei Seiten, zwei Momente desselben Substantialitätsverhältnisses darstellen; und die dialektische Korrektur dieser genialen Teilwahrheit kann nur darin bestehen, in der Substantialität selbst (als bewegter Kontinuität) das Grundprinzip zu erblikken; daß Heraklit selbst diesen Zusammenhang gesehen hat, ändert an der hier dargestellten Sachlage selbst nichts.

Der Ausdruck Substanz wurde hier nicht zufällig herangezogen. Denn in der Philosophie geht seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts eine Bewegung vor sich, die Substanz aus dem Weltbild zu eliminieren. Es sei dabei weniger an Hegel gedacht, denn seine Tendenz zur Verwandlung der Substanz ins Subjekt bezweckt letzten Endes nicht die Eliminierung des Substanzbegriffes aus der Philosophie, er soll nur beweglich, historisch, an das Subjekt des Menchengeschlechts gebunden erfaßt werden; mag dieses Bestreben an sich noch so problematisch sein. Diese Konzeption hat auch keine breiten und dauernden Nachwirkungen gehabt. Erst im Neukantianismus und Positivismus geht eine — erkenntnistheoretisch orientierte — Auflösung des Substanzbegriffes vor sich; Cassirers Konstrastieren von Substanz- und Funktionsbegriff kann hier als Programm, auch für Positivismus und Neopositivismus, gelten. Diese Tendenzen scheinen sich auf die Errungenschaften der neuen Erkenntnisse, vor allem auf die der Naturwissenschaften, zu stützen und haben deshalb in der Kritik der alten Substanzauffassungen — Vulgärmaterialismus, Vitalismus in der Biologie etc. — vielfach recht behalten. Sie gehen aber am Wesen der Frage doch vorbei. Substanz, als das ontologische Prinzip des Beharrens im Wandel, verliert zwar jetzt ihren alten Sinn als ausschließender Gegensatz zum Werden, erlangt jedoch eine erneute und vertiefte Gültigkeit, indem das Beharrende als das kontinuierlich sich erhaltende, erneu-

Que aqui existe uma autêntica conexão ontológica, é claro. Não fosse esse tipo de essência do tempo o fundamento inexorável de todo ser, nem sequer poderia emergir o problema da necessária historicidade do ser. Todavia, com isso é criada — para o ser inorgânico — a reversibilidade de muitos processos não a partir do mundo, o que já indica que não se pode penetrar no problema real com uma conexão tão diretamente compreendida[1158]. Pois, da mera irreversibilidade abstrata do tempo não pode ser diretamente derivada sequer a irreversibilidade de determinados processos físicos. Estes existem, mas devem, contudo, ser compreendidos a partir das ocorrências e condições concretas, materiais; eles, claramente, têm lugar no tempo, o que também acontece — com igual legalidade — com os reversíveis. Mesmo a profunda verdade parcial enunciada por Heráclito, de que não se pode entrar duas vezes no mesmo rio, baseia-se no ininterrupto movimento da matéria, no fato fundamental de que movimento e matéria descrevem dois lados, dois momentos da mesma relação de substancialidade; e a correção dialética dessa genial verdade parcial pode apenas consistir em que se enxerga na própria substancialidade (como movente continuidade) o princípio fundamental; que o próprio Heráclito tenha visto essa conexão em nada altera a situação descrita.

A expressão substância não é, aqui, empregada por acaso. Pois, na filosofia, desde o início do século 19, vem um movimento para se eliminar a substância da imagem de mundo. Aqui pensa-se menos em Hegel, pois sua tendência de transformação da substância em sujeito mirava, por último, não à eliminação do conceito de substância da filosofia, apenas ela deve ser moventemente, historicamente apreendida como ligada ao sujeito da humanidade; por mais problemáticos que em si sejam esses esforços. Essa concepção não teve, ainda, quaisquer efeitos posteriores amplos e duradouros. Apenas no neokantismo e no positivismo parte-se de uma dissolução — orientada gnosiologicamente — do conceito de substância por si; o contrastar por Cassirer entre conceito de substância e o de função vale, aqui, tanto para o positivismo quanto para o neopositivismo, como programa. Essas tendências pareciam apoiar-se nas conquistas dos novos conhecimentos, sobretudo aqueles das ciências naturais e, desse modo, estavam muitas vezes corretas na crítica às antigas visões da substância — materialismo vulgar, vitalismo na biologia, etc. Elas passam, todavia, ao largo da essência da questão. Substância, enquanto o princípio ontológico do persistir na mudança já perdeu certamente seu antigo sentido de oposição excludente ao devir; alcançou, todavia, uma validade renovada e mais profunda na medida em que o permanecer é entendido como o que continuamente se mantém, renova-se,

1158 {Nota da tradução} Frase confusa, de difícil tradução. Scarponi (p.321) optou por »Questo non vuol dire, però, che — per l'essere inorganico — molti processi non siano reversibili, e ciò indica già come al problema reale non si arrivi intendendo tale nesso come una connessione diretta«, versão na qual »não a partir do mundo« (»nicht aus der Welt«) foi excluído. Coutinho (p.77) seguiu de perto a opção de Scarponi: »Porém, isso não quer dizer que não existem vários processos reversíveis no caso do ser orgânico; e já esse fato indica como é impossível chegar ao problema real quando se entende essa conexão como uma conexão direta.« Schneider (p.340) também excluiu »não a partir do mundo«: »Porém, isso não significa que – para o ser inorgânico — a reversibilidade de muitos processos não ocorra no mundo, isso indica que não se conseguirá avançar até o problema real compreendendo tal nexo com uma conexão direta.« Ballestero (p.128) excluiu »não a partir do mundo« e fundiu esta frase com a próxima: »Por eso precisamente, para el ser inorgânico no está excluída la reversibilidad de muchos procesos, lo que indica que en ese dominio no puedan abordarse los problemas reales con una relación tan directamente concebida, porque de la simple y abstracta irreversibilidad del tiempo no puede deducirse inmediata y directamente la irreversibilidad de determinados procesos físicos.«

ernde, entfaltende in den realen Komplexen der Wirklichkeit gefaßt wird, indem die Kontinuierlichkeit als innere Bewegungsform des Komplexes aus dem abstrakt statischen Beharren ein konkretes Beharren innerhalb des Werdens macht. Das gilt bereits für die Komplexe im unorganischen Sein und erhebt sich zum Prinzip der Reproduktion in Organismus und Gesellschaft. Diese Verwandlung des bisher statischen Substanzbegriffes in einen dynamischen, des die Erscheinungswelt um der alleinigen und einzigen Substanz willen degradierenden in die Substantialität der unter sich so äußerst verschiedenen dynamischen Komplexe, kann alle Neuerrungenschaften der Wissenschaft philosophisch deuten, zugleich aber jeden bloßen Relativismus, Subjektivismus etc. weit von sich weisen. Das hat aber auch zur Folge — was für unser gegenwärtiges Problem von ausschlaggebender Bedeutung ist —, daß der Substanzbegriff aufhört, wie am prägnantesten bei Spinoza, in ausschließendem Gegensatz zur Geschichtlichkeit zu stehen. Im Gegenteil: Die Kontinuität im Beharren, als Seinsprinzip der bewegten Komplexe, zeigt ontologische Tendenzen zur Geschichtlichkeit als Prinzip des Seins selbst an.

Doch[1159] reicht auch die Ewigkeit der Bewegung nicht aus, um die spezifische Konkretheit des Geschichtlichen zu bestimmen. In allgemeinster Form ausgedrückt, beinhaltet dieses nicht nur eine Bewegung überhaupt, sondern stets auch eine bestimmte Richtung im Wandel, eine Richtung, die sich in qualitativen Veränderungen bestimmter Komplexe in sich und in Beziehung zu anderen Komplexen äußert. Um gleich hier das originär und echt Ontologische von jenen Irrwegen abzugrenzen, die sich in der früheren, zumeist als Metaphysik bezeichneten Ontologie geäußert haben, sind einige Vorbemerkungen nötig. In anderen Zusammenhängen war bereits kurz davon die Rede, daß Entwicklung (auch Höherentwicklung) nichts mit ihrer Bewertung — in ethischem, kulturellem, ästhetischem etc. Sinn — zu tun hat. Solche Bewertungen entstehen mit ontologischer Notwendigkeit im Rahmen und im Verlauf des gesellschaftlichen Seins, und es wird eine spezielle, wichtige Aufgabe sein, ihre ontologische Relevanz, d. h. die ontologische Objektivität der Werte selbst genau zu bestimmen. (Das wird in späteren Zusammenhängen dieses Kapitels, wirklich konkret aber erst in der Ethik geschehen.) Diese Bewertungen, um vorläufig nur von diesen, nicht von den Werten selbst zu sprechen, haben, bei Anerkennung der Notwendigkeit ihrer sozialen Genesis, der Bedeutsamkeit ihrer Wirkung, mit der Ontologie der Geschichtlichkeit im hier behandelten ganz allgemeinen Sinn nichts zu tun. Auch muß man Richtung, Tempo etc. in einer ganz verallgemeinerten, von der Unmittelbarkeit befreiten Sicht auffassen. Wenn man die eventuell Milliarden Jahre in Anspruch nehmende astronomische Entwicklung aus dem ontologischen Bereich der Entwicklung ausschaltet, kann man denselben Fehler begehen, den

1159 {Nota da tradução} No manuscrito (p. 351) lê-se »Jedoch«.

Desdobra-se nos complexos reais da realidade, na medida em que a continuidade enquanto forma de movimento interior dos complexos transforma o estático-abstrato permanecer em um concreto permanecer no interior do devir. Isso é já válido para os complexos no ser inorgânico e eleva-se a princípio da reprodução nos organismos e na sociedade. Essa transformação do, até então estático conceito de substância em um conceito dinâmico, que desejava degradar o mundo fenomênico ante uma exclusiva e única substância, em uma substancialidade sob a qual se manifestam diferentes complexos dinâmicos, pode filosoficamente interpretar todas as novas aquisições da ciência e ao mesmo tempo, contudo, pode repudiar todo mero relativismo, subjetivismo, etc. Isso tem também, todavia, por consequência — que para nosso presente problema é de significado decisivo — que o conceito de substância termina, tal como o mais incisivamente em Espinoza, por estar em oposição excludente à historicidade. Ao contrário: a continuidade no permanecer, como princípio ontológico dos complexos moventes, indica como princípio do ser tendências ontológicas para a historicidade.

Contudo, a eternidade do movimento não basta para determinar a concretude específica do histórico. Expresso na forma mais geral, este contém não apenas um movimento em geral, mas sempre também uma determinada direção na mudança, uma direção que se mostra em mudanças qualitativas de determinados complexos, em si e em relação com outros complexos. Para, igualmente, aqui demarcar a ontologia original e autêntica daquelas equivocadas que, precedentemente, eram na maior parte descritas como metafísica, são necessários alguns comentários preliminares. Em outras conexões já falamos brevemente que o desenvolvimento (mesmo o desenvolvimento ascendente) nada tem a ver com sua avaliação — em sentido ético, cultural, estético, etc. Tais valorações surgem com necessidade ontológica no quadro e no curso do ser social, e será uma tarefa especial, importante, determinar com precisão sua relevância ontológica, *i.e.*, a objetividade ontológica dos valores enquanto tais. (Será feito em conexões a seguir neste capítulo, concretamente apenas ocorrerá realmente na ética.) Essas valorações, para provisoriamente falar apenas delas, e não dos valores, pelo reconhecimento da necessidade de sua gênese social, do significado de seu efeito, nada têm a ver com a ontologia da historicidade no sentido de todo geral aqui tratada. Também se deve entender direção, ritmo, etc. de todo generalizados, libertos da visão da imediaticidade. Quando, o eventual milhões de anos que leva o desenvolvimento astronômico, exclui-se da esfera ontológica do desenvolvimento, pode-se cometer o mesmo erro de

man macht, wenn man bei einem nur Stunden oder Minuten existierenden Lebewesen die Entwicklung nicht wahrnehmen will. Dies ist aber noch eine primitive, leicht zu überwindende, dem Wesen nach anthropomorphisierende Art der Ablehnung. Für das wissenschaftliche Erfassen der Wirklichkeit ist weit gefährlicher, wenn der Begriff der Entwicklung in ontologisch unfundierter Weise verallgemeinert, ausgedehnt oder eingeengt, beschränkt wird. Es muß dabei der Ausdruck »ontologisch« besonders hervorgehoben werden. Denn es gibt wichtige Fälle, in denen die »intentio recta« der Alltagserfahrung unbezweifelbare Tatsachen der Entwicklung aufweisen kann, lange bevor ihre wissenschaftliche Begründung möglich geworden wäre; die phylogenetische Entwicklung der Arten, die in der Praxis der Züchter vor jedem Versuch, sie wissenschaftlich zu erfassen, längst bekannt war, ist wohl das bedeutendste Beispiel für eine solche Sachlage. Man darf jedoch, wie wir dies in der Kritik N. Hartmanns hervorgehoben haben, dieser »intentio recta« keine auch nur richtungsgemäße Sicherheit zuschreiben. Daß sie fest auf dem Boden einer zwar unmittelbaren, aber unbezweifelbaren Wirklichkeit steht, kann der wissenschaftlichen Erkenntnis voraus sein, kann sie zuweilen ontologisch korrigieren; sie wird jedoch, eben weil sie eine Intention des Alltags ist, oft von dessen notwendig entstandenen Vorurteilen durchsetzt und dadurch entstellt sein. Schon die erwähnte Ablehnung der Entwicklung bei für die Unmittelbarkeit zu raschem oder zu langsamem Tempo wirkt in dieser Richtung. Noch wichtiger ist jedoch, daß die verschiedensten anthropomorphen, aus unzulässigen Verallgemeinerungen des Arbeitsprozesses stammenden Vorstellungen zu Kriterien dafür erhoben werden, was eigentlich Entwicklung sei. Es handelt sich dabei vor allem darum, daß Bewegungskomplexen, die ontologisch betrachtet keinen teleologischen Charakter haben, ein solcher direkt oder indirekt unterschoben wird. Diese bloß angenommenen, nicht existierenden teleologischen Setzungen, die naturgemäß transzendent, religiös etc. beschaffen sind, werden so zu Grundprinzipien erhoben, die darüber entscheiden sollen, ob eine Entwicklung vorhanden und wie sie ihrem ontologischen Wesen nach geartet ist. Es ist hier nicht der Ort, sich mit den verschiedenen Folgen solcher Auffassungen auseinanderzusetzen. Es genügt, hervorzuheben, daß unsere Betrachtungen nicht nur in der unorganischen und organischen Natur, sondern auch in der Gesellschaft jede verallgemeinerte Form der Teleologie ablehnen und ihren Geltungsbereich auf die einzelnen Akte des menschlich-gesellschaftlichen Handelns, dessen prägnanteste Form und Modell die Arbeit ist, beschränken.

Durch das Faktum der Arbeit selbst und durch ihre Folgen entsteht jedoch im gesellschaftlichen Sein eine vollkommen eigenartige Struktur. Denn, obwohl alle

não se querer perceber o desenvolvimento de seres vivos que existem apenas por horas ou minutos. Este é, todavia, um tipo de rejeição ainda primitivo, fácil de ser ultrapassado, de essência ainda antropomorfizadora. Para a apreensão científica da realidade é amplamente mais perigoso quando o conceito de desenvolvimento é limitado, generalizado, expandido ou restrito de modo ontologicamente infundado. Aqui, a expressão »ontologicamente« deve ser especialmente enfatizada. Pois há casos importantes nos quais a »*intenctio recta*« da experiência cotidiana pode inquestionavelmente exibir fatos do desenvolvimento muito antes que sua fundamentação científica possa se tornar possível; o desenvolvimento filogenético das espécies que, muito antes que se o tentasse apreender cientificamente, era conhecido na prática dos criadores de animais, é um dos mais significativos exemplos de uma tal situação. Como já enfatizamos na crítica a N. Hartmann, não se pode subscrever a essa »*intentio recta*« nenhuma certeza, mesmo que apenas de direção. Por estar assentada com firmeza no terreno de uma tal realidade, imediata mas inquestionável, pode estar à frente do conhecimento científico, por vezes pode corrigi-lo; todavia, justamente porque ela é uma intenção do cotidiano, com frequência é permeada por preconceitos que dele necessariamente brotam e, por eles, é deformada. Já a mencionada rejeição do desenvolvimento pela imediaticidade do ritmo muito rápido ou muito lento opera nessa direção. Ainda mais importante, todavia, é que os mais diferentes preconceitos antropomórficos que vêm representações (*Vorstellungen*) de inadmissíveis generalizações do processo de trabalho são elevadas a critérios para o que seria o autêntico desenvolvimento. Trata-se, com isso, antes de tudo, de que, aos complexos em movimento, que, ontologicamente considerados não têm nenhum caráter teleológico, atribui-se, direta ou indiretamente, um tal caráter teleológico. Essas meramente supostas posições teleológicas, não existentes, que são feitas de natureza transcendente, religiosa, etc., são elevadas, assim, a princípios fundamentais com base nos quais deve ser decidido se um desenvolvimento existe e como está disposta sua essência ontológica. Não é aqui o lugar para se enfrentar as diferentes consequências de tais visões. Basta sublinhar que nossas considerações recusam, não apenas na natureza inorgânica e orgânica, mas também no ser social, toda forma generalizada de teleologia e limitam sua esfera de validade aos atos singulares do agir sócio-humano, cuja forma e modelo mais incisivo é o trabalho.

Através do fato do próprio trabalho e pelas suas consequências surge, todavia, no ser social, uma estrutura completamente peculiar. Pois, embora todos

Produkte einer teleologischen Setzung kausal entstehen und kausal wirken, so daß ihre teleologische Genesis in den Wirkungen ausgelöscht zu sein scheint, so haben sie doch die nur gesellschaftlich vorhandene Eigenart, daß nicht nur sie selbst alternativen Charakters sind, sondern auch ihre Wirkungen, soweit sie die Menschen betreffen, ihrem Wesen nach Alternativen auslösen. Eine solche Alternative mag noch so alltäglich-oberflächlich sein, sie mag unmittelbar noch so geringe Konsequenzen haben: Sie ist eine echte Alternative, weil sie in sich stets auch die Möglichkeit birgt, auf ihr Subjekt umwandelnd zurückzuwirken. Die scheinbaren Analogien in der höheren Tierwelt — ob ein Löwe sich auf diese oder jene Antilope wirft etc. — haben damit gerade ontologisch nichts zu tun; denn eine solche »Wahl« bleibt rein biologisch und kann keinerlei innere Veränderungen hervorrufen; die Vorgänge ihrer Entstehung sind also auf der Ebene des biologischen Seins bloß epiphänomenal. Die gesellschaftliche Alternative bleibt dagegen, auch wenn sie noch so tief im Biologischen verankert ist, wie bei Nahrung oder Sexualität, nicht in diesem Bereich eingeschlossen, sondern enthält immer die oben angedeutete reale Möglichkeit der Änderung des wählenden Subjekts in sich. Natürlich geht auch hier — im ontologischen Sinne — eine Entwicklung vor sich, indem der Akt der Alternative ebenfalls die Tendenz hat, gesellschaftlich die Naturschranke zurückzudrängen.

Damit sind wir bei einer Grundtatsache der objektiven Entwicklung innerhalb des gesellschaftlichen Seins angelangt. Um aber auch hier die richtigen Folgerungen zu ziehen, muß immer wieder auf die Tatsachen selbst, auf ihre Relationen und Strukturen zurückgegriffen werden. Aufgefundene einzelne Konstellationen dürfen keinesfalls unkritisch als Schema für andersgelagerte genommen werden. Vor allem muß man sich davor hüten, die Unvermeidlichkeit der Alternative innerhalb der gesellschaftlichen Praxis voluntaristisch oder subjektivistisch auszulegen. Die kurze Analyse einer für den Marxismus so zentralen Kategorie wie des Werts kann vielleicht am besten die hier notwendige Richtung angeben. Wir haben gesehen, daß der Wert als Einheit von Gebrauchswert und Tauschwert ökonomisch ein Mitsetzen der gesellschaftlich notwendigen Arbeit in sich begreift. Und die Untersuchung der ökonomischen Entwicklung der Menschheit zeigt ganz deutlich, daß parallel mit der Entfaltung der Gesellschaftlichkeit und dem Zurückdrängen der Naturschranke einerseits die Quantität der geschaffenen Werte ununterbrochen, in einem immer sich steigernden Tempo zunimmt und andererseits die zu ihrer Herstellung erforderte gesellschaftlich notwendige Arbeit ebenso ununterbrochen abnimmt. Ökonomisch gesprochen bedeutet dies bei einer Zunahme der Wertsumme das ständige Sinken des Werts der einzelnen Produkte. Damit ist eine Entwicklungsrichtung gegeben, durch welche die

os produtos surjam causalmente de uma posição teleológica e causalmente operem, de modo que sua gênese teleológica parece perder-se nos efeitos, eles, contudo, têm a peculiaridade, apenas existente socialmente, de não apenas serem eles próprios de caráter alternativo, mas que ainda, pela sua essência, seus efeitos, ao menos nos seres humanos concernentes, desencadeiam alternativas. Uma tal alternativa, por mais superficial-cotidiana que possa ser, por mais imediatas e insignificantes as consequências que tenha: é uma autêntica alternativa, porque ela, em si, sempre traz a possibilidade de retroatuar transformando seu sujeito. As aparentes analogias que encontramos no mais elevado mundo animal — se um leão se lança sobre esse ou aquele antílope, etc. — justamente nada têm a ver, ontologicamente, com isso; pois uma tal »escolha« permanece puramente biológica e não pode, de maneira alguma, causar alterações internas; os eventos de seu surgimento são, portanto, no plano do ser biológico, meramente epifenomênicos. A alternativa social, ao contrário, não permanece, mesmo se profundamente ancorada no biológico, como a comida ou a sexualidade, encerrada nessa esfera, ao contrário, sempre contém em si a real possibilidade, acima mencionada, de alteração do sujeito que escolhe. Naturalmente, também aqui se parte — em sentido ontológico — de um desenvolvimento por si, na medida em que o ato da alternativa igualmente possui a tendência a, socialmente, fazer recuar a barreira natural.

Com isso chegamos a um fato fundamental do desenvolvimento objetivo no interior do ser social. Contudo, para, também aqui, tirar as conclusões corretas, tem-se sempre de recorrer aos próprios fatos, às suas relações e estruturas. Constelações singulares encontradas, em nenhuma circunstância podem se tornar, acriticamente, esquemas para outras. Sobretudo deve se precaver de interpretar voluntarista ou subjetivamente a inevitabilidade da alternativa no interior da práxis social. A breve análise de uma categoria tão central ao marxismo quanto a do valor pode, talvez, melhor indicar a direção aqui necessária. Vimos que o valor, como unidade de valor de uso e valor de troca, economicamente inclui um pôr-com do trabalho socialmente necessário. E a investigação do desenvolvimento econômico da humanidade mostra, muito nitidamente, que, paralelo ao desdobramento da socialidade e do afastamento da barreira natural, de um lado, ininterruptamente aumenta a quantidade dos valores produzidos, em um ritmo sempre crescente e, por outro lado, tal qual ininterruptamente, diminui o trabalho socialmente necessário para sua produção. Economicamente falando, isto significa uma permanente queda do valor dos produtos singulares por um aumento da soma do valor. Com isso é dada uma direção de desenvolvimento, através da qual

zunehmende Gesellschaftlichkeit der Produktion sich nicht einfach als Zunahme der Produkte äußert, sondern zugleich auch in der Abnahme der zu ihrer Herstellung gesellschaftlich notwendigen Arbeit.[1160] Ohne Frage handelt es sich dabei um eine objektive und notwendige Entwicklung innerhalb des gesellschaftlichen Seins, deren ontologische Objektivität sowohl von den Intentionen der einzelnen Akte, die sie faktisch hervorbringen, unabhängig bleibt wie von jeder Bewertung, die die Menschen von den verschiedensten Gesichtspunkten aus, von den verschiedensten Motiven bedingt an ihr vollziehen. Wir stehen also einer objektiv ontologischen Tatsache der inneren Entwicklungstendenz des gesellschaftlichen Seins gegenüber.

Die Feststellung der Objektivität einer solchen Entwicklung, ihrer völligen Unabhängigkeit vom wertenden Verhalten der Menschen, ist ein wichtiges ontologisches Wesenszeichen des ökonomischen Werts und der Tendenzen seiner Entfaltung. Diese Objektivität muß also festgehalten werden, obgleich — oder weil — damit das ontologische Phänomen selbst noch bei weitem nicht vollständig dargestellt ist. Seine Bezeichnung als Wert — in so gut wie allen Sprachen — ist keineswegs zufällig. Das gesellschaftlich reale, objektive, vom Bewußtsein unabhängige Verhältnis, das wir hier mit dem Terminus Wert bezeichnen, ist nämlich, unbeschadet dieser seiner Objektivität — letzten Endes, freilich nur letzten Endes — zugleich das ontologische Fundament für alle jene gesellschaftlichen Verhältnisse, die wir Werte nennen; und dadurch auch für alle jene Verhaltensarten von gesellschaftlicher Relevanz, die man Wertungen nennt. Diese dialektische Einheit von gesellschaftlich objektivem Sein und objektiv fundiertem Wertverhältnis wurzelt in der Tatsache, daß alle diese objektiven Verhältnisse, Prozesse etc. zwar unabhängig von den Intentionen der sie verwirklichenden menschlich-individuellen Akte sich erhalten und wirksam werden, jedoch nur als ihre Verwirklichungen entstehen und nur durch ihre Rückwirkungen auf weitere menschlich-individuelle Akte sich fortentwickeln können. Will man die Eigenart des gesellschaftlichen Seins begreifen, so muß diese Gedoppeltheit begriffen und festgehalten werden: die simultane Abhängigkeit und Unabhängigkeit der speziellen Gebilde und Prozesse von den individuellen Akten, die sie unmittelbar hervorbringen und weiterführen. Die vielen Mißdeutungen des gesellschaftlichen Seins entstanden größtenteils daraus, daß je eine der beiden — nur in ihrer Wechselwirkung realen — Komponenten zur alleinigen oder zur absolut herrschenden aufgebauscht wurde.

1160 {1} Es ist klar, daß eine für die ganze menschliche Kultur so entscheidende Kategorie wie die der Muße aufs engste mit dieser Entwicklungstendenz zusammenhängt. Ihre Behandlung wird erst im zweiten Teil möglich.

a crescente socialidade da produção se expressa não simplesmente como aumento dos produtos, mas ao mesmo tempo na diminuição do trabalho socialmente necessário para sua produção.[1161] Sem dúvida, trata-se, com isso, de um desenvolvimento objetivo e necessário no interior do ser social, cuja objetividade ontológica, apesar das intenções dos atos singulares que, de fato, o produzem, permanece independente de toda avaliação que os seres humanos executam dos mais diferentes pontos de vista e causados pelos motivos os mais diferentes. Estamos, portanto, diante de um fato objetivamente ontológico da tendência de desenvolvimento internas do ser social.

A constatação da objetividade de um tal desenvolvimento, sua completa independência do comportamento valorativo dos seres humanos, é um importante traço essencial dos valores econômicos e da tendência de seu desdobramento. Deve se ter presente esta objetividade, portanto, apesar de que — ou porque — com isso o fenômeno ontológico enquanto tal não está ainda, nem de longe, plenamente descrito. Sua designação como valor — em praticamente todas as línguas — não é, de maneira alguma, casual. A relação social real, objetiva, independente da consciência, que aqui designamos com o termo valor, é, a saber, sem prejuízo dessa sua objetividade — por último, mas apenas por último —, ao mesmo tempo o fundamento ontológico para todas aquelas relações sociais que nomeamos valores; e por isso também, para todos aqueles tipos de comportamento de relevância social que nomeamos valorações. Essa unidade dialética do ser social objetivo e relações de valor objetivamente fundadas radica-se no estado de coisa de que todas essas relações, processos objetivos, etc., ainda que se mantenham e operem independentemente das intenções dos atos individuais-humanos realizados, apenas podem emergir como suas realizações e se desenvolver posteriormente pelos efeitos retroativos sobre outros atos individual-humanos. Para se compreender a especificidade do ser social, deve-se compreender e ter presente essa duplicidade: a simultânea dependência e independência das formações e processos especiais que os atos individuais imediatamente produzem e dão seguimento. As muitas interpretações equivocadas do ser social emergem, em grande medida, de que um dos dois componentes — reais apenas em sua interação real — é hipostasiado até tornar-se único ou absolutamente dominante.

1161 {1} É claro que, uma categoria tão decisiva para toda a cultura humana como a do ócio, conecta-se muito intimamente a essa tendência de desenvolvimento. Seu tratamento será possível apenas na segunda parte.

Marx sagt: »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.«[1162] An dieser Stelle beschäftigt sich Marx vorwiegend mit der Wirkung der Traditionen. Es ist aber klar, daß er philosophisch die »Umstände« in einem ganz allgemeinen Sinn versteht. Denn es gibt keine nicht konkrete Alternativen; sie können von ihrem hic et nunc (in der breitesten Bedeutung dieses Ausdrucks) nie losgelöst werden. Doch gerade wegen dieser Konkretheit, die aus einem unlösbaren Zusammenwirkendes einzelnen Menschen und der gesellschaftlichen Umstände seines Handelns entsteht, enthält jeder einzelne Alternativakt eine Reihe allgemeiner gesellschaftlicher Bestimmungen, die infolge der ihnen entspringenden Tat — unabhängig von den bewußten Absichten — weiterwirken und ähnlich strukturierte neue Alternativen hervorrufen, Kausalketten entstehen lassen, deren Gesetzlichkeiten über die Intentionen der Alternativen hinausgehen müssen. Die objektiven Gesetzlichkeiten des gesellschaftlichen Seins sind also in untrennbarer Weise an individuelle Akte alternativen Charakters gebunden, besitzen aber zugleich eine davon unabhängige gesellschaftliche Stringenz.

Diese Unabhängigkeit ist aber wiederum eine dialektische. Sie äußert sich prägnant in der Dialektik von Erscheinung und Wesen (wobei natürlich stets bedacht werden muß, daß die materialistische Dialektik in der Erscheinung etwas Seiendes und nicht etwa einen Gegensatz zum Sein erblickt). Die dialektische Wechselbeziehung des Einzelnen, des Subjekts der Alternative zum Allgemeinen, zum gesellschaftlich Gesetzmäßigen schafft eine vielfältigere und buntere Erscheinungsreihe, eben weil das Zur-Erscheinung-Werden des gesellschaftlichen Wesens sich nur im Medium der prinzipiell individualisierten Menschen offenbaren kann. (Über die spezifischen Probleme, die dieser Konstellation entspringen, können wir erst in den sachlich differenzierteren Zusammenhängen des zweiten Teils eingehender sprechen.) Hier muß nur noch auf ein anderes struktives Problem des gesellschaftlichen Seins kurz hingewiesen werden, das auf diese Beschaffenheit des Verhältnisses vom Wesen-Erscheinung-Verhältnis bestimmend einwirkt bestimmend ein wirkt: auf die Reflexionsbestimmung von Ganzes und Teil. Die allgemein ontologische Lage in der anorganischen Natur erfährt eine qualitative Änderung schon in der Organik; es konnten, wir glauben: nicht begründete, Zweifel darüber auftauchen, ob man etwa die Organe der Tiere als Teile auffassen dürfe. Jedenfalls besitzen sie eine Spezifikation und Differentiation, ein Eigenleben von freilich höchst relativer Selbständigkeit, die in der anorganischen Welt unmöglich ist. Da

1162 {2} Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Wien-Berlin 1927, S. 21; MEW 8, S. 115.

Diz Marx: »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.«[1163] Nessa passagem, Marx se ocupa principalmente com o efeito das tradições. É, todavia, claro que, filosoficamente, entende »circunstâncias« em um sentido de todo geral. Pois não há senão alternativas concretas; não podem ser destacadas jamais de seu *hic et nunc* (no significado mais amplo dessa expressão). Contudo, justamente devido a essa concreticidade que surge desse inseparável atuar-conjunto dos seres humanos singulares e das circunstâncias sociais de seu agir, todo ato alternativo singular contém uma série de determinações sociais gerais que, à consequência do ato que delas brota — independentemente das intenções conscientes —, atuando posteriormente, e causando novas alternativas similarmente estruturadas, deixa surgir cadeias causais cujas legalidades têm de ir para além das intenções das alternativas. As legalidades objetivas do ser social são, portanto, ligadas de modo inseparável aos atos individuais de caráter alternativo e, contudo, possuem, ao mesmo tempo, uma rigorosidade social deles independente.

Contudo, essa independencialidade é, novamente, uma dialética. Manifesta-se, concisamente, na dialética de fenômeno e essência (em que se tem de sempre, naturalmente, considerar que a dialética materialista enxerga no fenômeno algo existente e não, por exemplo, uma oposição ao ser). A inter-relação dialética do singular, do sujeito da alternativa, para com o geral, para com o socialmente legal, cria uma série fenomênica muito multifacetada e variada, também porque o devir-fenômeno da essência pode manifestar-se apenas no *medium* de seres humanos por princípio individualizados. (Sobre os problemas específicos que brotam dessa constelação, podemos apenas falar em detalhe nas conexões de fato diferenciadas da segunda parte.) Aqui, devemos apenas apontar brevemente um outro problema estrutural do ser social, que produz efeito determinante nessa qualidade da relação-essência-fenômeno: a determinação de reflexão de todo e parte. A situação ontológica geral na natureza inorgânica passa por uma mudança qualitativa já no orgânico; pode, acreditamos: daqui emergir a dúvida, não fundada, de se, por exemplo, o órgão do animal deveria ser entendido como uma parte. Em todo caso, possuem eles uma especificação e uma diferenciação, uma vida própria de uma independência, todavia, muitíssimo relativa, que é impossível no mundo inorgânico. Já

1163 {2} Marx: O 18 brumário de Luis Bonaparte, in A revolução antes da revolução, Vol. I, Expressão Popular, São Paulo, 2008, p.207.

sie jedoch nur in und infolge ihrer Funktion im Gesamtorganismus existieren und ihre relative Selbständigkeit reproduzieren können, haben sie, auf ontologisch entwickelter Stufe, doch das Reflexionsverhältnis des Teils zum Ganzen realisiert. Im gesellschaftlichen Sein erfährt diese Lage eine weitere Steigerung: Was im biologischen Sein — wenigstens in erster Unmittelbarkeit—das Ganze war, der sich reproduzierende Organismus, wird hier zum Teil innerhalb des gesellschaftlichen Ganzen. Die Steigerung der Selbständigkeit ist offenkundig, denn im biologischen Sinn ist jeder Mensch notwendig ein Ganzes. Das ontologische Problem besteht aber gerade darin, daß eben diese Selbständigkeit zum Träger des Teilcharakters im gesellschaftlichen Sinne wird: Der Mensch, soweit er Mensch ist und nicht nur rein biologisches Lebewesen, was in der Wirklichkeit nie vorkommt, kann letzten Endes ebensowenig, wenn freilich aus anderen Seinsgründen und darum in anderer Weise, von seiner konkret gesellschaftlichen Totalität losgelöst werden wie das Organ von der biologischen. Der Unterschied liegt darin, daß die Existenz des Organs untrennbar mit dem Organismus, zu dem es gehört, verbunden ist, während dieser unlösbare Zusammenhang — je entwickelter die Gesellschaftlichkeit ist, desto mehr — sich nur auf die Gesellschaft überhaupt bezieht und konkret große Variationen ermöglicht. Auch hier weicht die Naturschranke zurück; noch für den primitiven Menschen bedeutete der Ausschluß aus seiner Gesellschaft ein Todesurteil. Die zunehmende Gesellschaftlichkeit des menschlichen Lebens erweckt allerdings in manchen Individuen die Illusion einer Unabhängigkeit von der Gesellschaft überhaupt, einer Art Dasein als isoliertes Atom. Schon der junge Marx hat gegen diese Auffassung bei den radikalen Junghegelianern protestiert.[1164] Und an anderer Stelle leitet er die Selbständigkeitsillusionen der Individuen aus der »Zufälligkeit der Lebensbedingungen für das Individuum« in der kapitalistischen Gesellschaft im Gegensatz zu Stand, Kaste etc. ab, also wieder aus der Verstärkung der spezifischen Eigengesetzlichkeit der entwickelteren Gesellschaftlichkeiten, aus dem Zurückweichen der Naturschranke.[1165]

Dieser sachlich notwendige Exkurs führt uns zurück zu einem besseren Verständnis des Wertproblems im Zusammenhang mit dem Wandel der gesellschaftlich notwendigen Arbeit. Das, was sich im allgemein gefaßten Wertgesetz als quantitatives Sinken der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit in der Warenproduktion äußert, ist nur eine Seite eines Gesamtzusammenhangs, dessen ergänzendes Glied die Entwicklung der Fähigkeiten der Menschen als Einzelwesen bildet. Im sogenannten »Rohentwurf« entwickelt Marx diese doppelseitige Zusammengehö-

1164 {3} MEGA I/3, S. 296; MEW 2, S. 127 f.
1165 {4} Ebd., 5, S. 65 f.; MEW 3, S. 76.

que eles apenas podem existir e se reproduzir, sua independência relativa na, e como consequência, de sua função no organismo como um todo, eles realizam, em patamar ontológico mais desenvolvido a relação de reflexão da parte com o todo. No ser social, essa situação passa por uma intensificação ulterior: o que, no ser biológico — pelo menos em sua primeira imediaticidade — era o todo, o organismo que se reproduz, torna-se aqui parte no interior do todo social. A intensificação da independência é óbvia, já que, em sentido biológico, cada ser humano necessariamente é um todo. O problema ontológico, contudo, consiste precisamente em que mesmo essa independência se torna portadora do caráter de parte em sentido social: o ser humano, enquanto ser humano e não puramente um ser vivo biológico, o que jamais se encontra na realidade, por último pode tão pouco — ainda que de outras bases ontológicas e, por isso, de outro modo — ser separado de sua concreta totalidade social, quanto o órgão da totalidade da biologia. A diferença repousa, aqui, em que a existência do órgão é ligada inseparavelmente ao organismo ao qual pertence, enquanto essa insolúvel conexão — quanto mais desenvolvida a socialidade, tanto mais — se aplica apenas à sociedade e torna possível grandes variações concretas. Também aqui se afasta a barreira natural; ainda para o ser humano primitivo, a exclusão de sua sociedade significa uma sentença de morte. A crescente socialidade da vida humana desperta, contudo, em alguns indivíduos, a ilusão de uma independência da sociedade em geral, um tipo de existência como átomo isolado. Já o jovem Marx protestou contra essa visão dos jovens hegelianos radicais.[1166] E, em outra passagem, ele deriva essa ilusão de independência dos indivíduos da »casualidade das condições de vida para o indivíduo« na sociedade capitalista em oposição ao estamento, casta, etc., portanto, novamente, do reforço da legalidade específica das sociedades desenvolvidas, do afastamento da barreira natural.[1167]

Esse excurso, de fato necessário, conduz-nos de volta a uma melhor compreensão do problema do valor em conexão com as mudanças do trabalho socialmente necessário. Isto, que na lei do valor formulada em geral se expressa como queda quantitativa no tempo de trabalho necessário na produção de mercadorias, é apenas um aspecto de uma conexão como um todo, cujo membro complementar é constituído pelo desenvolvimento das capacidades dos seres humanos como seres singulares. No assim chamado »Rohentwurt«, Marx desenvolve essa dupla conexi-

1166 {3} Marx e Engels: A sagrada família. Boitempo, São Paulo, 2003, p.139.
1167 {4} Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p.65.

rigkeit folgendermaßen: »In allen Vormen erscheint er (der Wert oder der durch ihn repräsentierte Reichtum, G. L.) in dinglicher Gestalt, sei es Sache, sei es Verhältnis vermittelst der Sache, die außer und zufällig neben dem Individuum liegt... In fact aber, wenn die bornierte bürgerliche Form abgestreift wird, was ist der Reichtum anders, als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen? Die volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der sogenannten Natur sowohl, wie seiner eignen Natur? Das absolute Herausarbei ten seiner schöpferischen Anlagen, ohne andre Voraussetzung als die vorherge- gangne historische Entwicklung, die diese Totalität der Entwicklung, d. h. der Entwicklung aller menschlichen Kräfte als solcher, nicht gemessen an einem *vorhergegebnen* Maßstab, zum Selbstzweck macht? Wo er sich nicht reproduziert in einer Bestimmtheit, sondern seine Totalität produziert? Nicht irgend etwas Gewordenes zu bleiben sucht, sondern in der absoluten Bewegung des Werdens ist?«[1168] Es ist klar, daß wir es hier mit einer dem Wesen nach objektiven Entwicklung zu tun haben, zugleich ist aber ebenso klar, daß das hier entstehende, sich entwickelnde Faktum, die Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten und Bedürfnisse das objektive Fundament für jeden Wert, für dessen Objektivität bildet. Von Wert kann nur innerhalb des gesellschaftlichen Seins gesprochen werden; die Entwicklung im unorganischen und organischen Sein kann zwar entfaltetere Formen ihres Seins produzieren, es wäre aber rein verbal, das Entfaltete als Wert zu bezeichnen. Nur indem die Entwicklung des gesellschaftlichen Seins in seiner ontologisch primären Form, auf dem Gebiet der Ökonomie (der Arbeit) eine Höherentwicklung der menschlichen Fähigkeiten produziert, hat ihr Resultat, als Ergebnis der Selbsttätigkeit der Menschengattung, zugleich mit seiner objektiven Existenz, untrennbar davon Wertcharakter.

Denn wird jeder beliebie Wert auf seine letzthinnige ontologische Grundlage untersucht, so stösst die darauf gerichtete Intention als auf ihren adäquaten Gegenstand unweigerlich auf die Entfaltung menschlicher Fähigkeiten, und zwar als Ergebnis der menschlichen Tätigkeit selbst. Wenn wir dabei der Arbeit und ihren — unmittelbaren und vermittelten — Folgen auf das Sosein der Menschen eine Priorität vor anderen Tätigkeitsformen zusprechen, so ist das rein ontologisch gemeint. D. h. die Arbeit ist vor allem genetisch der Ausgangspunkt für das Menschwerden des Menchen, für die Ausbildung seiner Fähigkeiten, wobei die Herrschaft über sich selbst nie vergessen werden darf. Sie ist weiter für eine sehr lange Zeitspanne der einzige Bereich für diese Entwicklung, und alle anderen

1168 {5} Grundrisse, S. 387.

dade como se segue: »Em todas as formas, ele [o valor ou a riqueza representada por ele, G. L.] aparece em sua figura objetiva, seja como coisa, seja como relação mediada pela coisa que se situa fora e casualmente ao lado do indivíduo. (...) De fato, porém, se despojada da estreita forma burguesa, o que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, fruições, forças produtivas, etc., dos indivíduos, gerada pela troca universal? [O que é senão o] pleno desenvolvimento do domínio humano sobre as forças naturais, sobre as forças da assim chamada natureza, bem como sobre as forças de sua própria natureza? [O que é senão a] elaboração absoluta de seus talentos criativos, sem nenhum outro pressuposto além do desenvolvimento histórico precedente, que faz dessa totalidade do desenvolvimento um fim em si mesmo, *i.e.*, do desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais, sem que sejam medidas por um padrão *predeterminado*? [O que é senão um desenvolvimento] em que o ser humano não se reproduz em uma determinabilidade, mas produz sua totalidade? Em que não procura permanecer como alguma coisa que se tornou, mas que é no movimento absoluto do devir?«[1169] É claro que temos aqui de tratar com um desenvolvimento por essência objetivo, ao mesmo tempo é igualmente claro que o fato que daqui emerge e se desenvolve, o desdobramento das capacidades e necessidades humanas, constitui o fundamento objetivo para todo valor, para a sua objetividade. De valor, apenas pode ser falado no interior do ser social; o desenvolvimento no ser inorgânico e orgânico pode de fato produzir formas desdobradas de seu ser; seria puramente verbal, contudo, denominar o desdobrado como valor. Apenas na medida em que o desenvolvimento do ser social, em sua forma ontologicamente primária, na esfera da economia (do trabalho), produziu um desenvolvimento superior das capacidades humanas, tem o seu resultado (*Resultat*), como resultado (*Ergebnis*) da autoatividade do gênero humano, junto com sua existência objetiva, um inseparável caráter de valor.

Pois, fosse todo valor investigado a partir de sua base ontológica última, a intenção, nele dirigida ao seu objeto adequado inevitavelmente tocaria no desdobramento de capacidades humanas e, de fato, como resultado da própria atividade humana. Quando nós, com isso, aqui, ao trabalho e às suas — imediatas e mediadas — consequências, a partir do ser-assim dos seres humanos, atribuímos uma prioridade ante todas as outras formas de atividade, é pensado puramente ontologicamente. *I.e.*, o trabalho, antes de tudo, é o ponto de partida genético para o tornar-se-humano do ser humano, para a educação de suas capacidades, nas quais o domínio sobre si próprio não pode jamais ser esquecido. Ele é, além disso, por um período de tempo muito longo, a única esfera para esse desenvolvimento, e todas as outras

1169 {5} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p. 399-400 (com alteração). {Nota da tradução} No manuscrito (p.358) não se encontra a quebra de parágrafo aqui inserida por Schneider (p.347) e Ballestero (p.137). Também não se a encontra em Scarponi (p.329), nem em Coutinho (p.86), nem em Benseler.

Tätigkeitsformen des Menchen, an die die verschiedenen Werte geknüpft werden, können sich erst selbständig zeigen, nachdem die Arbeit bereits ein relativ hohes Niveau erreicht hat. Wieweit sie auch später mit der Arbeit verknüpft bleiben, soll hier nicht untersucht werden; es kommt hier allein auf diese ontologische Priorität an, die, wie wir immer wiederholen müssen, mit einer Werthierarchie nichts zu tun hat. Es kommt ausschließlich darauf an, daß das, was menschlich gesprochen in der Arbeit, durch die Arbeit entsteht, eben jenen Bereich des Menschlichen konstituiert, auf dem, direkt oder indirekt, sämtliche Werte basieren.

Mit dieser Feststellung des ontologischen Zusamnmenhangs ist aber unser Problem noch nicht erschöpft. Nicht zufällig haben wir im letzten Exkurs auf das Verhältnis Erscheinung—Wesen im gesellschaftlichen Sein nachdrücklich hingewiesen. Die Wertfrage wäre nämlich weitaus einfacher, wenn gerade dieses Verhältnis sich nicht in höchst paradoxer, widerspruchsvoller Weise äußerte, schon damit andeutend, daß wir es mit einem zentralen, höchst typischen und charakteristischen Verhältnis innerhalb des gesellschaftlichen Seins zu tun haben. An die von uns angeführte Stelle unmittelbar anschließend beschreibt Marx die kapitalistische Erscheinungsweise dieses Komplexes: »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 einen ganz äußren Zweck.«[1170] Soll dieses Verhältnis von Wesen und Erscheinung in der Verbindung von Wert und Reichtum einerseits, Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten andererseits (beide bilden, wie wir gesehen haben, einen untrennbar vereinten Komplex) richtig verstanden werden, so ist davon auszugehen, daß die Erscheinung nicht nur ebenso gesellschaftlich seiend ist wie das Wesen, sondern daß auch beide von denselben gesellschaftlichen Notwendigkeiten getragen werden, daß sie beide voneinander unablösbare Bestandteile dieses gesellschaftlich-geschichtlichen Komplexes sind.

Innerhalb dieser Einheit entstehen jedoch höchst wichtige Seinsunterschiede zwischen beiden, die sich zu Seinsgegensätzen steigern können. Im Wertgesetz selbst dominiert jene aus individuellen Akten synthetisierte Allgemeinheit, die Art, Richtung, Tempo etc. der gesellschaftlichen Entwicklung bestimmt. Der Einzelmensch kann sich also dagegen nur bei Strafe des Untergangs auflehnen, ja seine Revolte schlägt sehr leicht in eine donquijotesche groteske Karikatur um.

1170 {6} Ebd.

formas de atividade do ser humano, ligadas a diferentes valores, apenas podem se mostrar indepedentemente após o trabalho já haver alcançado um nível relativamente alto. Em que medida elas, mesmo mais tarde, permanecem enlaçadas ao trabalho, não deverá ser aqui investigado; aqui importa apenas essa prioridade ontológica que, como devemos sempre repetir, nada tem a ver com uma hierarquia de valor. Importa apenas, com isso, exclusivamente que o humanamente dito no trabalho, surgido pelo trabalho, constitui igualmente aquela esfera do humano em que, direta ou indiretamente, baseiam-se todos os valores.

Com essa constatação da conexão ontológica nosso problema não está, contudo, exaurido. Não por acaso, no último excurso, referimo-nos enfaticamente à relação fenômeno-essência no ser social. De fato, a questão do valor seria muito mais simples se justamente essa relação não se manifestasse em modo muitíssimo paradoxal, pleno de contradição, já com isso indicando que se trata de uma relação central, muitíssimo típica e característica no interior do ser social. Imediatamente na sequência da passagem por nós citada, Marx descreve o modo fenomênico capitalista desse complexo: »Na economia burguesa - e na época de produção que lhe corresponde -, essa elaboração completa do conteúdo humano aparece como pleno esvaziamento; essa objetivação universal, como alienação total, e desintegração de todas as finalidades unilaterais determinadas, como sacrifício da autofinalidade a uma finalidade totalmente exterior.«[1171] Deve-se, para ser corretamente compreendida essa relação de essência e fenômeno na combinação, por um lado, com valor e riqueza e, por outro, com o desenvolvimento das capacidades humanas (ambos constituem, como vimos, um complexo inseparavelmente unificado), a partir de que o fenômeno não apenas é socialmente tão existente quanto a essência, mas ainda que ambos são portadores das mesmas necessidades sociais, que ambos são componentes, indissociáveis um do outro, desse complexo histórico-social.

No interior dessa unidade emergem, todavia, diferenças ontológicas muitíssimo importantes entre ambos, que podem se intensificar a oposições ontológicas. Na lei do valor enquanto tal, domina aquela generalidade sintetizada dos atos individuais que determina o tipo, a direção, o ritmo, etc., do desenvolvimento social. O ser humano singular, portanto, pode se rebelar contra ela apenas sob pena de sua ruína; sua revolta pode, muito facilmente, traspassar em uma grotesca caricatura quixotesca.

1171 {6} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.400.

Das schließt natürlich revolutionäre Umwälzungen, die ihrerseits ebenfalls Synthesen unzähliger individueller Akte sind, nicht aus; diese gehen aber vom Ganzen aus und gehen aufs Ganze. Revolutionen sind natürlich Grenzfälle, die nicht nur Aktionen von Massen, sondern auch eine innere Problematik innerhalb der objektiven Entwicklungstendenzen voraussetzen. Es gibt jedoch auch — gerade vom Standpunkt dieser objektiven Sphäre — wichtige Fälle, in denen ein Widerstand, der sich zur Massenhaftigkeit steigern kann, in dieser qualitative Struktur- und Bewegungsänderungen hervorrufen kann. Man denke daran, daß der relative Mehrwert, dessen innere Beschaffenheit weitaus reiner gesellschaftlich ist als die des absoluten, infolge des Widerstandes der Arbeiterklasse entstanden ist, also nicht einfach durch die innere Dialektik der inneren Triebkraft der kapitalistischen Ökonomie, sondern als Ergebnis des Klassenkampfes. Die bereits hervorgehobene ontologische Tatsache des gesellschaftlichen Seins, daß die Arbeitszeit nur in ihrem Maximum und Minimum »rein ökonomisch« bestimmt ist, daß aber über ihren jeweiligen konkreten Stand Kampf und Gewalt entscheiden, erhält hier eine in höhere Qualität umschlagende Verwirklichung.

Die hier beschriebene Erscheinungswelt greift dagegen weitaus unmittelbarer und ungleichmäßiger in das persönliche Leben der einzelnen ein; die Entleerung, die Entfremdung etc. sind also vielfach weit intimer mit den individuellen Charakterzügen der Einzelmenschen verbunden, hängen vielfach sogar enger von — hier möglichen — individuellen Entschlüssen, Taten etc. ab, als die allgemeine Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten, die sich meistens hinter dem Rücken der Individuen, im sozialen Sinn unbewußt, vollzieht. Ohne hier auf die — später zu behandelnden — Details dieses einheitlich-zwiespältigen Prozesses eingehen zu können, ist bereits hier feststellbar, daß die Erscheinungssphäre einen weitaus größeren objektiven Spielraum für das individuelle Handeln darbietet als die des Wesens, daß sie also gewissermaßen weniger dicht, weniger zwangsläufig wirkend ist als diese. Eine solche relativ aufgelockertere Beschaffenheit der Erscheinungssphäre eröffnet in ihr Möglichkeiten von Stellungnahmen, Verhaltungsweisen, die in ihrer Art — natürlich zumeist durch sehr weite, komplizierte, verschlungene Vermittlungen hindurch — auf das gesellschaftlich-geschichtliche Gesamtgeschehen rückwirken können.

Auch diese Frage kann ausführlich nur auf einer konkreteren Stufe behandelt werden. Hier können wir nur auf einige Typen solcher erkenntnismäßiger und in direktes Handeln übergehender Stellungnahmen kurz hinweisen, wobei schon hier hervorgehoben werden muß, daß die Differenzierung zwar eine bestimmte Typologie zeigt, diese aber in den verschiedenen Phasen der historischen Entwicklung, je nach der Struktur, den Wachstumstendenzen der jeweiligen ökono

Disto, naturalmente, excluem-se os levantes revolucionários que, por seu lado, são igualmente sínteses de incontáveis atos individuais; contudo, estes partem do todo e se dirigem ao todo. Revoluções são, naturalmente, casos-limites que pressupõem não apenas as ações de massa, mas também uma problemática interna dentro das tendências objetivas de desenvolvimento. Há, contudo, também — precisamente do ponto de vista dessa esfera objetiva —, casos importantes nos quais uma resistência, que pode se intensificar para uma de massa, pode nela causar mudanças qualitativas de estrutura e de movimento. Pense-se, aqui, que a mais-valia relativa, cuja qualidade interna é amplamente mais puramente social que da absoluta, como consequência da resistência da classe trabalhadora, portanto não simplesmente através da dialética interna das forças moventes da economia capitalista, é com frequência o resultado das lutas de classe. O estado de coisa ontológico do ser social, já enfatizado, de que o tempo de trabalho apenas no seu máximo e mínimo é determinado »puramente economicamente«, que sobre cada seu estado concreto decidem a luta e a força, aqui recebe uma realização que passa a uma qualidade mais elevada.

O mundo fenomênico aqui descrito, ao contrário, intervém muito mais imediata e desigualmente na vida pessoal dos singulares; o esvaziamento, a alienação, etc., são, por isso, em muitos casos, mais intimamente ligados aos traços de caráter individuais dos seres humanos singulares, dependem em muitos casos, mesmo intimamente, de — aqui possíveis — decisões, ações individuais, etc., que do desenvolvimento geral das capacidades humanas que, usualmente, realiza-se às custas das pessoas, inconsciente no sentido social. Mesmo sem aqui poder entrar em detalhes — a serem tratados mais tarde — deste processo conflituoso-unitário, já é aqui observável que a esfera fenomênica mostra um espaço de manobra objetivo bem maior para a ação individual do que a da essência, que ela, por assim dizer, menos densa, opera menos inevitavelmente que esta. Uma tal relativamente tênue qualidade da esfera fenomênica inaugura nela possibilidades para as tomadas de posição, os modos de comportamento que, em seu modo — podem retroagir sobre o acontecer geral histórico-social.

Também essa questão apenas pode ser detalhadamente tratada em um patamar mais concreto. Aqui podemos apenas indicar brevemente alguns tipos de tomadas de posição gnosiológicas que traspassam em ação direta, embora aqui tem de ser enfatizado que a diferenciação, digamos, uma determinada tipologia, mostra que podem, contudo, ter qualidade muito diferente nas diferentes fases do desenvolvimento histórico, de acordo com a estrutura,

mischen Formation, sehr verschiedene Beschaffenheit haben kann. Die abschließenden Bemerkungen von Marx zu den zuletzt angeführten, einander ergänzen den Stellen beziehen sich auf die Beurteilung und Bewertung des Gesamtprozesses in seiner Einheit von Wesen und Erscheinung. Darum betonen sie auch hier die ontologische Priorität des Gesamtprozesses; Marx wendet sich theoretisch immer gegen jede romantische Verherrlichung einer unentwickelteren Vergangenheit, dagegen, sie ökonomisch oder geschichtsphilosophisch gegen objektiv höhere Entwicklungen auszuspielen. Aber auch hier, wo dies ganz entschieden geschieht, fehlt der Hinweis auf die von uns angedeutete Widersprüchlichkeit nicht: »Daher erscheint einerseits die kindische alte Welt als das Höhere. Andrerseits ist sie es in alledem, wo geschloßne Gestalt, Form und gegebne Begrenzung gesucht wird. Sie ist Befriedigung auf einem bornierten Standpunkt; während das Moderne unbefriedigt läßt, oder wo es in sich befriedigt erscheint, *gemein* ist.«[1172] Schon die Bezeichnung gemein für eine Befriedigung innerhalb des Kapitalismus zeigt, daß Marx zwar die gesellschaftlich-geschichtliche ontologische Priorität des objektiven Prinzips im Gesamtprozeß wie immer als zentral ansieht, zugleich jedoch nie vergißt, daß die Erscheinungsweise dieser unabweisbaren Progressivität des Ganzen zu diesem — ebenfalls objektiv, nur auf einer anderen Ebene — in einem völlig gegensätzlichen Verhältnis stehen kann, woraus andere — ebenfalls objektiv fundierte — Urteile und Handlungen entspringen können. Wer die von uns behandelte Darstellung der ursprünglichen Akkumulation aufmerksam verfolgt hat, wird auf Schritt und Tritt dieser Gegensätzlichkeit begegnen.

Engels gibt in seines späten Einleitung zu ›Elend der Philosophie‹ derselbe ontologischen Position einen Scharf formulieteren Ausdruck.[1173]. Er spricht von den radikalen Nachfolgern Ricardos, die aus dessen Mehrwertlehre direkt sozialistische Folgerungen gezogen haben, die, wie Engels richtig bemerkt, »ökonomisch formell falsch« sind; er hebt damit den Gegensatz ihrer moralisierenden Argumentation zu der ökonomischen von Marx hervor. Das moralische Problem, sagt Engels, geht die Ökonomie »zu nächst« nichts an. Am Ende seiner Kritik sagt er: »Was aber ökonomisch formell falsch, kann darum doch weltgeschichtlich richtig sein«, und weist darauf hin, daß in der allgemeinen moralischen Verurteilung ökonomischer Strukturen und Tendenzen ihre — auch ökonomische — Unhaltbarkeit mit enthalten sein kann. »Hinter der formellen ökonomischen Unrichtigkeit kann also ein sehr wahrer ökonomischer Inhalt verborgen sein.«[1174] Methodologisch sehr ähnlich behandelt Engels die Auflösung des Urkommunismus. Auch hier unterstreicht er vor allem

1172 {7} Ebd., S. 387 f.

1173 {Nota da tradução} Segudo o manuscrito (p.362). Em Benseler lê-se: » Scharf formuliert Engels gibt in seiner späten Einleitung zu ›Elend der Philosophie‹ diese ontologische Position.« Scarponi (p.333) traduziu por: »Tale posizione ontologica viene formulata con chiarezza da Engels nessa sua tarda Introduzione alla Miseria della filosofia...«. Coutinho (p.90): »Essa posição ontológica é formulada com clareza por Engels, na sua tardia introdução à Miséria da Filosofia.« Schneider (p.351) optou por »Essa posição ontológica é formulada com muita precisão por Engels, na sua tardia introdução à Miséria da Filosofia...«. E Ballestero (p.140): »Esta posición ontológica la ha formulado Engels con ingenio en su tardia introducción a Miséria de la filosofia.«

1174 {8} Engels: Vorwort zu »Elend der Philosophie., in der Ausgabe Stuttgart 191‹9, 1x f.; MEW 21, S. 178.

com as tendências de crescimento da respectiva formação econômica. Os comentários finais de Marx, ao por último citado, complementam reciprocamente as passagens que se relacionam à avaliação e apreciação do processo como um todo em sua unidade de essência e fenômeno. Por isso, também aqui enfatiza a prioridade ontológica do processo como um todo; Marx se volta sempre contra toda veneração romântica de um passado não desenvolvido, contra o seu contrapor, seja economicamente ou filosófico-historicamente, contra desenvolvimentos objetivos mais elevados. Contudo, mesmo aqui, onde isso ocorre de todo decididamente, não falta a referência à contraditoriedade por nós indicada: »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*.«[1175] Já a denominação de vulgar para uma satisfação no interior do capitalismo mostra que Marx tanto enxerga na prioridade ontológica histórico-social o princípio objetivo do processo como um todo quanto, ao mesmo tempo, contudo, jamais esquece que o modo fenomênico dessa irrefutável progressividade do todo — igualmente objetivamente, apenas em um outro plano — pode estar em uma plena relação de oposição a ele, do que podem brotar juízos e ações — igualmente objetivamente fundados. Quem seguiu atentamente nossa exposição da acumulação primitiva se confrontou, a cada passo, com essa opositividade.

Engels oferece, em sua tardia introdução à »Miséria da Filosofia«, uma expressão incisivamente formulada desta mesma posição ontológica. Falando dos seguidores radicais de Ricardo, que retiraram diretamente de sua teoria da mais-valia consequências socialistas, que, como Engels corretamente comenta, são »economicamente formalmente falsas«; enfatiza com isso a oposição de sua argumentação moralizadora à econômica de Marx. O problema moral, diz Engels, »de início« não se refere, absolutamente, à economia. Ao final de sua crítica, diz ele: »Mas o que pode ser formalmente falso do ponto de vista econômico pode ser correto do ponto de vista da história universal«, e assinala que na condenação moral geral das estruturas e tendências econômicas pode estar contida a sua — mesmo econômica — insustentabilidade. »Atrás da inexatidão econômica formal, pode estar oculto um conteúdo econômico muito verdadeiro.«[1176] Metodologicamente, muito similarmente trata Engels da dissolução do comunismo primitivo. Também aqui sublinha ele, sobretudo,

1175 {6} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.400. {Nota da tradução} Schneider (p.351) introduziu neste local quebra de parágrafo que não é encontrada no manuscrito (p.362), em Scarponi (p.332), em Benseler, em Ballestero (p.140) e em Coutinho (p.90).

1176 {8} Engels: Prefácio a Marx: Miséria da Filosofia, Global Editora, São Paulo, 1985, p.167.

ihre Notwendigkeit und Fortschrittlichkeit als das vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins primäre Moment, fügt aber sogleich hinzu, daß diese Progressivität des ökonomischen Wesens »von vornherein als eine Degradation« erscheint, »als ein Sündenfall von der einfachen sittlichen Höhe der alten Gentilgesellschaft. Es sind die niedrigsten Interessen — gemeine Habgier, brutale Genußsucht, schmutziger Geiz, eigensüchtiger Raub am Gemeinbesitz —, die die neue, zivilisierte, die Klassengesellschaft einweihen; es sind die schmählichsten Mittel — Diebstahl, Vergewaltigung, Hinterlist, Verrat, die die alte klassenlose Gentilgesellschaft unterhöhlen und zu Fall bringen.«[1177] Und die Geschichte selbst zeigt, daß es sich hier nicht bloß um ein moralistisches Werturteil, um etwas — unter Umständen — bloß Subjektives handelt, sondern, ebenso wie in den früher erwähnten Fällen, um Reaktionen, die sich auch zu einer gesellschaftlichen Macht erhöhen konnten. Wenn man an den unausrottbaren Mythos vom »goldenen Zeitalter« denkt und seine Wirksamkeit von vielen Ketzerbewegungen bis zu Rousseau, bis zu seinem Einfluß auf die radikalen Jakobiner verfolgt, ist dies deutlich sichtbar. Diese historische Notwendigkeit bewahrheitet sich aber auch im rein objektiven Wechsel der Formationen. Während die Auflösung des Urkommunismus, als antike Sklaverei, weiter als Feudalismus und Kapitalismus, sich als Prinzip des ökonomisch-sozialen Fortschritts erweist, wird das Erhalten bleiben der ursprünglichen Gemeinschaften in den »asiatischen Produktionsverhältnissen« zu einem Prinzip der Stagnation; das, nebenbei bemerkt, in seiner Erscheinungswelt keineswegs weniger Greuel, Verwerfliches etc. produziert als die europäische aufsteigende Linie. Die Beispiele könnten unbeschränkt vermehrt werden; das erübrigt sich aber, da, wie wir hoffen, die wichtigsten Momente dieses widerspruchsvoll seienden Zusammenhangs zwischen objektiver Entwicklung und aus ihr notwendig entstehenden gegensätzlichen Wertformen bereits hinreichend beleuchtet wurde. Eine weitere Auseinandersetzung mit diesem Problemkreis kann erst erfolgen, wenn wir im Laufe der Analyse der ontologischen Geschichtlichkeit der Gesellschaft auf die für Marx so wichtige Frage der ungleichmäßigen Entwicklung zu sprechen kommen. Alles hier Behandelte bildet nur einen Teil dieses für den Marxismus zentral bedeutsamen Fragenkomplexes.

Die vorangegangenen, noch so vorläufigen und unvollständigen Betrachtungen zeigen zumindest sehr wichtige und grundlegende Tatsachen an: die Verbundenheit von Beziehungsformen wie Entwicklung, Fortschritt etc. mit der ontologischen Priorität der Komplexe vor ihren Elementen. Geschichte kann nur ein Komplex haben, denn deren konkrete Aufbaukomponenten wie Struktur, Struk-

1177 {9} Engels: Ursprung der Familie etc., Moskau-Leningrad 1934, S. 86 f.; MEW 21- S. 97

a sua necessidade e sua progressividade como momento primário do ponto de partida da ontologia do ser social, contudo acrescenta imediatamente que essa progressividade da essência econômica aparece »desde o início como uma degradação«, »como uma degradação, uma queda da singela grandeza moral da velha sociedade gentílica. Os interesses mais vis — a baixa cobiça, a brutal avidez de prazeres, a sórdida avareza, o roubo egoísta da propriedade comum — inauguram a nova sociedade civilizada, a sociedade de classe; os meios mais ultrajantes minam e perdem a velha sociedade sem classes das gens: o furto, a violência, a perfídia e a traição.«[1178] E a própria história mostra que aqui não se trata de um juízo de valor moralista, por exemplo, de algo — sob circunstâncias — simplesmente subjetivo, mas, como nos casos antes mencionados, de reações que puderem se elevar a um poder social. Quando se pensa no inerradicável mito de uma »idade de ouro«, e se segue sua operatividade (*Wirksamkeit*), dos muitos movimentos heréticos até Rousseau, até sua influência sobre os jacobinos radicais, isto é nitidamente visível. Essa necessidade histórica comprova-se contudo, também na mudança puramente objetiva das formações. Enquanto a dissolução do comunismo primitivo, tal como o escravismo antigo e, posteriormente, com o feudalismo e capitalismo, demonstrou-se como o princípio do progresso socioeconômico, a sobrevivência das comunidades originárias se tornou um princípio de estagnação nas »relações de produção asiáticas«; que, incidentalmente comentado, seu mundo fenomênico não produz, de maneira alguma, menos crueldades, infâmias que a ascendente linha europeia. Os exemplos poderiam ser ilimitadamente acrescidos; seria supérfluo, contudo, como esperamos, pois já foram suficientemente iluminados os momentos mais importantes dessas conexões existentes, plenas de contradição, entre o desenvolvimento objetivo com as opositivas formas de valor que dele necessariamente surgem. Uma análise mais ampla desse círculo de problemas pode ocorrer apenas quando, no curso da análise da historicidade ontológica da sociedade, pudermos falar da questão, de grande importância para Marx, do desenvolvimento desigual. Tudo o até aqui tratado constitui apenas uma parte desse complexo de questões de significado central para o marxismo.

As considerações precedentes, por mais provisórias e incompletas, ao menos indicam alguns fatos muito importantes e fundamentais: a combinabilidade, de formas de relação como desenvolvimento, progresso, etc., com a prioridade ontológica do complexo para com seus elementos. Apenas um complexo pode ter história, pois os seus componentes estruturais concretos como estrutura, mudanças

1178 {9} Engels:A origem da família, da propriedade e do Estado. Expressão Popular, São Paulo, 2012, p.125. {Nota da tradução} Schneider (p.352) e Ballestero (141) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não pode ser encontrada no manuscrito (p.363), em Coutinho (p.81) ou em Scarponi (p.333).

turänderung, Richtung etc. sind nur innerhalb von Komplexen möglich. Solange das Atom als ein elementar, unteilbar Seiendes aufgefaßt wurde, mußte nicht nur es selbst, sondern auch das Zusammenwirken solcher Entitäten prinzipiell unhistorisch bleiben; erst seit die moderne Physik das Atom als dynamischen Komplex entdeckt hat, kann man von echten Prozessen in ihm sprechen. Und auch in der Gesamtheit der unorganischen Welt ist die Lage der Erkenntnis ähnlich; wenn in den Theorien von Kant und Laplace eine Art astronomischer Geschichte auftaucht, so hat diese — einerlei wie weit dies methodologisch bewußt gemacht wurde — die Erkenntnis zur Voraussetzung, daß das Sonnensystem mit seinen Bestandteilen einen Komplex bildet, dessen Bewegungen, Wandlungen etc. das Sein und Werden der »Elemente« bestimmt und nicht umgekehrt; ebenso muß die Erde als Komplex erkannt werden, damit das Wissen, das wir Geologie nennen, ein seinsmäßiges Fundament hat. Im organischen Sein ist diese Sachlage noch evidenter; die Zelle etwa als »Element« konnte methodologisch nie jene Rolle spielen, die in der unorganischen Welt das Atom gespielt hat, denn sie ist ja selbst ein Komplex. Schon Entstehen und Vergehen eines jeden organischen Wesens repräsentiert sich zwangsläufig als historischer Prozeß im kleinen, und seit Lamarck und Darwin erscheint die phylogenetische Entwicklung der Arten bereits als Geschichtsablauf großen Stils. Daß die Geschichte auf dem Niveau des gesellschaftlichen Seins sich noch höher entfalten muß, versteht sich von selbst, und zwar wiederum in dem Maße, als die gesellschaftlichen Kategorien ein immer stärkeres Übergewicht über die bloß organisch-naturhaften erhalten. Es ist z. B. durchaus möglich, die Entwicklung der Arterhaltung von den Zellteilungen bis zum sexuellen Leben der höheren Tiere als Geschichte aufzufassen, es ist aber auf ersten Blick ersichtlich, daß die Geschichte der menschlichen Sexualität, mit Ehe, Erotik etc., eine unvergleichliche Überlegenheit an Reichtum, Differenziertheit, Abgestuftheit, Hervorbringung von qualitativ Neuem etc. aus dem Komplex ihrer gesellschaftlichen Bestimmungen erhält.

Darin äußert sich die ontologische Eigenart dieser neuen Seinsweise. Der Komplex als allgemeine Grundlage der Historizität bleibt erhalten, aber die Beschaffenheit der Komplexe erfährt eine radikale Umwandlung. Zuallererst sei an die Labilität in der Begrenzung der Komplexe erinnert, die eine direkte Folge des Zurückweichens der Naturschranke ist. So bedeutend der Unterschied an Stabilität der Komplexe zwischen unorganischer und organischer Natur auch sein mag, sie haben den entscheidenden gemeinsamen Zug, ein für allemal naturhaft gegeben zu sein, d. h. jeder Komplex existiert mit seiner geschichtlichen Entwicklung nur so lange, als er seine naturhaft gegebene Form bewahrt, seine Bewegtheit ist nur innerhalb dieser Gegebenheit möglich; Geburt und Tod der höheren

estruturais, direção, etc., são possíveis apenas no interior de complexos. Enquanto o átomo foi compreendido como um ente elementar, indivisível, também o atuar-conjunto de tais entidades deve permanecer, por princípio, a-histórico; apenas desde que a física moderna descobriu o átomo como um complexo dinâmico, pode-se falar, nele, de processos autênticos. E, portanto, na totalidade (*Gesamtheit*) do mundo inorgânico, a situação do conhecimento é similar; quando, nas teorias de Kant e Laplace surgiu uma espécie de história astronômica, o seu conhecimento tinha — não importa o quanto isto teria medodologicamente se tornado consciente — por pressuposto que o sistema solar constitui, com seus componentes, um complexo cujos movimentos, mudanças, etc., determinam o ser e o devir dos »elementos«, e não o oposto; igualmente, tem de ser a Terra reconhecida como um complexo para que o conhecimento que possamos denominar geologia tenha um fundamento ontológico. No ser orgânico, esse estado de coisa é ainda mais evidente; a célula, por exemplo, como »elemento« não poderia exercer, metodologicamente, jamais aquele papel exercido pelo átomo no mundo inorgânico, pois ela já é, enquanto tal, um complexo. Já o surgir e o desaparecer de cada ser orgânico representa-se, inevitavelmente, como um processo histórico em pequena escala, e desde Lamarck e Darwin, aparece o desenvolvimento filogenético das espécies já como um decurso histórico em grande escala. Que a história, no nível do ser social, tem de se desdobrar ainda mais elevadamente, compreende-se por si próprio e, nomeadamente, na medida em que as categorias sociais adquirem preponderância cada vez mais intensa sobre as meramente natural-orgânicas. É perfeitamente possível, por exemplo, apreender o desenvolvimento da preservação das espécies, das divisões celulares até a vida sexual dos animais superiores como histórica, contudo é evidente ao primeiro olhar que a história da sexualidade humana, com casamento, erotismo, etc., contém, a partir do complexo de suas determinações sociais, uma incomparável superioridade de direção, diferencialidade, gradualidade, produção do qualitativamente novo, etc.

Nisso se expressa a peculiaridade ontológica desse novo modo de ser. O complexo, enquanto base geral da historicidade, permanece mantido, mas a qualidade do complexo experimenta uma transformação radical. Primeiro que tudo, seja recordada a labilidade da delimitação dos complexos, que é uma direta consequência do afastamento da barreira natural. Por significativa que possa ser a diferença da estabilidade dos complexos entre a natureza inorgânica e orgânica, possuem o traço geral comum decisivo de serem dados pela natureza para sempre, *i.e.*, todo complexo existe com seu desenvolvimento histórico enquanto mantiver a sua forma dada pela natureza, sua mobilidade apenas é possível no interior dessa dadidade; nascimento e morte dos organismos

Organismen drücken diese Schranken der Verwandlung deutlich aus. Die Komplexe des gesellschaftlichen Lebens haben dagegen, sobald ihre Naturhaftigkeit überwunden ist, zwar ein sich selbst reproduzierendes Sein, dieses geht jedoch — wiederum in steigendem Maße — über die einfache Reproduktion des ursprünglich gegebenen Zustands hinaus; die erweiterte Reproduktion kann zwar gesellschaftliche Schranken in den Produktionsverhältnissen haben, ist aber von jenem Stillstand, Niedergang und Ende, die in der Organik von Alter und Tod repräsentiert werden, qualitativ verschieden. Zwei oder mehrere Stämme können sich vereinigen, ein Stamm kann sich spalten etc., und die neuentstehenden Komplexe werden sich wieder als vollwertige reproduzieren. Natürlich können Stämme, Nationen etc. untergehen; dieser Prozeß hat aber mit dem Tod im organischen Leben nichts gemein; selbst das völlige Ausrotten ist ein gesellschaftlicher Akt. Normalerweise entstehen aber aus Spaltungen, Vereinigungen, Unterwerfungen etc. eben neue Komplexe, die neue oder modifizierte Prozesse der Reproduktion aus ihrer neuen Struktur und deren dynamischen Möglichkeiten herausentwickeln.

Eine wichtige Voraussetzung dieser völlig neuen Lage ist, worauf wir schon früher hingewiesen haben, daß der Mensch zwar nur in der Gesellschaft existieren kann, aber diese muß — seinsgeschichtlich — nicht unbedingt jene sein, der er durch Geburt, naturhaft angehört. Jeder Mensch selbst ist freilich naturhaft ein biologischer Komplex und teilt damit alle Eigenheiten des organischen Seins (Geburt, Wachstum, Altern, Tod). Bei aller Unaufhebbarkeit dieses organischen Seins hat aber auch das biologische Sein des Menchen einen überwiegend und in steigen dem Maße von der Gesellschaft determinierten Charakter. Wenn die modernen Biologen den Unterschied zwischen Mensch und Tier herausarbeiten wollen und — wie z. B. Portmann — auf die langsame Entwicklung des Kindes, auf seine lange währende Hilflosigkeit und Unfähigkeit zu jener artgemäßen Selbständigkeit, die die jungen Tiere bald nach ihrer Geburt besitzen, hinweisen, so versuchen sie solche Züge als biologische Eigenheiten des Menchen darzustellen. Das erscheint vielleicht auf den ersten Blick einigermaßen einleuchtend. Es müßte jedoch hinzugefügt werden, daß diese biologischen Eigentümlichkeiten des Menchen letzten Endes doch Produkte der Gesellschaft sind. Wäre jene Tierart, aus der sich der Mensch herausgebildet hat, biologisch auch nur ähnlich beschaffen gewesen, wie Portmann den Menschen beschreibt, so wäre sie unzweifelhaft im Kampf ums Dasein rasch untergegangen. Erst jene, wenn auch noch so primitive, noch so labile Sekurität, die die alleranfänglichste auf Arbeit basierte Gesellschaft bietet, kann eine langsamere Entwicklung der Neugeborenen, auch biologisch, sichern. Dabei wäre ein solches Entwicklungstempo beim Tier völlig sinnlos und wäre

superiores expressam nitidamente essas barreiras da transformação. Os complexos da vida social, em contraposição, tão logo sua naturalidade seja ultrapassada, têm de fato um ser que reproduz a si próprio, este, todavia, vai para além — novamente, em medida cada vez mais intensa — da simples reprodução da condição originalmente dada; a reprodução ampliada pode, de fato, ter limites sociais nas relações de produção; é, contudo, qualitativamente diferente da estagnação, declínio e fim que, no orgânico, são representados pela velhice e morte. Duas ou mais tribos podem se unir, uma tribo pode se dividir, etc., e os novos complexos que emergem podem, novamente, reproduzir-se adequadamente. Obviamente, as tribos, nações, etc., podem perecer; esse processo, contudo, nada tem em comum com a morte na vida orgânica; mesmo o completo extermínio é um ato social. Normalmente, contudo, emergem, das separações, uniões, subjugações, etc., até mesmo novos complexos que desenvolvem a partir de sua nova estrutura e das suas possibilidades dinâmicas, processos novos ou modificados de reprodução.

Um pressuposto importante dessa situação completamente nova, o qual já apontamos antes, é que os seres humanos apenas podem existir em sociedade, mas isto não tem de ser — histórico-ontologicamente — absolutamente aquela à qual naturalmente pertence pelo nascimento. Todo ser humano é, certamente, um complexo biológico por natureza e compartilha de todas as peculiaridades do ser orgânico (nascimento, crescimento, velhice, morte). Com toda a inexorabilidade desse ser orgânico, mesmo o ser biológico do ser humano tem, predominantemente e em medida cada vez mais intensa, um caráter socialmente determinado. Ao biólogos modernos quererem salientar a diferença entre o ser humano e os animais e — como, p. ex., Portmann — assinalam o temporalmente longo desenvolvimento das crianças, o quão longamente se mantêm desamparadas e incapazes de uma autonomia adequada à espécie a qual, os jovens animais, possuem logo após seu nascimento, tentam descrever tais traços como peculiaridades biológicas do ser humano. Isto parece, talvez, à primeira vista, até certo ponto, claro. Deve ser acrescido, contudo, que essas peculiaridades biológicas do ser humano por último são, mesmo, produtos da sociedade. Fosse aquela espécie animal, da qual o ser humano se formou, feita biologicamente mesmo que apenas similarmente a como Portmann descreve os seres humanos, sem dúvida teria rapidamente desaparecido na luta pela existência. Apenas após aquela segurança, mesmo que primitiva, mesmo que tão lábil, da sociedade baseada no trabalho, pôde se assegurar, mesmo biologicamente, um desenvolvimento tão longo dos recém-nascidos. Além disso, um tal ritmo de desenvolvimento seria completamente sem sentido nos

darum auch nie entstanden. Erst die neuen, großen, aus der Gesellschaftlichkeit stammenden Anforderungen an den werdenden Menschen (aufrechter Gang, Sprache, Eignung zur Arbeit etc.) machen diese Langsamkeit der Entwicklung notwendig, und die Gesellschaft schafft dementsprechend die Bedingungen ihrer Verwirklichung herbei. Daß sich dies erst im Laufe von vielen zehntausenden Jahren biologisch fixieren konnte, ändert nichts an dem gesellschaftlichen Charakter dieser Genesis, ebensowenig daran, daß sich, wenn diese biologische Eigenart des Menchen einmal als Erbgut fixiert ist, ein immer weiteres Hinausschieben des »fertigen« Zustandes infolge der wachsenden Anforderungen des gesellschaftlichen Seins bereits ohne spezifische biologische Wandlungen vollziehen kann. Ein einfacher vergleichender Blick auf auch nur kaum primitivere Gesellschaftsformen im Vergleich zur Gegenwart zeigt diese Tendenz sehr deutlich. Selbstverständlich kann es nicht die Aufgabe dieser Betrachtungen sein, auf Probleme der Biologie kritisch einzugehen. Da aber das biologische Sein des Menchen ein grundlegendes Moment der Ontologie des gesellschaftlichen Seins bildet, und da das vormarxistische und antimarxistische Denken das Verständnis und richtige Erfassen des gesellschaftlichen Seins des Menchen durch eine unzulässige »Biologisierung« gesellschaftlicher Kategorien, die zumeist bloß durch formale Analogien herausgebildet werden kann — die Kette dieser Bestrebungen geht von der aristokratisch parteilichen Fabel des Menenius Agrippa bis zu Spengler, Jung etc. —, verwirrt, mußte wenigstens an einem Beispiel auf die Unhaltbarkeit einer solchen Methode hingewiesen werden.

Jedenfalls zeigt sich schon hier als fundamentale Struktur der gesellschaftlichen Prozesse, daß sie von alternativ determinierten teleologischen Setzungen einzelner Menschen unmittelbar ausgehen, jedoch infolge des kausalen Ablaufs der teleologischen Setzungen in einem widerspruchsvoll einheitlichen kausalen Prozeß der gesellschaftlichen Komplexe und ihre Totalität münden und allgemein gesetzliche Zusammenhänge ergeben. Diese so entstehenden allgemein-ökonomischen Tendenzen sind also stets von der gesellschaftlichen Bewegung selbst vollzogene Synthesen individueller Akte, die dadurch nunmehr einen derart rein gesellschaftlich-ökonomischen Charakter erhalten, daß die Mehrzahl der Einzelmenschen, ohne darüber ein klares Bewußtsein haben zu müssen, auf die jeweils typischen Umstände, Konstellationen, Chancen etc. in einer ihnen typisch angepaßten Weise reagiert. Die synthetisierende Resultante solcher Bewegungen erhebt sich zur Objektivität des Gesamtprozesses. Es ist bekannt, daß eine derartige Beziehung der Einzelbewegungen zum Gesamtprozeß, den sie konstituieren, die Seinsgrundlage dessen bildet, was man statistische Methode zu nennen pflegt. Seit Boltzmann ist es für die Physik selbstverständlich, daß das eigentliche

animais e, por isso, jamais teria surgido. Apenas as novas, grandes, advindas da socialidade, demandas aos que se tornam humanos (caminhar ereto, linguagem, aptidão ao trabalho, etc.) fazem necessária essa lentidão do desenvolvimento, e a sociedade cria as correspondentes condições para sua realização. Que isto, apenas no curso de muitas dezenas de milhares de anos, possa fixar-se biologicamente, nada altera no caráter social dessa gênese, do mesmo modo que, por si, quando uma vez essa peculiaridade biológica do ser humano é fixada como genótipo, pode ter lugar um postergar sempre mais amplo do estado »acabado«, consequência das crescentes demandas do ser social, mesmo sem mudanças biológicas específicas. Um simples olhar comparativo das formas sociais ainda mais primitivas em comparação com o presente mostra essa tendência muito nitidamente. Evidentemente, não pode ser tarefa dessas considerações adentrar criticamente os problemas da biologia. Contudo, já que o ser biológico do ser humano constitui um momento fundamental da ontologia do ser social, e já que os pensamentos pré e antimarxista tornam confusas a compreensão e a correta apreensão do ser social do ser humano por uma inadmissível »biologização« das categorias sociais a qual, na maior parte, apenas pode ser elaborada através de analogias formais — a cadeia dessas tentativas vai desde a fábula, partidária da aristocracia, de Menênio Agripa, até Spengler, Jung, etc. — teve ao menos de ser indicado um exemplo da insustentabilidade de um tal método.

Em todo o caso, mostra-se aqui, como fundamental estrutura dos processos sociais, que eles partem imediatamente de, alternativamente determinadas, posições teleológicas de seres humanos singulares, contudo, conduzem, como consequência do curso causal das posições teológicas, a um processo causal unitário pleno de contradição do complexo social e sua totalidade e resultam em conexões legais gerais. As assim surgidas tendências econômico-gerais são, portanto, sempre sínteses de atos individuais, consumadas pelo movimento social enquanto tal, que recebem de agora em diante um caráter econômico-social tão puro que a maior parte dos singulares humanos, sem ter uma consciência clara sobre isso, reagem às típicas circunstâncias, constelações, chances, etc., em um modo tipicamente adequado a elas. A resultante sintetizada de tais movimentos eleva-se à objetividade do processo como um todo. É conhecido que uma tal relação dos movimentos singulares com o processo como um todo, por eles constituído, constitui a base ontológica daquilo que se costuma denominar método estatístico. Desde Botzmann é evidente que, para a física, os fenômenos

Phänomen in solchen Bewegungskomplexen zu erblicken ist, wobei es für seine klassische Entdeckung gleichgültig bleibt, wie die einzelnen Molekularbewegungen, die Boltzmann an sich als erkennbar betrachtet, beschaffen sind. Ihre Abweichungen vom Durchschnitt ergeben, was man in mathematischen Formulierungen statistischer Gesetzmäßigkeiten Streuungen nennt. Geht man bei der Betrachtung solcher Zusammenhänge von dem schlichten ontologischen Tatbestand aus, so erscheint die lange Zeit herrschende, jetzt glücklicherweise nur von Einzelgängern des mathematisch fetischisierten Neopositivismus vertretene Anschauung, als ob statistische Gesetzlichkeit oder Tendentialität im ausschließenden Gegensatz zur Kausalität stünde, als reine Absurdität. Die faktische Synthese typischer einzelner Kausalreihen ist ebenso kausal wie diese selbst, auch wenn die Vereinigung neue, sonst unerkennbare Zusammenhänge ans Licht bringt. Dieser Charakter kommt daher, daß die statistische Methode die spezifische Kausalität in der Bewegtheit der Komplexe offenbart.

Die hier dargelegte Lage, daß nämlich nur die typischen Bewegungen der »Elemente« für die Erkenntnis des Gesamtprozesses in Frage kommen, ist natürlich bloß ein klassisch einfacher Fall der statistischen Gesetzlichkeit. Wir können hier nicht auf Probleme der anorganischen Natur eingehen. Doch ist schon in der Welt der Organik evident, daß es sich oft um ein äußerst kompliziertes Bild von Wechselwirkungen allgemeiner und für die Allgemeinheit relevanter Einzelprozesse handeln kann. Das erscheint noch gesteigert im gesellschaftlichen Sein, schon darum, weil der Mensch als »Element« der ökonomisch-sozialen Zusammenhänge selbst ein prozessierender Komplex ist, dessen Eigenbewegungen zwar für bestimmte Gesetze der wirtschaftlichen Entwicklung unmittelbar praktisch irrelevant sein können, ohne deshalb für die gesamte Entwicklung der Gesellschaft gleichgültig zu sein. Dazu kommt, was erst im zweiten Teil konkret untersucht werden kann, daß die Gesellschaft nicht nur den Menschen als eigenartig bestimmten Komplex zu ihren »Elementen« zählt, sondern daß sie darüber hinaus aus einander überschneidenden, miteinander verwachsenden, einander bekämpfenden etc. Teilkomplexen wie Institutionen, sozial determinierten Vereinigungen von Menschen (Klassen) besteht, die gerade auf Grund ihrer verschiedenen, heterogenen Dimensionen der Existenz in ihren realen Wechselwirkungen den Gesamtprozeß entscheidend beeinflussen können. Dadurchent stehen für die Erkenntnis der Prozesse in ihrer Totalität, die Wechselwirkungen ihrer entscheidenden Momente, vielfache Komplikationen, die aber am Wesen der neuen Methode, der Kausalzusammenhänge von Komplexen, nichts ändern. Die Komplikationen haben nur zur Folge, daß diese Methoden, die in ihren ontologischen Grundlagen mit der statistischen gleichgeartet sind, nicht in allen Fällen

específicos é para serem vistos em tais complexos de movimento, que permanece indiferente para sua descoberta clássica como são encontrados os movimentos moleculares singulares, que, em si, Boltzmann considera cognoscíveis. Seus desvios da média resultam no que se denomina na formulação matemática das legalidades estatísticas, de dispersão. Partindo-se da consideração de tais conexões do estado de fato ontológico mais simples, aparece a concepção, por longo tempo dominante, em nossos dias afortunadamente defendida apenas por solitários do neopositivismo fetichizador da matemática, como se a legalidade estatística ou tendencialidade estivesse em excludente oposição à causalidade, como pura absurdidade. A síntese factual de cadeias causais singulares típicas é tão causal quanto elas próprias, mesmo quando a unificação traz à luz novas conexões, inconhecíveis de outro modo. Esse caráter decorre de que o método estatístico revela a causalidade específica na mobilidade dos complexos.

A situação aqui exposta, a saber, em que entram em questão apenas os elementos típicos dos »elementos« para o conhecimento do processo como um todo, naturalmente é apenas um caso classicamente simples da legalidade estatística. Não podemos aqui adentrar os problemas da natureza inorgânica. Contudo, já no mundo do orgânico é evidente que pode tratar-se com frequência de um quadro extremamente complexo de interações mais comuns e de processos singulares mais relevantes para a generalidade. Isso aparece ainda mais ampliado no ser social, já porque o ser humano enquanto »elemento« das conexões socioeconômicas é, enquanto tal, um complexo processual, cujos movimentos próprios podem imediatamente ser na prática irrelevantes para determinadas leis do desenvolvimento econômico, sem com isso ser indiferente para o desenvolvimento como um todo da sociedade. Além disso, o que apenas na segunda parte pode ser concretamente investigado, a sociedade não conta como seus »elementos« apenas os seres humanos enquanto complexos peculiarmente determinados, mas ainda, em adição, complexos parciais que mutuamente se sobrepõem, que crescem um com o outro, combatem um ao outro, etc., como instituições, unificações socialmente determinadas de seres humanos (classes) que, justamente com base nas suas diferentes, heterogêneas, dimensões da existência em suas reais interações podem influenciar decisivamente o processo como um todo. Desse modo, encontra-se, para o conhecimento do processo em sua totalidade, das interações de seus momentos decisivos, múltiplas complicações as quais, todavia, na essência do novo método, nada alteram as conexões causais dos complexos. As complicações apenas têm, por consequência, que esse método que, em suas bases ontológicas é do mesmo tipo que o estatístico, não pode trabalhar em todos os casos

ausschließlich oder auch nur vorwiegend mit einer quantitativen Statistik arbeiten können, sondern diese oft mit qualitativen Analysen von Wirklichkeitszusammenhängen unterbauen, ergänzen und sogar ersetzen müssen.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Erkenntnis solcher Komplexbewegungen durch ihre Mathematisierung im allgemeinen außerordentlich gefördert wurde, ja es ist sicher, daß ohne den mathematischen Ausdruck der hier entstehenden quantitativen und quantifizierbaren Zusammenhänge es kaum zu einer exakten Erkenntnis solcher Komplexgesetzlichkeiten gekommen wäre. Daraus folgt jedoch nicht, daß die ontologische Priorität der Faktizität sich immer und beliebig mathematisch homogenisieren ließe. Wir haben in anderen Zusammenhängen darauf hingewiesen, daß Quantität und Qualität zusammengehörige Reflexionsbestimmungen sind, was zur notwendigen Folge hat, daß innerhalb — durch die jeweilige Sache selbst — bestimmter Grenzen qualitative Bestimmungen ohne jede Verfälschung des Inhalts quantitativ ausgedrückt werden können. Diese Möglichkeit bedeutet jedoch keineswegs, daß jeder mathematisch korrekte Ausdruck quantitativer und quantifizierter Zusammenhänge notwendig auf echte, wirkliche und wichtige Zusammenhänge treffen muß. Wir haben bereits bei der Kritik des Neopositivismus darauf gedrungen, daß jedes mathematisch gefaßte Phänomen, je nach seiner ontologischen Beschaffenheit, physikalisch, biologisch etc. interpretiert werden müßte, damit die Untersuchung die wirklichen Phänomene erreicht. Diese Forderung bleibt auch für die statistische Methode gültig; es muß aber noch besonders betont werden, daß nur eine von der Fixierung bedeutsamer Tatbestände ausgehende Mathematisierung imstande ist, wirklich Resultate zu erzielen. Ohne hier die Problematik auf anderen Grenzgebieten zu streifen, muß beim gesellschaftlichen Sein, insbesondere in der Ökonomie, darauf hingewiesen werden, daß der Stoff selbst, aus eigener Dialektik, rein quantitative Kategorien schafft (vor allem das Geld), die unmittelbar als eine gegebene Basis für eine mathematisch-statistische Behandlung erscheinen, die jedoch, wenn man sie im ökonomischen Gesamtkomplex betrachtet, von den wesentlichen Problemen oft ablenken, statt zu ihnen zu führen. (Marx spricht oft von der Sinnlosigkeit, Begrifflosigkeit des reinen Geldausdrucks, wenn von verwickelten ökonomischen Prozessen, z. B. von der Reproduktion die Rede ist.) In sozialistischen Ländern war der Streit für oder gegen eine mathematisch-statistische Methode rein scholastisch. Es war lächerlich, ihre Nützlichkeit im Namen einer angeblichen marxistischen Orthodoxie zu bezweifeln; es war aber nicht minder töricht, den neopositivistischen Leerlauf mit unkritischer Begeisterung nachahmen zu wollen. Auch in dieser Frage gilt, daß die Marxsche Ökonomie eine Kritik der politischen

exclusivamente ou mesmo preponderantemente com uma estatística quantitativa das conexões reais, ao contrário, essas devem com frequência ser apoiadas, suplementadas e mesmo substituídas por análises qualitativas.

Não cabe nenhuma dúvida de que o conhecimento de tais movimentos de complexos foi extraordinariamente aumentado através de sua matematização; é certo que sem a expressão matemática das conexões, que aqui emergem, quantitativas e quantificáveis, dificilmente se chegaria a um conhecimento exato de tais legalidades de complexos. Disto, contudo, não se segue que a prioridade ontológica da facticidade deixe-se homogeneizar matematicamente sempre e arbitrariamente. Nós, em outras conexões, sobre isso apontamos que quantidade e qualidade são conexas determinações de reflexão, o que tem por consequência necessária que no interior de limites determinados — pela respectiva coisa, enquanto tal — determinações qualitativas, sem nenhuma falsificação do conteúdo, podem ser expressas quantitativamente. Essa possibilidade, contudo, não significa, de maneira alguma, que toda expressão matematicamente correta de conexões quantitativas e quantificáveis tenha de capturar conexões genuínas, reais e importantes. Já na crítica ao neopositivismo insistimos que cada fenômeno matematicamente apreendido, segundo sua qualidade ontológica, deve ser interpretado fisicamente, biologicamente, etc., para que a investigação alcance os fenômenos reais. Essa exigência permanece válida também para o método estatístico; contudo, tem-se ainda de sublinhar que apenas uma matematização que parta da fixação de estados de fatos significativos é capaz de realmente alcançar resultados[1179]. Sem aqui tocar a problemática das outras esferas limítrofes, deve ser apontado que, no ser social, em especial na economia, a própria matéria cria, por uma dialética própria, categorias puramente quantitativas (acima de tudo o dinheiro), que imediatamente parecem como uma base dada para um tratamento estatístico-matemático, o qual, contudo, ao se considerar o complexo econômico como um todo, com frequência, desvia-se dos problemas essenciais ao invés de conduzir a eles. (Marx com frequência fala da carência de sentido, da carência de conceito da pura expressão dinheiro quando se fala de intrincados processos econômicos, por exemplo, da reprodução.) Nos países socialistas, a disputa a favor ou contra um método estatístico-matemático foi puramente escolástica. Foi ridículo questionar sua utilidade em nome de uma alegada ortodoxia marxista; foi não menos tolo, contudo, querer imitar com entusiasmo acrítico o vazio percurso neopositivista. Também nessa questão vale que a economia marxiana é uma crítica da

1179 Benseler e Scarponi (p.339) inseriram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.370). Coutinho (p.98) e Schneider (p.358) fizeram o mesmo. Ballestero (p.147) fundiu esta frase com a anterior, por meio de um ponto e vírgula.

Ökonomie ist, und zwar, wie wir gezeigt haben, eine ontologische. In der allgemeinen Methode von Marx sind alle Prinzipienfragen der inneren wie äußeren Bewegungsgesetze der Komplexe enthalten. (Man denke an die Entstehung der Durchschnittsprofitrate, an die Proportionsgesetze in der Akkumulation etc.) Es wird stets von der jeweilig konkreten Frage abhängen, ob, wieweit etc. diese allgemeine Methode in die Form der direkt mathematischen Statistik umgesetzt werden soll.

So wichtig diese Frage auch sein mag, sie ist doch bloß die des wissenschaftlichen Ausdrucks, nicht die Sache selbst. Diese konzentriert sich um den Fragenkomplex, wie die so entdeckten Gesetze an sich, ontologisch beschaffen sind. Die bürgerliche Wissenschaft, besonders die deutsche seit Ranke, konstruiert einen Gegensatz zwischen Gesetz und Geschichte. Diese soll ein Prozeß sein, dessen ausdrückliche Einmaligkeit, Einzigartigkeit, Unwiederholbarkeit etc. der »ewigen Geltung« der Gesetze antinomisch gegenübersteht. Da dabei die ontologischen Fragen beiseite geschoben wurden, reduziert sich die Antinomie auf die Dualität einander ausschließender Betrachtungsweisen und ist darum tief unwissenschaftlich. Wo dagegen eine Gesetzmäßigkeit der Geschichte auftaucht, wie bei Spengler oder in gemilderter Form bei Toynbee, ist das Gesetz ewiger, »kosmischer« Art und hebt durch seinen Kreislaufcharakter die Kontinuität der Geschichte, letzten Endes die Geschichte selbst auf. Die Gesetzlichkeit bei Marx ist dagegen die innere immanente gesetzliche Bewegung des gesellschaftlichen Seins selbst. (Auf die allgemeinen Fragen der Geschichtlichkeit aller bewegten Komplexe auf den verschiedenen Stufen des Seins haben wir bereits hingewiesen.) Das gesellschaftliche Sein hebt sich — historisch — aus der anorganischen und organischen Welt heraus, kann aber aus ontologischer Notwendigkeit diese ihre Basis nie verlassen. Das zentrale Vermittlungsglied, das auf diese Weise immer energischer über die bloße Naturhaftigkeit hinausgeht und doch in unaufhebbarer Weise in ihr wurzelt, ist die Arbeit: »Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhän gige Existenzbedingung des Menchen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln.«[1180] So entsteht die einzige objektive und ganz allgemeine Gesetzlichkeit des gesellschaftlichen Seins, die so weit »ewig« ist wie das gesellschaftliche Sein selbst, d. h. sie ist ebenfalls eine geschichtliche Gesetzlichkeit, indem sie simultan mit dem gesellschaftlichen Sein entsteht, aber nur so lange wirksam bleibt, als dieses existiert. Alle anderen Gesetze sind bereits innerhalb des

1180 {10} Kapital I, S. 9; MEW 23, S. 57.

economia política e portanto, como vimos, uma crítica ontológica. No método geral de Marx estão contidas todas as questões de princípio das leis de movimento, tanto internas quanto externas, dos complexos. (Pense-se no surgimento da taxa média de lucro e nas leis da proporção na acumulação, etc.) Sempre depende da respectiva questão concreta se, o quanto, etc., esse método geral deve ser convertido na forma de uma estatística diretamente matemática.

Por mais importante que possa ser essa questão, ela é apenas a questão da expressão científica, não a coisa enquanto tal. Esta se concentra no complexo de questões de como as leis assim descobertas são em si, ontologicamente, obtidas. A ciência burguesa, especialmente a alemã, desde Ranke, constrói uma oposição entre lei e história. Esta deve ser um processo cujas expressas unicidade, singularidade e irrepetibilidade, confrontam-se antinomicamente à »eterna validade« das leis. Já que a questão ontológica é colocada de lado, a antinomia se reduz à dualidade entre modos de consideração excludentes e é, por isso, profundamente não-científica. Onde, ao contrário, emerge uma legalidade da história, como em Spengler, ou em forma moderada, em Toynbee, a lei é eterna, de espécie »cósmica« e abole, através de seu caráter circular, a continuidade da história, por último a própria história. A legalidade em Marx é, ao contrário, o imanente movimento legal interno do próprio ser social. (Já indicamos a questão geral da historicidade de todo complexo movente nos diferentes patamares do ser). O ser social se eleva — historicamente — do mundo inorgânico e orgânico, contudo, por necessidade ontológica não pode jamais abandonar essa sua base. O elo central da mediação, que desse modo vai para além da mera naturalidade sempre mais energicamente e, ainda, inexoravelmente nela se enraíza, é o trabalho. »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.«[1181] Emerge, assim, a única e de todo geral legalidade do ser social, que é tão »eterna« quanto o próprio ser social, *i.e.*, é igualmente uma legalidade histórica na medida em que ela emerge simultaneamente com o ser social e, contudo, apenas permanece operante tão longamente quanto ele existe. Todas as outras leis já estão no interior do

1181 {10} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.170. {Nota da tradução} Schneider (p.359) aqui inseriu uma quebra de parágrafo que não é localizável no manuscrito (p.372), em Coutinho (p.99), em Benseler, em Ballestero (p.149) e em Scarponi (p.340).

gesellschaftlichen Seins historischen Charakters. Das Allerallgemeinste, das Wertgesetz, hat Marx z. B. in seiner Genesis im Einleitungskapitel seines Hauptwerks aufgezeigt. Es ist freilich der Arbeit selbst immanent, indem es durch die Arbeitszeit mit der Arbeit selbst als Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten verknüpft ist, ist aber schon dort implizite enthalten, wo der Mensch vorerst nur nützliche Arbeit verrichtet, wo seine Produkte noch nicht zu Waren werden, und bleibt auch noch nach dem Aufhören von Kauf und Verkauf der Waren ebenfalls implizite in Geltung.[1182] Seine entfaltete, explizite Form erhält es aber erst, wenn das Reflexionsverhältnis von Gebrauchswert und Tauschwert entsteht, wodurch der Tauschwert seine spezifische, rein gesellschaftliche, von jeder Naturbestimmung losgelöste Gestalt erhält. Alle anderen Gesetze der Ökonomie sind, unbeschadet ihrer Gesetzlichkeit, die freilich als Gesetz von bewegten Komplexen einen Tendenzcharakter erhält, von rein historischer Wesensart, indem ihr Ingeltungtreten und Geltendbleiben von bestimmten gesellschaftlich-geschichtlichen Umständen abhängt, deren Vorhandensein oder Fehlen nicht oder wenigstens nicht direkt vom Gesetz selbst produziert wird. Es liegt im ontologischen Wesen der Komplexgesetzlichkeiten, daß in ihrem Wirksamwerden die Heterogenität der die Komplexe selbst aufbauenden, zueinander heterogenen Verhältnisse, Kräfte, Tendenzen etc., die zudem mit dem nach innen ähnlich beschaffenen wie nach außen ähnlich wirkenden Komplex in Wechselbeziehung stehen, zum Ausdruck gelangen muß. Darum muß die Mehrzahl der ökonomischen Gesetze eine gesellschaftlich-geschichtlich konkret umgrenzte, historisch bestimmte Geltung besitzen. Ontologisch betrachtet sind also Gesetzlichkeit und Geschichtlichkeit keine Gegensätze, vielmehr miteinander eng verflochtene Ausdrucksformen einer Wirklichkeit, die ihrem Wesen nach aus verschiedenen heterogenen, heterogen bewegten Komplexen besteht und diese in eigenen, ebenso gearteten Gesetzen zur Einheit zusammenfaßt.

Betrachtet man die von Marx herausgearbeitete Gesetzlichkeit des gesellschaftlichen Seins unter diesem allein adäquaten ontologischen Gesichtspunkt, so müssen alle Vorurteile über mechanisch-fatalistische Gesetzlichkeit, über zu hoch gespannten und einseitigen Rationalismus seines Weltbilds ins Nichts zusammenfallen. Marx selbst hat diese Sicht der Wirklichkeit in seiner Methode immer konsequent durchgeführt. Er hat diesen Problemkomplex auch immer wieder als theoretisch richtig erwogen, wenn er auch, wie in vielen anderen Fragen, nicht dazu gekommen ist, seine Ansicht systematisch abgeschlossen niederzuschreiben. In seiner Fragment gebliebenen großen Einleitung aus den fünfziger Jahren, mit

1182 {11} Ebd., S. 43 und S. 45; ebd., S. 91 ff.

caráter histórico do ser social. A mais geral de todas, a lei do valor, p. ex., foi demonstrada por Marx no capítulo introdutório de sua obra principal. Ela é, desde logo, imanente ao próprio trabalho, na medida em que, pelo tempo de trabalho, é enlaçada ao desdobramento das capacidades humanas, contudo já está implicitamente contida onde os seres humanos apenas executavam trabalho útil, onde seu produto ainda não se torna mercadoria, e permanece igualmente implicitamente em validade também após o superar da compra e venda de mercadorias.[1183] Recebe sua forma desdobrada, explícita, contudo, apenas quando emerge a relação de reflexão de valor de uso e valor de troca, com o que recebe o valor de troca sua figura (*Gestalt*) específica, puramente social, destacada de toda determinação natural. Todas as outras leis da economia são, sem prejuízo de sua legalidade que, contudo, como lei de complexos moventes, mantém um caráter de tendência, de um tipo de essência puramente histórico na medida em que seu entrar-em-validade e permanecer-válido depende de determinadas circunstâncias histórico-sociais cuja existência ou ausência não são produzidas ou, ao menos, não diretamente, pela própria lei. Encontra-se na essência ontológica das legalidades do complexo que, em seu tornar-se operante, tem de alcançar expressão a heterogeneidade que constrói o próprio complexo, as relações, forças, tendências, etc., entre si heterogêneas que, ademais, estão em inter-relação com complexos tanto internamente similarmente qualificados como com complexos similarmente externamente operantes. É por isso que a maior parte das leis econômicas tem de possuir uma validade histórico-socialmente, concretamente, limitada, historicamente determinada. Ontologicamente consideradas, portanto, legalidade e historicidade não estão em nenhuma oposição, ao contrário, são formas de expressão, muito enlaçadas uma com a outra, de uma realidade cuja essência consiste em diferentes complexos heterogêneos, heterogeneamente movidos, e estes se integram em unidade por leis próprias igualmente dispostas.

Considerada a legalidade do ser social elaborada por Marx sob esse, o único adequado, ponto de vista ontológico, devem cair no vazio todos os preconceitos sobre uma legalidade fatalista-mecânica, sobre um racionalismo exacerbado e unilateral de sua imagem de mundo. O próprio Marx, em seu método, sempre conduziu com consistência esta visão da realidade. Ele repetidamente ponderou correta e teoricamente esse complexo mesmo quando, como em muitas outras questões, não chegou a colocar sistematicamente, completamente, por escrito sua visão. Em sua grande introdução dos anos cinquenta, que permaneceu um fragmento, de

1183 {11} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.171-2.

deren methodologischen Anschauungen wir uns bereits ausführlich beschäftigt haben, schreibt er im letzten Teil, der rein skizzenhaft überliefert ist, darüber: »*Diese Auffassung erscheint als notwendige Entwicklung.* Aber Berechtigung des Zufalls.«[1184] Schon diese Rolle des Zufalls innerhalb der Notwendigkeit der Gesetze ist nur vom logisch-erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt aus etwas Einheitliches, indem der Zufall — freilich in verschiedenen Systemen in verschiedener Weise — als gedanklicher, eventuell auch ergänzender Gegensatz zur Notwendigkeit erfaßt wird. Ontologisch gesehen tritt der Zufall, der Heterogenität der Wirklichkeit entsprechend, in außerordentlich unterschiedlichen Weisen auf; so als Abweichung vom Durchschnitt, also als Streuung in den statistischen Gesetzlichkeiten, so als heterogen-zufälliges Verhältnis zweier Komplexe und ihrer Gesetzlichkeiten zueinander etc. Dazu kommt als besonderes Merkmal des gesellschaftlichen Seins der Alternativcharakter der ihm unmittelbar zugrunde liegenden individuellen teleologischen Setzungen. Denn bei diesen ist eine vielfältige Rolle des Zufalls uneliminierbar gegeben.

Nehmen wir wieder als zugleich zentralsten und relativ einfachsten Fall die Arbeit. Schon daß ihre Grundlage der Stoffwechsel des Menchen (der Gesellschaft) mit der Natur ist, offenbart eine unaufhebbare Zufälligkeit: Kein Naturgegenstand kann als Fortsetzung seiner Eigenschaften, seiner inneren Gesetzlichkeiten irgendein Gerichtetsein auf seine Brauchbarkeit (oder Unbrauchbarkeit) für menschliche Zwecke als Arbeitsmittel, Rohmaterial etc. in sich enthalten. Natürlich ist es die unerläßliche Bedingung einer jeden teleologischen Setzung innerhalb der Arbeit, daß diese Eigenschaften, Gesetzmäßigkeiten des Gegenstandes in angemessener Weise erkannt werden. Dadurch wird aber die Zufälligkeit im Verhältnis des Steines zur Statue, des Holzes zum Tisch nicht aus der Welt geschafft; Stein oder Holz werden dabei in Verhältnisse gebracht, die in ihrem Natursein nicht nur nicht vorkommen, sondern gar nicht vorkommen können, die also vom Standpunkt ihrer Naturgegebenheit immer zufällig bleiben müssen, obwohl — wir wiederholen — die Erkenntnis ihrer wichtigen Eigenschaften die unerläßliche Vorbedingung der erfolgreichen Arbeit bildet. Es ist interessant, daß dieses Verhältnis in der Alltagssprache genau zum Ausdruck kommt: Wo ein Naturstoff als solcher die Grundlage einer ästhetischen Bearbeitung bildet — so in Plastik, Architektur, Kunstgewerbe —, hat das Wort »materialecht« einen höchst genauen Sinn, da das Produkt, auch bei sonst technisch fehlerloser Durchführung, nicht unbedingt materialecht sein muß; wo dagegen das Medium rein gesellschaftlichen Charakters ist — Sprache, Tonsystem der Musik —, kann diese Frage

1184 {12} Grundrisse, S. 30.

cujas concepções metodológicas já nos ocupamos detalhadamente, escreve sobre isso na última parte, que nos chegou puramente como esboço: »*Essa visão aparece como desenvolvimento necessário*. Mas justificação do acaso.«[1185] Já esse papel do acaso no interior da necessidade da lei apenas do ponto de vista gnosiológico-lógico é algo uniforme, porquanto o acaso — certamente, nos diferentes sistemas, de modo diferente — é apreendido como oposição intelectual, eventualmente mesmo complementar, para com a necessidade. Visto ontologicamente, o acaso se apresenta, correspondendo à heterogeneidade da realidade, em modos extraordinariamente variados; portanto, como desvio da média, portanto como dispersão das legalidades estatísticas, portanto como relação casual-heterogênea entre dois complexos e suas legalidades uma com a outra, etc. Além disso, como um traço particular caráter de alternativa do ser social, das posições teleológicas individuais que imediatamente se situam em sua base. Pois, nelas, está ineliminavelmente dado um multifacético papel do acaso.

Tomemos novamente o caso, o mais central e, ao mesmo tempo, relativamente simples, do trabalho. Que sua base seja o metabolismo do ser humano (da sociedade) com a natureza já mostra uma inexorável casualidade: nenhum objeto da natureza pode conter em si, enquanto prossecução de suas características, de suas legalidades naturais, qualquer ser dirigido à sua utilidade (ou inutilidade) para propósitos humanos como meio de trabalho, matéria-prima, etc. Naturalmente, é condição imperativa de cada posição teleológica no interior do trabalho que essas propriedades, legalidades dos objetos sejam reconhecidas de modo adequado. Com isso, todavia, a casualidade na relação da pedra com a estátua, da madeira com a mesa, não é eliminada do mundo; pedra e madeira são, com isso, levadas a relações que em seu ser natural não apenas não existem, como absolutamente não podem existir, as quais, portanto, do ponto de vista de sua dadidade natural, devem permanecer sempre casuais, embora — repetimos — o conhecimento de suas propriedades importantes constitua a condição prévia do trabalho exitoso. É interessante que essa relação é expressa com exatidão na linguagem cotidiana: onde uma matéria natural constitui enquanto tal a base de uma elaboração estética — assim, nas artes plásticas, na arquitetura, na arte decorativa ,— a expressão »material genuíno« possui um sentido muitíssimo preciso, pois o produto, mesmo por uma implementação tecnicamente sem defeito, não deve ser incondicionalmente material genuíno; onde, ao contrário, o *medium* é de caráter puramente social — fala, sistema tonal na música —, essa questão nem sequer

1185 {12} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.62, com alteração.

überhaupt nicht auftauchen. Dieser vielfältige Zusammenhang zwischen der Arbeit und ihrer Naturgrundlage steigert sich noch dadurch, daß die Arbeit, ihre Technik, von den ihr zugrunde liegenden Fähigkeiten, Erkenntnissen der Menschen, also rein gesellschaftlich, bestimmt ist. Das Zusammenwirken dieser beiden Faktoren setzt sich in der Entwicklung der Arbeit durch. Gerade die grundlegenden Schritte nach vorwärts, die wichtigsten technischen Neuerungen und ihre freilich erst später auftretenden wissenschaftlichen Begründungen sind sehr oft durch Zufall konkret veranlaßt; sie treten auch sehr oft gleichzeitig, an verschiedenen Orten unabhängig voneinander auf. Die Komponente der gesellschaftlichen Notwendigkeit bildet zwar das übergreifende Moment; doch bleibt die Zufälligkeit in der Naturbeziehung bestehen. Dazu kommt noch, daß die Alternative als Charakteristik eines jeden Arbeitsakts ebenfalls ein Moment der Zufälligkeit mit enthält.

Es ist auch nicht schwer, einzusehen, daß, je entwickelter eine Gesellschaft ist, je weitere und verzweigtere Vermittlungen den teleologischen Setzungsakt der Arbeit mit ihrer faktischen Durchführung verbinden, desto mehr diese Rolle des Zufalls entsprechend zunehmen muß. Das zufällige Verhältnis zwischen naturhafter Materie und ihrer gesellschaftlich bestimmten Bearbeitung verblaßt zwar oft, scheint sogar in den ganz weiten Vermittlungen zu verschwinden — etwa in der Rechtsordnung als Vermittlungsmoment —, doch nimmt die Zufälligkeit in den einzelnen Alternativen zu; und zwar desto mehr, je verzweigter diese werden, je entfernter sie von der Arbeit selbst sind, je mehr ihr Inhalt darauf angelegt ist, mit einem vermittelnden Akt die Menschen zu einer weiteren Vermittlung zu veranlassen. Die sich dabei ergebenden konkreten Probleme können erst in der Analyse der Arbeit selbst konkret behandelt werden. Hier muß nur noch hinzugefügt werden, daß die in der Gesellschaft historisch notwendig entstehen den Vermittlungskräfte (Institutionen, Ideologien etc.), je entwickelter sie werden, je mehr sie sich dementsprechend immanent vervollkommnen, desto mehr eine innere Selbständigkeit erhalten, die sich — unbeschadet ihrer letzthinnigen Abhängigkeit von den ökonomischen Gesetzlichkeiten — in der Praxis ununterbrochen auswirkt und damit Quantität und Qualität der mit Zufälligkeiten beladenen Zusammenhänge steigert.[1186] Die rohe Skizze kann den breiten Spielraum des Zufalls im Wirksamwerden der allgemeinen und objektiven Gesetze der Ökonomie nur sehr unvollkommen andeuten, insbesondere weil dieser ja noch zahlreiche Gebiete der wirtschaftlichen Entwicklung umfaßt.

1186 {13} Vgl. Engels an Schmidt, 27. Okt. 1890, Marx-Engels: Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad 1934, S. 380 ff.; MEW 37, S. 490 ff.

pode emergir. Essa multifacetada conexão entre o trabalho e sua base natural ainda se intensifica devido a que o trabalho, sua técnica, é, desse modo, puramente socialmente determinado pelas capacidades, conhecimentos dos seres humanos que se situam na sua base. O atuar-conjunto de ambos os fatores se afirma no desenvolvimento do trabalho. Justamente os passos fundamentais à frente, as importantes inovações tecnológicas e suas fundamentações científicas que, claro, têm lugar posteriormente, concretamente ocorrem muito frequentemente pelo acaso; aparecem também muito frequentemente ao mesmo tempo em lugares diferentes, independentes um do outro. O componente que constitui a necessidade social constitui, de fato, o momento predominante; a casualidade, contudo, permanece existente na relação natural. Acrescente-se que a alternativa, enquanto uma característica de cada ato de trabalho, contém do mesmo modo um momento de casualidade.

Não é também difícil enxergar que quanto mais desenvolvida é uma sociedade, quanto mais e mais ramificadas mediações enlaçam o ato de posição teleológica do trabalho com sua implementação fática, tanto mais esse papel do acaso tem de aumentar correspondentemente. A relação casual entre a matéria natural e sua elaboração socialmente determinada desvanece, de fato; com frequência, parece mesmo desaparecer nas mediações muito amplas — por exemplo, no ordenamento jurídico como momento de mediação —, contudo, tome-se a casualidade nas alternativas singulares; tanto mais, quanto mais ramificadas se tornam, quanto mais distantes do trabalho enquanto tal, tanto mais seu conteúdo mira, com um ato mediado, a induzir os seres humanos a uma mediação ainda mais ampla. Os problemas concretos que daqui se elevam apenas na análise do próprio trabalho podem ser concretamente tratados. Deve ser aqui acrescentado que as forças mediadoras historicamente necessárias que surgem na sociedade (instituições, ideologias, etc.), quanto mais desenvolvidas se tornam, correspondentemente quanto mais se aperfeiçoam imanentemente, tanto mais obtêm uma independência interna, a qual — sem prejuízo de sua dependência, por último, da legalidade econômica — tem um efeito ininterrupto na práxis e com ele aumenta a quantidade e a qualidade das conexões carregadas de casualidades.[1187] O esboço grosseiro indica apenas muito imperfeitamente o amplo espaço de manobra do acaso no tornar-se operante das leis gerais e objetivas da economia, em especial porque abarca ainda numerosas esferas do desenvolvimento econômico.

1187 {13} Cf. carta de Friedrich Engels a Conrad Schmidt de 27 de outubro de 1890, in Marx-Engels, Ausgewählte Briefe. Verlagsgenoss. Ausländ, Moscou-Leningrado, 1934, p.380s; MEW, vol. 37, p.490s.

Mit alledem sind wir noch lange nicht, bei der Zentralfrage angekommen. Wenn wir uns nun kurz mit dem Klassenkampf beschäftigen wollen, so müssen wir uns dabei auf unser gegenwärtiges Problem beschränken. Da der Klassenkampf in der gesellschaftlichen Praxis immer eine Synthese von ökonomischer Gesetzlichkeit und außerökonomischen Komponenten derselben sozialen Wirklichkeit ist, kommt es hier ausschließlich darauf an, ob und wieweit Momente der Zufälligkeit in das Funktionieren der ökonomischen Gesetze eingreifen. Wir haben bereits an verschiedenen Stellen darauf hingewiesen, daß der Spielraum für außerökonomische Kräfte von der Ökonomie selbst geschaffen, in ihr selbst angelegt ist. (Bestimmung der Arbeitszeit durch Kampf, relativer Mehrwert als Produkt des Klassenkampfes, ursprüngliche Akkumulation, bestimmte Formen der Distribu tion etc.) Worauf es in diesem Zusammenhang für die Wechselwirkung von Ökonomie und außerökonomischer Gewalt vor allem ankommt, ist ein doppeltes: Erstens sich die ökonomischen Gesetze letzten Endes, wenn auch auf Umwegen, die etwa ein für sie ungünstiger Ausgang der jeweiligen Klassenaktionen verursacht, doch durch; das Nacheinander und Auseinander der ökonomischen Formationen, die in ihnen möglichen Arten des Klassenkampfs sind in ihren großen, grundlegenden Tendenzen streng durch die allgemeinen Gesetze der Ökonomie bestimmt. Zweitens kann aber diese Bestimmtheit nicht bis in die Einzelheiten, bis in die Einzelkonflikte des Ablaufs adäquat herunterreichen. Der von uns skizzierte große und vielgestaltige Spielraum der Zufälligkeiten beeinflußt nicht nur die Entscheidung einzelner Alternativen und Zusammenstöße, seine Bedeutung greift viel tiefer in den Gesamtablauf ein, indem das Sichdurchsetzen der allgemeinen ökonomischen Gesetze — ohne ihren Grundcharakter zu verändern — sehr verschiedene, ja entgegengesetzte Wege gehen kann, deren Wesensart dann auf den Klassenkampf zurückwirkt, was wiederum nicht ohne Einfluß auf die Weise der Verwirklichung der allgemeinen ökonomischen Gesetze bleibt usw., usw. Man denke etwa daran, wie die Entstehung des Kapitalismus in England und Frankreich ganz verschieden auf die Agrarverhältnisse in beiden Ländern gewirkt hat; daraus folgten ganz verschiedene Ablaufformen der bürgerlichen Revolutionen, die ihrerseits im Kapitalismus beider Länder verschiedene Strukturformen auszubilden verhalfen.[1188]

Die ontologische Analyse ergibt also eine für Logik und Erkenntnistheorie paradox erscheinende Lage, die, solange wir sie nur auf diese Disziplinen gestützt untersuchen, zu unlösbar scheinenden Antinomien führen kann und geführt hat;

1188 {14} Vgl. Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850 (herausgegeben v. F. Mehring) III, Stuttgart 1913, S. 408 ff. (Aufsatz über Guizot); MEW 7, S. 207 ff.

Com tudo isso, contudo, estamos longe de ter alcançado a questão central. Ao agora nos ocuparmos brevemente com a luta de classes devemos nos limitar ao nosso problema atual. Já que a luta de classe, na práxis social, é sempre uma síntese da legalidade econômica com componentes extraeconômicos da mesma realidade social, aqui importa exclusivamente se e o quanto momentos de casualidade intervêm no funcionamento das leis econômicas. Nós já, em diferentes lugares, indicamos que o espaço de manobra para as forças extraeconômicas é criado pela própria economia, é embutido nela própria. (Determinação do tempo de trabalho através de luta, mais-valia relativa como produto das lutas de classe, acumulação primitiva, determinadas formas de distribuição, etc.) Sobre isso, para a interação de economia e violência extraeconômica, o que importa é uma dupla conexão: primeiro, as leis econômicas por último se afirmam, mesmo se por desvios, por exemplo, uma saída desfavorável causada pelas respectivas ações de classe; o suceder-se e o separar-se das formações econômicas, dos tipos nelas possíveis de lutas de classe, são, em suas grandes, fundamentais tendências, determinadas rigorosamente pelas leis gerais da economia. Segundo, essa determinabilidade não pode adequadamente alcançar até os detalhes, até os conflitos singulares do curso dos eventos. O, por nós delineado, grande e multifacetado espaço de manobra das casualidades influencia não apenas a decisão de, singulares, alternativas e embates, seu significado intervém muito mais profundamente no curso dos eventos como um todo, na medida em que as leis econômicas gerais se impõem — sem alterar seu caráter fundamental — muito diversamente, podem mesmo seguir vias opostas, cujo tipo de essência então retroage sobre a luta de classes, o que, por seu lado, não permanece sem influência no modo da realização das leis econômicas gerais e assim por diante e assim por diante. Pense-se, por exemplo, como o desdobramento do capitalismo na Inglaterra e na França teve um efeito inteiramente diferente nas relações agrárias em ambos os países; daqui seguem-se formas de decurso de todo diferentes das revoluções burguesas, o que, por sua parte, auxilia a moldar no capitalismo de ambos os países formas de estrutura diferentes.[1189]

A análise ontológica resulta, portanto, em uma situação que para a lógica e a gnosiologia parece paradoxal, a qual, enquanto nós investigamos apoiados apenas por essas disciplinas, pode conduzir e tem conduzido a antinomias insolúveis;

1189 {14} Cf. Franz Mehring (org.), Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850, vol. III. J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1913, p.408s (ensaio sobre Guizot); MEW, vol. VII, p.207s.

während ontologisch betrachtet diese gegebenen Formen der Wechselwirkungen und der Wechselbeziehungen im gesellschaftlichen Sein ohne weiteres zu begrei fen sind. Die Schwierigkeit entspringt aus der logisch-erkenntnistheoretischen Fassung von Gesetzlichkeit und Rationalität. Ontologisch angesehen bedeutet Gesetzlichkeit einfach so viel, daß innerhalb eines seienden Komplexes oder in der wechselseitigen Beziehung zweier oder mehrerer seiender Komplexe das faktische Vorhandensein bestimmter Bedingungen bestimmte Folgen notwendig, wenn auch nur tendenziell, mit sich führt. Wenn es dem Menschen gelingt, einen solchen Zusammenhang zu beobachten, die Umstände seiner notwendigen Wiederholbarkeit gedanklich zu fixieren, so nennen sie ihn rational. Werden, was schon verhältnismäßig früh geschieht, viele solche Zusammenhänge festgestellt, so entsteht allmählich eine gedankliche Apparatur, sie zu erfassen und ihr einen möglichst exakten gedanklichen Ausdruck zu geben. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, über diese Entwicklung auch nur andeutend zu sprechen. Es muß aber doch bemerkt werden, daß je exakter diese gedankliche Apparatur—vor allem Mathematik, Geometrie und Logik — ausgebildet ist, je erfolgreicher sie in vielen Einzelfällen funktioniert, die Neigung desto stärker wächst, ihr mit Hilfe von Extrapolationen eine allgemeine, von den Tatsachen der Wirklichkeit unabhängige, ja diesen das Gesetz vorschreibende Bedeutung zuzusprechen. (Man vergesse nicht, daß bereits die verallgemeinerte Anwendung magischer Riten, Formeln etc. auf ganz verschiedene Gruppen von Phänomenen vermittels von Analogien in ihrer gedanklichen Struktur eine gewisse Ähnlichkeit zur Extrapolation hat.) So entsteht das nie vollständig erfüllbare Bestreben, die ganze Wirklichkeit, Natur wie Gesellschaft, als einen einheitlichen rationalen Zusammenhang aufzufassen und die jeweilige praktische Undurchführbarkeit dieses Bestrebens nur der Unvollständigkeit des jeweiligen gegenwärtigen Wissens zuzuschreiben.

Aus einer solchen — logisch-erkenntnistheoretischen — Fassung der Gesetzlichkeit der faktischen Zusammenhänge und Prozesse entspringt das Weltbild, das man als rationalistisch zu bezeichnen pflegt und das sich in verschiedenen Epochen in zahlreichen bedeutenden und einflußreichen Philosophien verkörpert hat. Wie immer eine solche alles umfassende Rationalität formuliert sein mag, sie widerspricht jener ontologischen Grundlage eines jeden Seins, die wir auseinanderzusetzen versucht haben: der heterogenen Struktur der Wirklichkeit, aus der nicht nur die letzthinnige Unaufhebbarkeit des Zufalls in den Wechselbeziehungen der Momente innerhalb eines Komplexes und in denen von Komplexen zueinander folgt, sondern auch die unaufhebbare Beziehung zwischen einfach gegebenen (oft — wie bei den Konstanten — weiter nicht rationalisierbaren) Tatbeständen und der konkreten, aus solchen Verhältnissen entspringenden Rationalität bestimmter

enquanto, ontologicamente consideradas, essas formas dadas de interação e inter-relação no ser social são compreensíveis sem mais. A dificuldade brota da visão gnosiológico-lógica de legalidade e racionalidade. Ontologicamente vista, a legalidade significa simplesmente que, no interior de um complexo existente ou na relação recíproca entre dois ou mais complexos existentes, a existência factual de determinadas condições deve conduzir necessariamente, mesmo se apenas tendencialmente, a determinadas consequências. Quando os seres humanos conseguem observar uma tal conexão, fixar intelectualmente as circunstâncias de sua repetibilidade necessária, então a nominam racional. Se, o que ocorre relativamente cedo, várias de tais conexões são descobertas, então surge um aparato de pensamento similar para apreendê-las e dar-lhes a expressão intelectual mais exata possível. Não pode ser nossa tarefa, aqui, falar, ainda que apenas indicando, sobre esse desenvolvimento. Deve, todavia, ser comentado que, quanto mais exato esse aparato de pensamento é construído — antes de tudo, a matemática, a geometria e a lógica —, com quanto mais sucesso funcionar em muitos casos singulares, torna-se mais intensa a inclinação de, com a ajuda de extrapolações, atribuir a esta lei um significado prescrito, geral, independente dos fatos da realidade. (Não se esqueça que já a generalizada aplicação de ritos e fórmulas mágicas, etc., a grupos de fenômenos de todo diferentes, por meio de analogias na sua estrutura de pensamento, possui certa similaridade com a extrapolação.) Surge, assim, o esforço, jamais plenamente realizável, de apreender a realidade como um todo, a natureza bem como a sociedade, como uma conexão racional unitária e de subscrever a impraticabilidade prática desse esforço, a cada momento, apenas à incompletude do conhecimento de então.

De uma tal versão — gnosiológico-lógica — da legalidade das conexões e processos factuais, brota a imagem de mundo que se costuma denominar racionalista, encarnada nas diferentes épocas em inúmeras filosofias significativas e influentes. Como sempre, ao uma tal racionalidade abrangente poder ser formulada, ela contradiz aquela base ontológica de todo ser que nós tentamos colocar separadamente: a estrutura heterogênea da realidade da qual se segue, não apenas a inexorabilidade última do acaso nas inter-relações dos momentos no interior dos complexos e naquelas entre complexos, mas também a inexorável relação entre estados de fato simplesmente dados (com frequência — como nas constantes — não racionalizáveis posteriormente) e as conexões concretas, determinadas, da racionalidade que brota de tais

Zusammenhänge. Wir haben auch darauf, daß diese Art der Seinsbeschaffenheit mit dem Komplizierterwerden der Seinsstufen ständig zunehmen muß. Dabei haben wir ein philosophiegeschichtlich höchst wichtiges Problem, die Verknüpfung der Rationalität des Seins mit dem Sinn oder der Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens, gar nicht erwähnt, weil seine angemessene Behandlung erst im Rahmen der Ethik methodologisch möglich ist. Hier sei nur so viel bemerkt, daß diese Frage konsequenterweise überhaupt nur gestellt werden kann, wenn man von der völligen ontologischen Neutralität eines jeden Naturseins der Sinnesfrage gegenüber ausgeht. Für das gesellschaftliche Sein liegt diese Frage insofern viel komplizierter, als die Seinsgesetze in dieser Sphäre zwar ihrem objektiv-ontologischen Wesen nach gegenüber der Frage nach dem sinnvollen Leben ebenfalls völlig neutral sind; indem sie jedoch in ihrer objektiven Entfaltung, wie wir gezeigt haben, mit der Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten untrennbar verbunden sind, entstehen hier wichtige Wechselbeziehungen, die weit über das unmittelbar gesellschaftliche Handeln hinausgehen und die in ihrer Konkretheit — und jedes Abweichen von dieser führt Verzerrungen und Verfälschungen mit sich — nur in der Ethik behandelt werden können. Hier mag dieser Hinweis auf eine — vorläufig — beiseite gelassene Problematik um so eher genügen, als eine wirkliche Ethik die ontologische Neutralität des gesellschaftlichen Seins in seiner Allgemeinheit sowieso anerkennen muß, ja sie kann ihre eigentlichen Kategorien nur auf der Grundlage jenes komplizierten Doppelgesichts des gesellschaftlichen Seins finden und klarmachen, wie wir es bei der Analyse des Wertgesetzes angedeutet haben.

Ein weiteres wichtiges Moment der logisch-erkenntnistheoretischen Überspannungen in dieser Frage ist der Versuch, die erkannte Rationalität mit ihrer Vorausberechenbarkeit zu verknüpfen: das »savoir pour prevoir« als Kriterium einer rational adäquaten Wirklichkeitserkenntnis. Natürlich diente dabei vor allem die Astronomie als Modell; schon in der unorganischen Natur gibt es jedoch Komplexe, wie z. B. die Voraussagbarkeit des Wetters, die von diesem Standpunkt aus viel problematischer sind, und wenn das heute auch weitgehend auf Mangel an exakten Grundlagen und vielfältigen Beobachtungen zurückgeführt werden kann, so bleibt ein Zweifel, ob hier je die genaue Voraussagbarkeit wie in der Astronomie erreicht werden kann. In der Biologie und insbesondere in der Medizin als angewandter Biologie schaltet sich hier die viel konkretere und seinsmäßig bestimmendere Einzelheit eines jeden Organismus als Spielraum für unvorhersehbare Zufälligkeiten ein. Wenn wir auch hier die zukünftige Überwindung heute vorhandener Hindernisse einkalkulieren, bleibt, was uns hier beschäftigt, die bereits skizzierte qualitativ noch höhere Kompliziertheit des gesellschaft-

relações. Já apontamos, sobre isso, que esse tipo de qualidade ontológica tem de constante ampliar com o tornar-se mais complexo dos patamares de ser. Com isso, ainda não mencionamos, em absoluto, um problema importantíssimo histórico-filosoficamente, o enlace da racionalidade do ser como o sentido ou sem-sentido da vida humana, já que seu tratamento adequado apenas no quadro da ética é metodologicamente possível. Aqui só comentaremos que essa questão apenas pode ser posta de modo consistente ao, sobretudo, se partir da plena neutralidade ontológica de todo ser natural para com a questão do sentido. Para o ser social essa questão é, nesse sentido, muito mais complicada, já que as leis de ser nessa esfera, de fato por sua essência ontológico-objetiva, são do mesmo modo plenamente neutras para com uma vida plena de sentido; na medida, contudo, em que elas, no seu desdobramento objetivo, são inseparavelmente ligadas ao desdobramento das capacidades humanas, surgem aqui importantes inter-relações, que vão para além dos atos sociais imediatos e que, em sua concretude, — e cada desvio desta conduz, nele próprio, a distorções e falsificações —, podem ser tratadas apenas na ética. Aqui, essa referência a uma problemática deixada — provisoriamente — de lado, deve ser suficiente, pois uma ética real deve, de algum modo, reconhecer a neutralidade ontológica do ser social em sua generalidade, apenas pode encontrar e esclarecer as autênticas categorias a partir da base daquela complicada dupla faceta do ser social, como já indicamos na análise da lei do valor.

Um momento adicional importante da hipostasia gnosiológico-lógica nessa questão é a tentativa de ligar a racionalidade reconhecida com sua previsibilidade: o »*savoir pour prevoir*« como critério de um conhecimento racionalmente adequado da realidade. Naturalmente, para isso serve de modelo antes de tudo a astronomia; já na natureza inorgânica há, contudo, complexos, p. ex., a previsibilidade do clima que, desse ponto de vista, são muito mais problemáticos e, mesmo se, hoje, pode-se amplamente atribuir isto à carência de bases exatas e de observações multifacéticas, permanece a dúvida se aqui uma previsibilidade exata como a da astronomia pode ser alcançada. Na biologia, e, em especial na medicina enquanto biologia aplicada, insere-se aqui a muito mais concreta, e ontologicamente determinada, singularidade de cada organismo como espaço de manobra de imprevisíveis casualidades. Mesmo se levarmos em conta, também aqui, a ultrapassagem futura dos obstáculos hoje existentes, continua a existir o que no momento nos ocupa, a já delineada qualitativamente ainda mais elevada complexidade do ser so-

lichen Seins bestehen. Natürlich schließt das eine Voraussagbarkeit in konkreten Einzelfällen, auf beschränktem Terrain, auf kurze Sicht nicht aus; jede Arbeit, jede gesellschaftliche Praxis beruht darauf, und die Theorie der Manipulation im Neopositivismus kann, indem sie sich darauf beschränkt und jede ontologische Fragestellung ausschaltet, sich einbilden, bei einem wissenschaftlich fundierten Rationalismus angelangt zu sein. Diese Anschauung haben wir bereits kritisiert, und wir werden bei der Behandlung der Arbeit nochmals auf sie zu sprechen kommen. Jetzt handelt es sich um die allgemeine Rationalität der Gesetze und wie aus ihnen zwingende und konkrete Folgerungen für Einzelfälle gezogen werden können, wie das gesellschaftliche Sein in seiner Totalität und seinen Details gedanklich zu einem geschlossenen rationalen Zusammenhang erhoben werden kann. Von solchen Anschauungen waren die Vertreter der Aufklärung und ihre Nachfahren erfüllt, und vor allem gegen solche polemisiert der irrationalistische Rückschlag seit der französischen Revolution. Damit verfällt man ins entgegengesetzte, weitaus falschere Extrem; denn der Irrationalismus ist ontologisch überhaupt nicht fundiert. Wir sahen, daß seine Widersacher über das ontologisch Reale mit logisch-erkenntnistheoretischen Extrapolationen hinausgehen, die Irratio ist jedoch nicht einmal eine Extrapolation, sie ist nichts weiter als eine subjektive Projektion des rein gedanklichen Zurückschreckens vor einer realen Frage, wobei deren Unlösbarkeit für das Subjekt die trügerische Gestalt einer irrationalistischen Antwort erhält.

Wie sehr der metaphysisch extrapolierende universalistische Rationalismus und sein Gegenpol, jeder Irrationalismus sich ontologisch im Zauberkreis einer irrealen Antinomie bewegen, zeigt das für die Wissenschaft, insbesondere für die Gesellschaftswissenschaft, höchst bedeutende Faktum der Rationalität post festum. Die Praxis jeder Geschichtswissenschaft arbeitet seit jeher spontan mit einer solchen Methode. Hier aber kommt es nicht nur darauf an, diese Tatsache einfach festzustellen, sondern vor allem, die Seinsbeschaffenheit aufzuzeigen, die ihr ontologisch zugrunde liegt. Dabei offenbart jede irrationalistische Deutung die eigene vollendete Nichtigkeit: Denn es gehört zum Wesen des Handelns — sowohl des Einzelmenschen wie einer sozialen Gruppe —, auch unter nicht oder nicht völlig übersehbaren Zuständen Entscheidungen treffen zu müssen und ihnen entsprechende Handlungen zu vollziehen. In beiden Fällen zeigt es sich nachträglich — wobei es hier gleichgültig bleibt, ob dieses »nachträglich« Tage oder Jahrhunderte bedeutet —, daß ein Geschehen, das unmittelbar als unübersichtlich, ja als völlig sinnlos erschien, in der nachträglichen Erkenntnis der Ursachenver-

cial. Naturalmente, isto não exclui a previsibilidade em casos singulares concretos, em um terreno delimitado e uma visão de curto alcance; todo trabalho, toda práxis social se baseia nisso, e a teoria da manipulação no neopositivismo, porquanto se limita a isso e desiste de toda colocação ontológica da questão, imagina-se haver alcançado a um racionalismo cientificamente fundado. Essa concepção, já criticamos e voltaremos dela a falar quando do tratamento do trabalho. Trata-se agora da racionalidade geral das leis, e como podem ser delas tiradas consequências inescapáveis e concretas para os casos singulares, bem como para poder ser elevado o ser social em sua totalidade e seus detalhes, intelectualmente a uma conexão racional coesiva. Os representantes do Iluminismo e seus seguidores estavam repletos de tais concepções, e sobretudo contra estas polemiza a recaída irracionalista desde a Revolução Francesa. Com isso se cai no extremo oposto, muito mais falso; pois, acima de tudo, o irracionalismo não é ontologicamente fundado. Vimos que seus adversários vão para além do ontologicamente real com extrapolações gnosiológico-lógicas, contudo a *irratio* não é sequer uma extrapolação, não é mais do que uma projeção subjetiva da renúncia puramente intelectual ante uma questão real cuja insolubilidade para o sujeito recebe a figura de uma resposta irracionalista.

Vimos que o racionalismo universalista metafisicamente extrapolado e o seu polo oposto, todo o irracionalismo, movem-se ontologicamente no círculo mágico de uma antinomia irreal; isto, na ciência, mostra-se, em especial para a ciência social, no fato muitíssimo significativo da racionalidade *post-festum.* A práxis de toda ciência da história sempre trabalhou espontaneamente com um tal método. Aqui, contudo, não se trata apenas de notar esse fato, mas, antes de tudo, de demonstrar a qualidade de ser que ontologicamente se situa em sua base. Com isso, toda interpretação irracionalista revela sua própria nulidade: pois pertence à essência do agir — tanto dos seres humanos singulares quanto dos grupos sociais — que se deve atingir decisões mesmo em circunstâncias não, ou não plenamente, delimitáveis e executar as ações correspondentes. Em ambos os casos, mostra-se em seguida — é o mesmo, aqui, se esse »em seguida« significa dias ou séculos — que um evento que, imediatamente, parece confuso ou completamente sem sentido, no conhecimento a seguir da malha

flechtung, die es hervorgebracht hat, sich restlos in den notwendigen kausalgesetzlichen Ablauf der Geschichte einfügt. Die so entstehende Rationalität muß sich natürlich sehr von der Axiomatik des philosophischen Rationalismus unterscheiden, indem das Sichdurchsetzen der Gesetzlichkeiten sehr verschlungene Wege geht, indem diese eine große Rolle der Zufälle aufweisen. Da aber die seinsmäßige Verbindung zwischen den Gesetzen und den echten Tatsachen (realen Komplexen und deren realen Zusammenhängen) begreiflich wird, wird jene Rationalität sichtbar, die dem wirklichen Geschehen innewohnt. Dieses Abweichen von rationalistischen Vorstellungen, von an sie geknüpften Erwartungen, ist natürlich unabhängig davon, ob diese Erwartungen enttäuscht oder übertroffen werden: Es ist das wahre Zurgeltunggelangen der Objektivität des gesellschaftlichen Seins. Lenin gibt, bezeichnenderweise gerade über Revolutionen sprechend, ein plastisches Bild dieser Sachlage: »Die Geschichte, insbesondere die Geschichte der Revolution, war stets inhaltsreicher, mannigfaltiger, vielseitiger, lebendiger, ‹schlauer›, als die besten Parteien, die klassenbewußtesten Vortrupps der vorgeschrittensten Klassen es sich vorstellen.«[1190] Diese »Schlauheit« des Gangs der Geschehnisse ist es, auf die sich das Handeln der Menschen zu orientieren hat; es ist etwas Vernünftiges und Gesetzmäßiges, also Rationales, das aber ganz anders strukturiert ist, als der philosophische Rationalismus annimmt.

Damit kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück: Die dialektische Erkenntnis hat bei Marx einen bloß annähernden Charakter, und zwar deshalb, weil die Wirklichkeit aus der unendlichen Wechselwirkung von Komplexen besteht, die sich innerlich wie äußerlich in heterogenen Verhältnissen befinden, die selbst bewegte Synthesen oft heterogener Komponenten sind, bei denen die Anzahl der wirksamen Momente bis ins Unendliche gehen kann. Das Annähernde der Erkenntnis ist deshalb nicht primär erkenntnistheoretischen Charakters, obwohl es natürlich auch in der Erkenntnistheorie beheimatet ist; es ist vielmehr der erkenntnishafte Widerschein der ontologischen Bestimmtheit des Seins selbst: der Unendlichkeit und der Heterogenität der objektiv wirksamen Faktoren und der wichtigen Folgen dieser Sachlage, daß nämlich die Gesetze in der Wirklichkeit nur als Tendenzen, die Notwendigkeiten nur im Gewirr von gegenwirkenden Kräften, nur in einem Vermitteltsein inmitten von unendlichen Zufällen sich durchsetzen können. Aus dieser Struktur des gesellschaftlichen Seins folgt keineswegs die Unmöglichkeit, ja nicht einmal eine Verengung der Möglichkeit, es zu erkennen. Wie gezeigt wurde, ist es durchaus möglich gewesen, die allgemeinsten Bewe-

1190 {15} Lenin: Sämtliche Werke, XXV, Wien-Berlin 1930, S. 284.

causal que o produziu, encaixe-se perfeitamente no necessário decurso legal-causal da história. A racionalidade assim surgida deve, naturalmente, ser muito distinta da axiomática do racionalismo filosófico, na medida em que o impor-se da legalidade segue caminhos muito tortuosos, os quais exibem um grande papel do acaso. Contudo, tornando-se compreensível a ligação ontológica entre as leis e os fatos autênticos (complexos reais e suas reais conexões), aquela racionalidade, inerente aos eventos reais, torna-se visível. Esse desviar-se das representações (*Vorstellungen*) racionalistas, das expectativas a elas associadas, é, naturalmente, independente de se essas expectativas sejam frustradas ou ultrapassadas: é o verdadeiro alcançar-validade da objetividade do ser social. Lenin, de modo significativo ao falar sobre revoluções, dá-nos um quadro plástico dessa situação: »A história, em especial a história da revolução, foi sempre mais rica de conteúdo, mais diversificada, mais multifacetada, mais viva, mais ›astuta‹ do que a imaginaram os melhores partidos, as mais conscientes vanguardas das classes mais avançadas.«[1191] É por essa »astúcia« do caminhar dos eventos que têm de se orientar as ações dos seres humanos; é algo razoável e legal, portanto racional, contudo estruturado em tudo diferente do que supõe o racionalismo filosófico.

Com isso retornamos ao nosso ponto de partida: o conhecimento dialético tem em Marx um simples caráter aproximado, e isto, porque a realidade existe de uma interação infinita de complexos que se encontram em heterogêneas relações internas e externas, que são, eles próprios, sínteses moventes de componentes frequentemente heterogêneos, cujo número de momentos operantes pode andar ao infinito. Por isso, o aproximar do conhecimento não é primariamente de caráter gnosiológico, embora naturalmente resida na gnosiologia; é, na maioria das vezes, o reflexo cognitivo da determinabilidade ontológica do próprio ser: da infinitude e heterogeneidade dos fatores objetivamente operantes e das importantes consequências dessa situação, a saber, que as leis podem se afirmar na realidade apenas como tendências, as necessidades, apenas no enredar-se de forças que operam em oposição, apenas em um ser-mediado em meio a inumeráveis acasos. Dessa estrutura do ser social não se segue, de maneira alguma, a impossibilidade de conhecê-lo, nem sequer restringe tal possibilidade. Como mostramos, é perfeitamente possível descobrir as leis mais gerais do mo-

1191 {15} Lenin: Sämtliche Werke, vol. XXV. Verlag für Literatur und Politik, Viena-Berlim, 1930, p.284. {Nota da tradução} Schneider (p.367) introduziu neste ponto uma quebra de parágrafo que não pode ser localizada no manuscrito (p.381), em Coutinho (p.108), em Ballestero (p.158) ou em Scarponi (p.348).

gungsgesetze der Ökonomie aufzudecken und mit ihrer Hilfe die Generallinie der geschichtlichen Entwicklung nicht nur bloß faktisch, sondern auf den Begriff gebracht zu erkennen. Wir haben diese genaue und bestimmte Gesetzeserkenntnis bereits beim Problemkreis des Werts festgestellt. Sie erhält keine Abschwächung, vielmehr eine noch stärkere Betonung, wenn das gesellschaftliche Sein in seiner historischen Bewegtheit betrachtet wird. Die Erkenntnis der Entwicklung früherer Formationen, des Übergangs aus der einen in die andere, ist natürlich eine Erkenntnis post festum. Auch dies hängt mit den qualitativen Änderungen im gesellschaftlichen Sein zusammen: Eine Wissenschaft der Ökonomie (und ihre innere Kritik) konnte erst entstehen, nachdem die rein gesellschaftlichen Kategorien als »Daseinsformen, Existenzbestimmungen« sich zu herrschenden Mächten im Leben der Gesellschaft vermittelt haben, nachdem also die Wechselbeziehung überwiegend rein ökonomischer Verhältnisse, die ihre Bewegungsrichtung, ihr Tempo etc. regelt, erkannt wurde. Aus dieser Lage ergab sich erst die Möglichkeit (an der ein Genie wie Aristoteles, trotz tiefer Einsicht in wichtige Fragen, scheitern mußte), allgemeine Gesetze der Ökonomie aufzustellen. Freilich nur in allgemeinen Formen. Wenn z. B. Marx die Bedingungen der Wirtschaftskrise erforscht, beschränkt er sich auf eine höchst allgemeine Strukturanalyse: »Die Möglichkeit der Krise, soweit sie in der einfachen Form der Metamorphose sich zeigt, geht also nur daraus hervor, daß die Formunterschiede — die Phasen —, die sie in ihrer Bewegung durchläuft, erstens notwendig sich ergänzende Formen und Phasen sind, zweitens trotz dieser inneren notwendigen Zusammengehörigkeit gleichgültig gegeneinander existierende, in Zeit und Raum auseinanderfallende, voneinander trennbare und getrennte unabhängige Teile des Prozesses und Formen sind.« Daraus folgt, daß die Krise nichts weiter ist »als die gewaltsame Geltendmachung der Einheit von Phasen des Produktionsprozesses, die sich gegeneinander verselbständigt haben«.[1192] Damit ist eine entscheidende Wesensbestimmung der Krise entstanden; es wäre aber eine törichte Illusion, zu meinen, daß man nunmehr, wie auf Grundlage der Newtonschen Astronomie die Planetenbewegungen, auch den Zeitpunkt des Ausbruchs einzelner Krisen voraussehen könnte. (Daß sich der Charakter der Krisen seither vielfach verändert hat, daß Abwehrmaßnahmen gegen sie erfolgreich möglich geworden sind, ändert nichts an dieser methodologischen Sachlage. Sie stellt bloß den sich vom Stalinismus befreienden Marxisten die Aufgabe, die neuen Phänomene mit der Marxschen Methode entsprechend zu analysieren).

1192 {16} Marx: Theorien über den Mehrwert 4. Auflage, Stuttgart 1921, S. 279 f und S. 28z; vgl. MEW 26/2, S. 504 und S. 506.

vimento da economia e, com sua ajuda, não apenas conhecer factualmente, mas também trazer a conceito, a linha geral do desenvolvimento histórico. Já comprovamos esse preciso e determinado conhecimento das leis no círculo de problemas do valor. Ele não recebe nenhuma redução, pelo contrário, recebe uma ênfase mais intensa, quando o ser social é considerado em sua mobilidade histórica. O conhecimento do desenvolvimento das formações passadas, da transição de uma à outra, é naturalmente um conhecimento *post festum*. Também isso está associado com as mudanças qualitativas no ser social: uma ciência da economia (e sua crítica interna) apenas pode surgir quando as categorias puramente econômicas, enquanto »formas de ser, determinações da existência«, elevaram-se a poderes dominantes na vida da sociedade, quando, portanto, tornou-se reconhecida a inter-relação das prevalecentes condições puramente econômicas que rege sua direção de movimento, seu ritmo, etc. Foi apenas dessa situação (daqui que um gênio como Aristóteles, em que pese seu profundo discernimento em questões importantes, deveria falhar) que resultou a possibilidade de estabelecer leis gerais da economia. Contudo, apenas em suas formas mais gerais. Quando, p. ex., Marx investiga as condições da crise econômica, limita-se a uma análise estrutural muitíssimo geral: »A possibilidade da crise, desde que se revele na forma simples da metamorfose, só decorre portanto disto: as diferenças de forma – as fases – por que passa a mercadoria em seu movimento são, primeiro, formas e fases necessariamente complementares; segundo, apesar dessa intrínseca necessária conexidade, são por igual partes e formas independentes do processo, contrapostas em sua existência, discrepantes no tempo e no espaço, separáveis e separadas uma da outra.« Disto segue-se que a crise não é mais do que »a imposição violenta da unidade das fases do processo de produção que se haviam feito independentes uma da outra«.[1193] Daqui emerge uma determinação essencial decisiva da crise; todavia seria uma ingênua ilusão achar que se poderia antever, a partir de então, o momento da irrupção das crises singulares como, com base na astronomia newtoniana, os movimentos dos planetas. (Que o caráter das crises tenha mudado, que medidas de defesa bem-sucedidas contra elas tenham se tornado possíveis, nada altera nessa situação metodológica. Apenas coloca ao marxista liberto do stalinismo a tarefa de analisar apropriadamente os novos fenômenos com o método correspondente).

1193 {16} Marx: Teorias da Mais-Valia, Vol. II. Difel, São Paulo, 1980, p.943-4, 945. {Nota da tradução} Schneider (p.368) inseriu aqui uma quebra de parágrafo que não pode ser localizada no manuscrito (p.383), em Scarponi (p.350) e em Coutinho (p.110), em Benseler e em Ballestero (p.161).

Die von uns geschilderte Marxsche, Scheidung von Wesen und Erscheinung innerhalb der Sphäre des Seins ermöglicht wiederum, die äußerst komplizierten und untereinander heterogenen Phänomene in der Wirklichkeit begrifflich zu erfassen, was unter Umständen bis in den Bereich des individuellen Lebens und seiner Praxis herunterreichen kann. Freilich ergibt sich im Weg von oben nach unten die Gefahr, die direkte Geltung der allgemeinen Gesetze mechanisch zu überschätzen und durch ihre allzu direkte Anwendung die Tatsachen zu vergewaltigen; auf dem Wege von unten nach oben entsteht wiederum die Gefahr eines ideenlosen Praktizismus, einer Blindheit dem gegenüber, wie sehr selbst das Alltagsleben der Einzelmenschen aus direkten und indirekten Einwirkungen allgemeiner Gesetze entstanden ist. Wir haben in der allgemeinen Charakteristik der Marxschen Methode darauf hingewiesen, daß beim programmatischen Formulieren seiner Grundabsicht in der Titelgebung »Kritik der politischen Ökonomie« die ununterbrochene, sich immer erneuernde ontologische Kritik der Tatsachen, ihrer Zusammenhänge, auch ihrer Gesetzmäßigkeiten samt deren konkreter Anwendung zumindest ein ausschlaggebendes methodologisches Grundprinzip bildet. Das gilt auch für die hier behandelten Erkenntniswege von oben nach unten sowie von unten nach oben. Es genügt nicht, eine allgemeine Einsicht in die früher angedeutete Struktur des gesellschaftlichen Seins, die diese Wege, ihre Richtung, ihre Abzweigungen etc. bestimmt, zu besitzen. So unerläßlich Marx, wie wir gesehen haben, Abstraktionen und Verallgemeinerungen für den Erkenntnisprozeß hält, als ebenso unerläßlich erscheint ihm die Spezifikation konkreter Komplexe und Zusammenhänge. Spezifikation bedeutet hier ontologisch: dem nachzugehen, wie bestimmte Gesetze, ihre Konkretion, ihre Abänderung, ihr Tendenzwerden, ihre bestimmte Auswirkung unter bestimmten konkreten Umständen für bestimmte konkrete Komplexe ausfallen. Die Erkenntnis kann sich den Zugang zu solchen Gegenständen nur durch das Erforschen der besonderen Züge je eines Gegenstandskomplexes bahnen. Darum sagt Marx über die Erkenntnis eines so zentral wichtigen Komplexes wie die ungleichmäßige Entwicklung: »Die Schwierigkeit besteht nur in der allgemeinen Fassung dieser Widersprüche. Sobald sie spezifiziert werden, sind sie schon erklärt.«[1194] Die Bedeutung dieser Feststellung geht weit über ihren Anlaß hinaus, obwohl es, wie wir sehen werden, sicher kein Zufall ist, daß sie bei Gelegenheit der ungleichmäßigen Entwicklung ausgesprochen wurde. Es drückt sich nämlich in ihr die für die Marxsche Ontologie des gesellschaftlichen Seins so charakteristische Gedoppeltheit der Gesichtspunkte, die dennoch eine Einheit bilden müssen, aus: die

1194 {17} Grundrisse, S. 30.

A, por nós descrita, separação marxiana de essência e fenômeno no interior da esfera do ser torna possível, uma vez mais, apreender conceitualmente os extremamente complexos e entre si heterogêneos fenômenos na realidade, o que, sob circunstâncias, pode alcançar até a esfera da vida individual e de sua práxis. Contudo, no caminho de cima para baixo eleva-se o perigo de mecanicamente se superestimar a direta validade das leis gerais e com isso se violar os fatos pela sua aplicação muito direta; no caminho de baixo para cima, emerge, por outro lado, o perigo de um praticismo privado de ideias, uma cegueira ante o como da própria vida cotidiana dos seres humanos singulares emergiram os efeitos diretos e indiretos das leis gerais. Apontamos, nas características gerais do método marxiano, que o formular programático de sua intenção básica no título »Crítica da economia política«, que a ininterrupta, que sempre se renova, crítica ontológica dos fatos, de suas conexões, mesmo de suas legalidades, junto com a sua aplicação concreta, constitui ao menos um princípio básico metodológico decisivo. Isso vale também para os caminhos do conhecimento aqui tratados de cima para baixo, bem como de baixo para cima. Não basta possuir um discernimento geral da estrutura antes indicada do ser social, que determina esse caminho, sua direção, suas bifurcações, etc. Marx mantém, como vimos, tão imperativamente as abstrações e generalizações para o processo de conhecimento como, do mesmo modo imperativo, parecem-lhe as concretas especificações de complexos e conexões. Especificação significa aqui, ontologicamente: determinar como determinadas leis, sua concreção, sua alteração, seu tornar-se-tendência, seu efeito determinado, sob determinadas circunstâncias concretas, ocorrem para determinados complexos concretos. O conhecimento pode abrir o acesso a tais objetos apenas através do investigar de traços determinados de cada complexo de objeto. É por isso que, diz Marx, do conhecimento de um complexo tão centralmente importante como o desenvolvimento desigual: »A dificuldade consiste simplesmente na compreensão geral dessas contradições. Tão logo são especificadas, são explicadas.«[1195] O significado dessa constatação vai para muito além desse tópico, embora, como vimos, certamente não é nenhum acaso que seja pronunciada na oportunidade do desenvolvimento desigual. Expressa-se nela, para ser preciso, o que para a ontologia marxista do ser social constitui a tão característica duplicidade de pontos de vista que, apesar disso, devem constituir uma unidade: a unidade separável

1195 {17} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.63.

gedanklich-analytisch trennbare, aber ontologisch unauflösliche Einheit von allgemein gesetzlichen und besonderen Entwicklungstendenzen. Die ontologische Zusammengehörigeit heterogener Prozesse innerhalb eines Komplexes oder in den Beziehungen mehrerer Komplexe bildet die seinsmäßige Basis für ihre — immer vorbehaltliche — gedankliche Absonderung. Ontologisch kommt es also darauf an, das Geradesosein eines Phänomenkomplexes im Zusammenhang mit den allgemeinen Gesetzlichkeiten, die ihn bedingen und von denen er zugleich abzuweichen scheint, zu begreifen.

Diese Methode bedeutet deshalb ein tertium datur gegenüber der philosophiegeschichtlich so abgenützten Antinomie von Rationalismus und Empirismus. Das Gerichtetsein auf das Geradesosein als Synthese heterogener Momente hebt nämlich die Fetischisierungen im vorwiegend erkenntnistheoretisch orientierten Rationalismus und Empirismus auf. Über die Fetischisierung der Ratio haben wir bereits gesprochen; für eine angemessene Erkenntnis der Geschichtlichkeit entspringt aus ihr die Gefahr, den historischen Ablauf allzu direkt auf den Begriff (auf einen abstrahierend entstellten Begriff) zu bringen und damit nicht nur am Geradesosein wichtiger Phasen und Etappen achtlos vorbeizugehen, sondern auch durch Überrationalisierung des Gesamtprozesses diesem eine überdeterminierte Geradlinigkeit zuzusprechen, wodurch er einen fatalistischen, ja einen teleologischen Charakter erhalten kann. Die ebenfalls erkenntnistheoretisch fundierte empiristische Fetischisierung führt eine, wie Hegel geistvoll sagt, »gewöhnliche Zärtlichkeit für die Dinge«[1196] herbei, wodurch ihre tieferen Widersprüche, ihr Zusammenhang mit den fundamentalen Gesetzlichkeiten ausgelöscht werden und das Geradesosein jener vergegenständlichend-erstarrenden Fetischisierung anheimfällt, die immer eintreten muß, wenn Resultate eines Prozesses nur in ihrer endgültig-fertigen Form betrachtet werden, nicht zugleich in ihrer wirklichen, widerspruchsvollen Genesis. Die Wirklichkeit fetischisiert sich zu einer ideenlos-unmittelbaren »Einmaligkeit« oder Einzigartigkeit«, die sich darum sehr leicht zu einem irrationalistischen Mythos steigern kann. In beiden Fällen werden so fundamentale ontologische Kategorienverhältnisse wie Erscheinung-Wesen und Einzelheit-Besonderheit-Allgemeinheit gedanklich ignoriert, und das Wirklichkeitsbild erhält dadurch eine spannungslos-vereinfachende und darum entstellende übermäßige Homogenisierung. Es ist auffallend, wenn auch nicht überraschend, daß die meisten Abweichungen vom Marxismus in ihren Methoden einen dieser Wege gehen und die von Marx erreichte Überwindung einer falschen Antinomie im bürgerlichen Sinn wieder rückgängig machen. Ohne

1196 {18} Zustimmend zitiert bei Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, S. 50 f

analítico-intelectualmente, contudo, ontologicamente indissolúvel, das tendências legais gerais e particulares do desenvolvimento. A conexidade ontológica de processos heterogêneos no interior de um complexo ou nas relações de vários complexos constitui a base ontológica para sua — sempre com reservas — separação no pensamento. Ontologicamente, depende portanto de compreender o ser-precisamente-assim de um complexo fenomênico em conexão com as legalidades gerais que o determinam e das quais, ao mesmo tempo, parece desviar-se.

Esse método significa, por isso, um *tertium datur* ante a tão desgastada antinomia da história da filosofia, de racionalismo e empirismo. O ser-dirigido ao ser-precisamente-assim enquanto síntese de momentos heterogêneos supera, para ser preciso, as fetichizações no racionalismo e no empirismo prevalentemente orientados gnosiologicamente. Sobre a fetichização da *ratio*, nós já falamos; para um conhecimento adequado da historicidade, dela brota o perigo de tomar o decurso histórico muito diretamente do conceito (de um conceito distorcido pela abstração) e com isso, não apenas descuidadamente passa ao largo do ser-precisamente-assim de fases e etapas importantes, mas também pela hiper-racionalização do processo como um todo, concede a este uma linearidade hiperdeterminada, com o que pode receber um caráter fatalístico, até mesmo teleológico. A, igualmente gnosiologicamente fundada, fetichização empirista conduz a uma, como Hegel diz espirituosamente, »habitual ternura pelas coisas«[1197], de modo que as contradições mais profundas, sua conexão com as legalidades fundamentais, são obliteradas e o ser-precisamente-assim cai vítima daquela fetichização ossificadora-objetivadora que deve adentrar sempre quando resultados de um processo podem ser considerados apenas na sua forma acabada-final e não, ao mesmo tempo, em sua gênese real, contraditória. A realidade se fetichiza em uma »unicidade« ou »singularidade« imediatas-inimagináveis que por isso facilmente pode se exacerbar em um mito irracionalista. Em ambos os casos, relações categoriais ontológicas tão fundamentais como fenômeno-essência e singularidade-particularidade-generidade são intelectualmente ignoradas, e a imagem da realidade recebe com isso uma hiper-homogeneização simplificadora-livre-de-tensões, e por isso deformadora. Conspícuo, quando não surpreendente, é que a maioria dos desvios do marxismo siga uma dessas vias no seu método, e que faça o retorno, em sentido burguês, a uma falsa antinomia cuja ultrapassagem já fora realizada por Marx. Sem

1197 {18} Aprovadoramente citado por Lenin: Cadernos sobre a dialética de Hegel. Editora UFRJ, 2011, p.128.

auf diese Frage näher eingehen zu können, sei nur bemerkt, daß der sektiererische Dogmatismus zumeist den Weg der Fetischisierung der Ratio einschlägt, während die opportunistischen Revisionen des Marxismus meistens eine Neigung zur empiristischen Fetischisierung zeigen. (Natürlich gibt es hier Mischformen verschiedenster Art.)

Diese ontologische Untrennbarkeit im Gesamtprozeß von Historizität und echter rationaler Gesetzlichkeit wird am Marxismus nur allzu häufig, ja man könnte sagen regelmäßig, mißverstanden. Die philosophisch-rationalistische Fortschrittskonzeption erhielt bei Hegel ihre faszinierendste Verkörperung, und es lag sehr nahe, diese — bei einer Umstülpung ins Materialistische und gebührender Vorherrschaft des Ökonomischen — auf den Marxismus zu übertragen, daraus eine neuartige Geschichtsphilosophie zu machen. Marx selbst hat gegen solche Auffassungen seiner Methode immer protestiert. So am deutlichsten in einem Brief (Ende 1877) an die Redaktion der russischen Revue »Otetschestwennyje Sapiski« gegen eine unzulässige geschichtsphilosophische Verallgemeinerung seiner Lehre von der ursprünglichen Akkumulation, als ob deren Entwicklung in Westeuropa ein unabänderliches Gesetz wäre, dem man im voraus logisch zwingend eine unbedingte Geltung auch für Rußland zusprechen müßte. Marx bestreitet nicht, eine Gesetzlichkeit im Verlauf der ökonomischen Entwicklung festgestellt zu haben, eine Tendenz, die sich unter bestimmten Umständen zwangsläufig durchsetzt: »Das ist alles. Aber das ist meinem Kritiker zu wenig. Er muß durchaus meine historische Skizze von der Entstehung des Kapitalismus in Westeuropa in eine geschichtsphilosophische Theorie des allgemeinen Entwicklungsweges verwandeln, dem alle Völker schicksalsmäßig unterworfen sind, was immer die geschichtlichen Umstände sein mögen, in denen sie sich befinden, um schließlich zu jener ökonomischen Formation zu gelangen, die mit dem größten Aufschwung der Produktivkräfte der gesellschaftlichen Arbeit die allseitigste Entwicklung des Menchen sichert. Aber ich bitte ihn um Verzeihung. (Das heißt mir zugleich zu viel Ehre und zu viel Schimpf antun.)«[1198]

Der Protest von Marx[1199] gegen eine geschichtsphilosophische Verallgemeinerung seiner historischen Methode hängt aufs allerengste mit der Hegelkritik seiner Jugendzeit zusammen. Wir konnten schon früher beobachten, daß er immer dagegen auftritt, wenn Hegel reale Zusammenhänge der Wirklichkeit in logisch notwendige Gedankenabfolgen verwandelt. Natürlich ist dies in erster Linie eine Kritik des Hegelschen philosophischen Idealismus, zugleich jedoch — was weder von dessen Wesensart noch von der Marxschen Kritik zu trennen ist — eine der logischen

1198 {19} Ausgewählte Briefe, S. 291; vgl. MEW 19, S. 111.

1199 {Nota da tradução} Segundo o manuscrito (p.386). Em Benseler lê-se: »Marx' Protest gegen«.

poder nos aproximar dessa questão, comentaremos apenas que o dogmatismo sectário toma, na maior parte a via da fetichização da *ratio*, enquanto as revisões oportunistas do marxismo usualmente mostram uma inclinação à fetichização empirista. (Naturalmente há aqui misturas dos tipos os mais distintos.)

Essa inseparabilidade ontológica no processo como um todo de historicidade e autêntica legalidade racional no marxismo é com demasiada frequência, pode-se dizer, regularmente, incompreendida. A concepção de progresso racionalista-filosófica recebeu em Hegel sua mais fascinante corporificação e foi bastante óbvio a transferir — por uma inversão ao materialismo e pelo devido predomínio do econômico — ao marxismo e, com isso, fazer uma filosofia da história de novo tipo. O próprio Marx sempre protestou contra tais visões de seu método. Assim, o mais claramente em uma correspondência (fins de 1877) à redação da revista russa »Otetschestwennyje Sapiski«, contra uma inadmissível generalização histórico-filosófica de sua teoria sobre a acumulação primitiva, como se fosse uma lei irrevogável do desenvolvimento na Europa ocidental, à qual deve ser antecipadamente prescrita, por inescapável lógica, uma incondicionada validade também para a Rússia. Marx não contesta haver descoberto uma lei do curso do desenvolvimento econômico, uma tendência a qual, em determinadas circunstâncias, impõe-se inevitavelmente: »Isso é tudo. Mas é muito pouco para o meu crítico. Ele tem de transformar o meu esboço histórico da gênese do capitalismo na Europa Ocidental, numa teoria histórico-filosófica da via geral do desenvolvimento, ao qual todos os povos estariam fatalmente submetidos, quaisquer que possam ser as circunstâncias históricas em que eles se encontram, para chegar finalmente a essa formação econômica que assegura, com o maior desenvolvimento das capacidades produtivas do trabalho social, o desenvolvimento mais abrangente possível do homem. Mas eu lhe peço desculpas. (Isso significa, ao mesmo tempo, honrar-me em demasia e insultar-me excessivamente.)«[1200]

O protesto de Marx contra uma generalização filosófico-histórica de seu método histórico conecta-se primeirissimamente com a crítica a Hegel em seu período juvenil. Já pudemos anteriormente observar que ele sempre se opôs quando Hegel transforma conexões reais da realidade em sequências de ideias logicamente necessárias. Naturalmente, isto é, em primeira linha, uma crítica do idealismo filosófico hegeliano, ao mesmo tempo, contudo, — o que não é separável nem do tipo de essência deste, nem da crítica marxiana — uma crítica das

1200 {19} Carta de Marx à Redação do "Otetschestwennyje Sapiski" de novembro de 1877 in Marx-Engels, Ausgewählte Briefe. Verlagsgenoss. Ausländ, Moscou-Leningrado, 1934, p.291; MEW v. 19, p.111.

Fundamentierungen der Geschichtsphilosophie. Die Aufeinanderfolge der Perioden, der Gestalten in ihnen (am deutlichsten in der Geschichte der Philosophie) entspringt dann methodologisch notwendig der Auseinanderfolge der logischen Kategorien. Bei Marx sind diese jedoch niemals Verkörperungen des Geistes auf dem Weg von der Substanz zum Subjekt, sondern einfach »Daseinsformen, Existenzbestimmungen«, die innerhalb der Komplexe, in denen sie existieren und wirksam werden, so wie sie eben sind, ontologisch begriffen werden müssen. Daß die Prozesse, infolge deren sie entstehen, da sind oder verschwinden, ihre gesetzmäßige Rationalität und darum auch ihre Logik besitzen, ist ein wichtiges methodologisches Mittel zu ihrer Erkenntnis, nicht aber das reale Fundament ihres Seins wie bei Hegel. Wird diese methodologisch ausschlaggebende Kritik an Hegel vernachlässigt, bleibt dessen auf Logik gestützter Aufbau — trotz materialistischer Umkehrung aller Vorzeichen — bestehen, so wird ein unüberwundenes Hegelsches Systemmotiv im Marxismus belassen, und die ontologisch-kritische Geschichtlichkeit des Gesamtprozesses erscheint als eine logizistische Geschichtsphilosophie im Sinne Hegels.

Keine Aufzählung von Beispielen[1201] ist nötig, um klarzumachen, daß die Interpretation des Marxismus voll von solchen Überresten der Hegelschen Geschichtsphilosophie ist und daß diese sich zuweilen — trotz Materialismus — bis zu einer logisch vermittelten teleologischen Notwendigkeit des Sozialismus steigern können. Es wäre nach allem, was bisher ausgeführt wurde und sogleich zur Ausführung gelangt, kaum mehr nötig, gegen solche Anschauungen aufzutreten, wenn nicht auch Engels gelegentlich der Faszination durch die Hegelsche Logisierung der Geschichte unterlegen wäre. In einer seiner Besprechungen von Marx› »Zur Kritik der politischen Ökonomie« wirft er das methodologische Dilemma von »historisch oder logisch« auf und entscheidet so: »Die logische Behandlungsweise war also allein am Platz. Diese aber ist in der Tat nichts andres als die historische, nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten. Womit diese Geschichte anfängt, damit muß der Gedankengang ebenfalls anfangen, und sein weiterer Fortgang wird nichts sein, als das Spiegel bild, in abstrakter und theoretisch konsequenter Form, des historischen Verlaufs; ein korrigiertes Spiegelbild, aber korrigiert nach Gesetzen, die der wirkliche geschichtliche Verlauf selbst an die Hand gibt, indem jedes Moment auf dem Entwicklungspunkt seiner vollen Reife, seiner Klassizität betrachtet werden kann.«[1202] Da wir uns sogleich mit der Marxschen Auffassung der Klassizität eingehend beschäftigen werden, erübrigt sich eine Kritik der Schlußbemerkung,

1201 {Nota da tradução} Segundo o manuscrito (p.387). Em Benseler lê-se »Es ist Keine Aufzählung von Beispielen«.

1202 {20} Marx-Engels: Ausgewählte Schriften 1 , Moskau-Leningrad 1934, S. 371 f.; MEW 13, S. 475.

fundamentações lógicas da história da filosofia. A sucessão dos períodos, das figuras neles (o mais nitidamente na história da filosofia) metodologicamente brota necessariamente, pois, da sequência das categorias lógicas. Em Marx, contudo, estas não são jamais corporificações do espírito no caminho da substância ao sujeito, mas simples »formas de ser, determinações da existência«, que devem ser ontologicamente compreendidas no interior de complexos em que elas existem e tornam-se operantes. Que os processos, como consequência dos quais elas emergem, existem ou desapareceram, possuem sua racionalidade legal e, por isso, também sua lógica, é um meio metodológico importante ao seu conhecimento, não, contudo, o real fundamento de seu ser, como em Hegel. Em sendo negligenciada essa crítica metodologicamente decisiva a Hegel, permanece dela existente a estrutura baseada na lógica — em que pese a inversão materialista de todos os sinais —, deixa-se, assim, no marxismo, insuperado um motivo do sistema (*Systemmotiv*) hegeliano, e a historicidade crítico-ontológica do processo como um todo aparece como uma história da filosofia logicizada no sentido de Hegel.

Nenhuma enumeração de exemplos é necessária para esclarecer que a interpretação do marxismo está repleta de tais resíduos da filosofia da história hegeliana e que estes, ocasionalmente — apesar do materialismo —, podem intensificar-se até uma logicamente mediada necessidade teleológica do socialismo. Seria, depois de tudo o que foi até aqui explicado e imediatamente será levado a cabo, não mais necessário tomar posição contra tais concepções se mesmo Engels não sucumbisse ocasionalmente à fascinação pela logicização hegeliana da história. Em uma de suas resenhas de »Para a crítica da economia política«, levanta o dilema metodológico de »historicamente ou logicamente«, e o resolve assim: »Portanto, o modo de tratamento lógico era o único à mão. Mas esse não é, de fato, senão como o modo histórico, apenas despojado da forma histórica e das casualidades perturbadoras. Com isso inicia a história, com isso tem o pensamento também que começar, e seu curso subsequente não será mais do que o reflexo, em forma abstrata e teoricamente consequente, do curso da história; um reflexo corrigido, mas corrigido segundo as leis disponibilizadas pelo próprio curso histórico real, na medida em que a todo momento pode ser examinado no ponto do desenvolvimento em que atinge a plena maturidade, a sua classicidade.«[1203] Já que nos ocuparemos imediatamente da visão marxiana da classicidade, é desnecessária uma crítica ao comentário final,

1203 {20} Engels: Prefácio à Contribuição da Crítica da Economia Política de Karl Marx., in Marx e Engels Textos 3. Ed. Sociais, São Paulo, 1977, p.310. {Nota da tradução} Schneider (p.373) e Ballestero (p.164) inseriram neste ponto uma quebra de parágrafo que não pode ser encontrada no manuscrito (p.388), em Coutinho (p.115), em Benseler e em Scarponi (p.354).

wo Engels diese nur auf totale Komplexe anwendbaren Kategorien als Eigenschaft einzelner Momente auffaßt, im Gegensatz zu seiner eigenen späteren Konzeption, über die an seiner Stelle ebenfalls ausführlich zu reden sein wird. Der entscheiden de Gegensatz zur Auffassung von Marx liegt im Primat der »logischen Behandlungsweise«, die hier als identisch mit der historischen gesetzt wird, »nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten«. Geschichte entkleidet der historischen Form: Darin steckt vor allem der Rückgriff von Engels auf Hegel. In Hegels Philosophie war dies möglich; da die Geschichte wie die ganze Wirklichkeit nur als eine Realisierung der Logik erschien, konnte das System das historische Geschehen von seiner historischen Form befreien und wieder auf sein eigentliches Wesen, auf das Logische zurückfuhren. Für Marx — und sonst auch für Engels — ist aber die Geschichtlichkeit eine nicht weiter reduzierbare ontologische Beschaffenheit der Bewegung der Materie, besonders prägnant, wenn, wie hier, ausschließlich vom gesellschaftlichen Sein die Rede ist. Es ist möglich, die allgemeinsten Gesetzes dieses Seins auch logisch zu fassen, es ist aber nicht möglich, sie auf Logik zurückzuführen oder zu reduzieren. Daß dies hier geschieht, zeigt schon der Ausdruck »störende Zufälligkeiten«; ontologisch kann etwas Zufälliges sehr wohl Träger einer wesentlichen Tendenz sein, gleichviel, ob der Zufall rein logisch als »störend« aufgefaßt wird.

Es ist nicht die Aufgabe dieser Darlegungen, gegen die Engelsche Auffassung ausführlich zu polemisieren. Es kam nur darauf an, ihren Gegensatz zur Marxschen kurz zu beleuchten. Marx geht in der Einleitung zum »Rohentwurf« vor allem davon aus, daß die geschichtliche Stelle einzelner Kategorien nur in ihrer geschichtlichen Konkretion, in der geschichtlichen Eigenart, die ihnen ihre jeweilige Formation zuweist, begriffen werden könne, niemals bloß durch ihre logische Charakteristik, etwa als einfach oder entwickelt. Marx betont, »daß die einfachen Kategorien Ausdrücke von Verhältnissen sind, in denen das unentwik- keltere Konkrete sich realisiert haben mag, ohne noch die vielseitigere Beziehung oder Verhältnis, das in der konkretem Kategorie geistig ausgedrückt ist, gesetzt zu haben; während das entwickeltere Konkrete dieselbe Kategorie als ein untergeordnetes Verhältnis beibehält«.[1204] Das ist z. B. der Fall mit dem Geld: »Insofern entspräche der Gang des abstrakten Denkens, das vom Einfachsten zum Kombinierten aufsteigt, dem wirklichen historischen Prozeß.« Marx weist jedoch sogleich darauf hin, daß es sehr unentwickelte Formen der Ökonomie geben kann, in denen doch »höchste Formen der Ökonomie, z. B. Kooperation, entwikkelte Teilung der Arbeit« auftreten können, sogar ohne Geld, wie etwa in

1204 {21} Grundrisse, S. 23.

no qual Engels compreende essas categorias como apenas aplicáveis ao complexo total como propriedade de momentos singulares, em oposição à sua própria concepção posterior, da qual igualmente será falado em detalhe no lugar adequado. A oposição decisiva para com a visão de Marx repousa no primado do »modo de tratamento lógico«, que aqui é posto como idêntico ao histórico, »só que despojado da forma histórica e das causalidades perturbadoras«. A história desnuda da forma histórica: nisto, antes de tudo, está o retorno de Engels a Hegel. Na filosofia de Hegel isto era possível; pois a história, bem como a realidade como um todo, aparece apenas como uma realização da lógica, pode o sistema livrar os eventos históricos de sua forma histórica e, uma vez mais, reconduzi-los à sua essência própria, à lógica. Para Marx — e ademais também para Engels — a historicidade não é, contudo, uma qualidade ontológica do movimento da matéria posteriormente redutível, em particular quando, como aqui, fala-se exclusivamente do ser social. É possível apreender as leis mais gerais desse ser também logicamente, contudo não é possível retorná-las ou reduzi-las à lógica. Que isso ocorre aqui mostra já a expressão »casualidades perturbadoras«; ontologicamente, pode algo casual bem ser portador de uma tendência essencial, não importando se o caso é compreendido puramente logicamente como »perturbador«.

Não é tarefa dessa exposição polemizar detalhadamente contra a visão engelsiana. Importa apenas iluminar brevemente sua oposição a Marx. Marx, na Introdução ao »Rohentwurf«, parte sobretudo de que o lugar histórico das categorias singulares apenas pode ser compreendido em sua concreção histórica, em sua peculiaridade histórica designada a elas pela sua respectiva formação, jamais apenas pela sua característica lógica, por exemplo, como simples ou desenvolvido. Marx enfatiza: »as categorias simples são expressões de relações nas quais o concreto ainda não desenvolvido pode ter se realizado sem ainda ter posto a conexão ou a relação mais multilateral que é mentalmente expressa nas categorias mais concretas, enquanto o concreto mais desenvolvido conserva essa mesma categoria como uma relação subordinada.«[1205] Este é, p. ex., o caso com o dinheiro: »Nesse caso, o andamento do pensamento abstrato que se eleva do mais simples ao combinado corresponderia ao processo histórico real«. Marx imediatamente indica sobre isso que em dadas formas muito não desenvolvidas de economia podem ocorrer »formas elevadas de economia, p. ex., cooperação, divisão do trabalho desenvolvida«, mesmo sem dinheiro, como por exemplo no

1205 {21} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.56. {Nota da tradução} Schneider (p.374) e Ballestero (p.165) inseriram uma quebra de parágrafo que não é encontrada no manuscrito (p.389), em Benseler, em Scarponi (p.355) e em Coutinho (p.116).

Peru.[1206] Wenn man nun eine so zentrale Kategorie wie die Arbeit betrachtet, ergibt sich: »Arbeit scheint eine ganz einfache Kategorie. Auch die Vorstellung dersel ben in dieser Allgemeinheit — als Arbeit überhaupt — ist uralt. Dennoch, ökonomisch in dieser Einfachheit gefaßt, ist »Arbeit(eine ebenso moderne Kategorie, wie die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen.«[1207] Die Beispiele ließen sich aus diesem inhaltsreichen Text leicht vermehren, wir führen aber hier nur die methodologische Schlußfolgerung an: »Die bürgerliche Gesellschaft ist die entwickeltste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion. Die Kategorien, die ihre Verhältnisse ausdrücken, das Verständnis ihrer Gliederung, gewähren daher zugleich Einsicht in die Gliederung und die Produktionsverhältnisse aller der untergegangnen Gesellschaftsformen, mit deren Trümmern und Elementen sie sich aufgebaut, von denen teils noch unüberwund- ne Reste sich in ihr fortschleppen, bloße Andeutungen sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt haben etc. In der Anatomie des Menchen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höhres in den unterge- ordnetren Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. Die bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc.«[1208] Wir finden also auch hier eine Bestätigung des früher Ausgeführten, nämlich der ontologischen Notwendigkeit der Haupttendenzen der Gesamtentwicklung, denen eine Erkenntnis post festum zugeordnet ist.

Daraus folgt zweierlei: Erstens, daß diese Notwendigkeit zwar rational zu begreifen ist, wenn auch nur post festum, womit jede rationalistische Überspannung ins rein logisch Notwendige strikt abgelehnt wird. Die Antike entsteht mit Seinsnotwendigkeit, wird ebenso seinsnotwendig vom Feudalismus abgelöst usw., man kann aber nicht sagen, daß aus der Sklavenwirtschaft die Leibeigenschaft logisch-rational »folgt«. Natürlich können aus solchen Post-festum-Analysen und -Feststellungen Folgerungen auch für analoge andere Entwicklungen gezogen werden, wie auch allgemeine Zukunftstendenzen aus den bisherigen allgemein erkannten gezogen werden können. Diese ontologische Notwendigkeit wird aber sogleich verfälscht, wenn man aus ihr eine logisch fundierte »Geschichtsphilosophie« machen will. Zweitens ist diese Seinsstruktur nur in konkreten bewegten Komplexen, die — relative — Totalitäten bilden, ontologisch möglich. »Elemente« (Einzelkategorien) haben außerhalb ihrer Ganzheiten, in denen sie real figurieren, für sich genommen keine eigene Geschichtlichkeit. Soweit sie

1206 {22} Ebd.
1207 {23} Ebd., S. 24.
1208 {24} Ebd., S. 25 f.

Peru.[1209] Ao se considerar agora uma categoria tão central como o trabalho, tem-se de: »O trabalho parece uma categoria muito simples. A representação (*Vorstellung*) do trabalho nessa universalidade - como trabalho em geral - também é muito antiga. Contudo, concebido economicamente nessa simplicidade, o ›trabalho‹ é uma categoria tão moderna quanto as relações que geram essa simples abstração«.[1210] Os exemplos, neste texto substancioso, deixam-se facilmente multiplicar, mencionaremos aqui, contudo, apenas a conclusão metodológica: »A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem o simultâneo discernimento da organização e das relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, que nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas, etc. Na anatomia do ser humano está uma chave para a anatomia do macaco. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida. Do mesmo modo, a economia burguesa fornece a chave da economia antiga, etc.«[1211] Encontramos aqui, portanto, também uma confirmação do antes assinalado, a saber, a necessidade ontológica das tendências principais do desenvolvimento como um todo, ao qual um conhecimento é atribuído *post festum*.

Disto seguem-se duas coisas: primeiro, que essa necessidade é certamente compreensível racionalmente, mesmo que apenas *post festum*, com o que é estritamente rejeitada toda hipostasia racionalista na necessidade puramente lógica. A Antiguidade emerge com necessidade ontológica, igualmente o feudalismo ocupa seu lugar por necessidade ontológica e assim por diante, mas não se pode dizer que da economia escravista »segue-se« racional-logicamente a servidão. Naturalmente, de tais análises-*post-festum* e constatações-*post-festum* podem ser extraídas consequências também para outros desenvolvimentos análogos, como também tendências futuras gerais podem ser extraídas do geral até então reconhecido. Contudo, essa necessidade ontológica torna-se imediatamente falsificada quando se quer fazer dela uma »filosofia da história« logicamente fundada. Segundo, esta estrutura apenas é possível em concretos complexos moventes que constituem as — relativas — totalidades. »Elementos« (categorias singulares), fora de suas totalidades (*Ganzheiten*), nas quais realmente figuram, tomados por si, não têm nenhuma historicidade própria. Tanto quanto

1209 {22} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.56.
1210 {23} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.57. {Nota da tradução} Schneider (p.374) inseriu aqui uma quebra de parágrafo inexistente no manuscrito (p.389), em Coutinho (p.116), em Benseler, em Ballestero (p.166) e em Scarponi (p.355).
1211 {24} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.58 [com modif.]. {Nota da tradução} Schneider (p.374) inseriu neste ponto uma quebra de parágrafo que não é encontrada no manuscrito (p.390), em Scarponi (p.356), em Ballestero (p.166), em Benseler e em Coutinho (p.117).

Teiltotalitäten, sich — relativ — selbständig eigengesetzlich bewegende Komplexe sind, ist der Ablaufprozeß ihres Seins ebenfalls historisch. So das Leben eines jeden Menschen, so die Existenz jener Gebilde, Komplexe etc., die innerhalb einer Gesellschaft als relativ selbständige Seinsformen entstehen, wie etwa die Entwicklung einer Klasse etc. Da aber die hier wirksame Selbstbewegung sich nur in Wechselwirkung mit jenem Komplex, zu dem er gehört, real abspielen kann, ist diese Selbständigkeit relativ und in verschiedenen strukturellen und historischen Fällen von höchst verschiedener Art. Mit der Dialektik dieser Lage werden wir uns bei Behandlung der ungleichmäßigen Entwicklung weiter beschäftigen. Hier muß dieser Hinweis genügen.

Es kommt jetzt nur noch darauf an, an einigen besonders prägnanten Fällen die Beziehung der allgemeinen Gesetzlichkeiten der Ökonomie zu dem Gesamtprozeß des gesellschaftlich-geschichtlichen Ablaufs darzulegen. Ein solcher prägnanter Fall ist das, was Marx als »Klassizität« einer Entwicklungsphase zu bezeichnen pflegt. Vielleicht am prägnantesten ist seine Bestimmung der Entwicklung des Kapitalismus in England als einer klassischen. Marx spricht dabei das Methodologische dieser Bestimmung deutlich aus. Er beruft sich auf die Physiker, die die Naturprozesse dort studieren, wo diese »in der prägnantesten Form und von störenden Einflüssen mindest getrübt« erscheinen; konsequenterweise wird dieser Gedanke zur Betonung der Wichtigkeit des Experiments ausgeweitet, das die Bedingungen, welche »den reinen Vorgang des Prozesses sichern«, zu verwirklichen verhilft; nun ist jedem klar, daß es zum Wesen des gesellschaftlichen Seins gehört, daß in ihm Experimente im Sinne der Naturwissenschaften ontologisch, infolge der spezifischen Vorherrschaft des Historischen als Grundlage und Bewegungsform dieses Seins selbst, prinzipiell unmöglich sind. Soll nun das möglichst reine Funktionieren allgemeiner ökonomischer Gesetze in der Wirklichkeit selbst untersucht werden, so gilt es, geschichtliche Entwicklungsetappen ausfindig zu machen, in denen eine besondere Gunst der Umstände Konfigurationen der gesellschaftlichen Komplexe und ihrer Beziehungen schafft, in denen diese allgemeinen Gesetze zu einer hochgradigen, von fremden Komponenten ungestörten Entfaltung gelangen können. Aus solchen Erwägungen sagt Marx über die kapitalistische Entwicklung: »Ihre klassische Stätte ist bis jetzt England.«[1212] Bei dieser Bestimmung ist die Einschränkung »bis jetzt« besonders hervorzuheben. Sie weist darauf hin, daß die Klassizität einer ökonomischen Entwicklungsphase eine rein historische Charakteristik ist: Die untereinander heterogenen Komponenten des gesellschaftlichen Aufbaus und seiner Entwick-

1212 {25} Kapital I/IV; MEW 23, S. 12.

forem totalidades parciais, complexos — relativamente — independentes, movidos por leis próprias, o processo de decurso de seu ser é, do mesmo modo, histórico. Assim, a vida de cada ser humano, assim a existência de cada formação, complexos, etc., que surgem no interior de uma sociedade como formas de ser relativamente independentes, como, por exemplo, o desenvolvimento de uma classe, etc. Contudo, já que o automovimento aqui operante apenas pode realmente ocorrer na interação com aquele complexo ao qual pertence, essa independência é relativa e em distintos casos estruturais e históricos de tipo muitíssimo distinto. Ocupar-nos-emos novamente com a dialética dessa situação no tratamento do desenvolvimento desigual. Aqui deve ser suficiente essa referência.

O que importa agora é explicar alguns casos particularmente incisivos da relação das legalidades gerais da economia com o processo como um todo do decurso histórico-social. Um desses casos incisivos é o que Marx costuma chamar de »classicidade« de uma fase de desenvolvimento. Talvez o caso mais incisivo seja a sua determinação do desenvolvimento do capitalismo na Inglaterra como um clássico. Marx enuncia com isso claramente o metodológico dessa determinação. Ele se refere aos físicos, que devem estudar os processos naturais, em que »eles aparecem mais nitidamente e menos turvados por influências perturbadoras«; de modo consistente esse pensamento é estendido à ênfase da realidade da experiência que a auxilia a realizar as condições nas quais »assegura-se a pura ocorrência do processo«; agora, para todos está claro que pertence à essência do ser social que, nele, experimentos no sentido das ciências da natureza são por princípio ontologicamente impossíveis, como consequência do domínio específico do histórico como base e forma de movimento desse ser enquanto tal. Então, deve ser investigado o funcionamento mais puro possível das leis econômicas gerais na própria realidade; é preciso localizar etapas do desenvolvimento histórico em uma circunstância particularmente favorável que cria configurações dos complexos sociais e suas relações em que essas leis gerais podem alcançar um intenso desdobramento não perturbado por componentes estranhos. De tais considerações, diz Marx sobre o desenvolvimento capitalista: »Até agora, sua localização clássica é a Inglaterra.«[1213]. Nessa determinação é para ser particularmente enfatizada a restrição »até agora«. Indica que a classicidade de uma fase do desenvolvimento econômico é uma característica puramente histórica: os componentes entre si heterogêneos da estrutura social e seu desenvol-

1213 {25} Marx: O Capital, Livro I, Tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.130.

lung bringen zufällig solche oder andere Umstände und Bedingungen hervor. Wenn wir hier den Ausdruck »zufällig« gebrauchen, so müssen wir wieder an den ontologischen, objektiven und streng kausal determinierten Charakter dieser Kategorie erinnern. Da ihre Wirksamkeit vor allem auf der heterogenen Beschaffenheit der Verhältnisse gesellschaftlicher Komplexe beruht, kann die Art ihres Geltendwerdens nur post festum als streng begründet, als notwendig und vernünftig begriffen werden. Und da in dieser Wechselbeziehung heterogener Komplexe, deren Gewicht, Stoßkraft, Proportionen etc. ununterbrochenen Veränderungen unterworfen sind, können die so entstehenden kausalen Wechselwirkungen unter bestimmten Umständen ebenso von der Klassizität wegführen, wie sie diese herbeigeführt haben. Der historische Charakter solcher Konstellationen kommt deshalb vor allem darin zum Ausdruck, daß die Klassizität keinen »ewigen« Typus repräsentiert, sondern die möglichst reine Erscheinungsweise einer bestimmten Formation, ja möglicherweise die einer ihrer bestimmten Phasen ist. Die Marxsche Bestimmung der englischen Entwicklung seiner Vergangenheit und Gegenwart als klassisch schließt also keineswegs aus, daß wir etwa heute die amerikanische Form als klassische anzuerkennen berechtigt sind.

Die Engelssche Analyse einer viel früheren und primitiveren Formation, der Entstehung und Entwicklung der antiken Polis, ist sehr geeignet, diese Lage noch konkreter zu beleuchten. Er betrachtet Athen als die klassische Verkörperung dieser Formation: »Athen bietet die reinste, klassischste Form: Hier entspringt der Staat direkt und vorherrschend aus den Klassengegensätzen, die sich innerhalb der Gentilgesellschaft selbst entwikkeln.« Und an einer anderen Stelle erörtert er diese Entwicklungsform so: »Die Entstehung des Staats bei den Athenern ist ein besonders typisches Muster der Staatsbildung überhaupt, weil sie einerseits ganz rein, ohne Einmischung äußerer oder innerer Vergewaltigung vor sich geht . . weil sie andrerseits einen Staat von sehr hoher Formentwicklung, die demokratische Republik, unmittelbar aus der Gentilgesellschaft hervorgehen läßt.«[1214] Dem Wesen dieser unentwickelteren Formation entsprechend, liegt der Akzent bei Engels darauf, daß der athenische Staat aus der Wechselwirkung innerer sozialer Kräfte entstanden ist, nicht, wie die meisten anderen dieser Zeit, infolge äußerer Eroberung und Unterwerfung. Damit ist gleich betont, daß auf dieser Stufe die rein gesellschaftliche Immanenz in der Auswirkung der bestimmenden ökonomisch-sozialen Kräfte noch durchaus zu den zufällig-glücklichen Einzelfällen gehörte. Vom Standpunkt der ökonomischen Struktur, der ökonomischen Entwicklungstendenzen und -möglichkeiten aus handelt es sich dabei um eine Frage,

1214 {26} Ursprung, S. 165 und S. 110; MEW 21, S. 164 und S. 116.

vimento produzem casualmente tais ou outras circunstâncias e condições. Quando aqui usamos o termo »casual«, devemos relembrar novamente o determinado caráter ontológico, objetivo e estritamente causal dessa categoria. Como sua operatividade se baseia antes de tudo na qualidade heterogênea das relações dos complexos sociais, o tipo de seu tornar-se válido torna-se compreendido apenas *post festum* como estritamente fundado, como necessário e racional. E já que, nessa inter-relação de complexos heterogêneos, seu peso, impacto, proporções, etc., são submetidos a ininterruptas mudanças, as interações causais que emergem podem, sob determinadas circunstâncias, afastar da, tal como conduziram a, classicidade. O caráter histórico de tais constelações, por isso, expressa-se em que, antes de tudo, a classicidade não representa nenhum tipo »eterno«, mas o modo fenomênico mais puro possível de uma formação determinada, o modo de possibilidade de uma sua fase determinada. Da determinação marxiana do desenvolvimento inglês, de seu passado e seu presente, como clássico não se conclui, portanto, de maneira alguma, que nós, digamos, hoje legitimamente reconheçamos como clássica a forma americana.

A análise engelsiana de uma formação muito anterior e mais primitiva, o surgimento e o desenvolvimento da pólis antiga, é muito adequada para iluminar essa situação ainda mais concretamente. Ele considera Atenas como a corporificação clássica dessa formação: »Atenas apresenta a forma que podemos considerar mais pura, mais clássica: ali, o Estado nasceu direta e fundamentalmente dos antagonismos de classe que se desenvolviam no seio mesmo da sociedade gentílica.«. Em outra passagem discute assim essa forma de desenvolvimento: »A formação do Estado entre os atenienses é um modelo notavelmente característico da formação do Estado em geral, pois, de um lado, realiza-se de um modo totalmente puro, sem intromissão de violências externas ou internas (...) , enquanto faz surgir diretamente da sociedade gentílica uma forma bastante aperfeiçoada de Estado, a república democrática.«[1215] Correspondendo à essência dessa formação não desenvolvida, o acento é colocado por Engels em que o Estado ateniense surgiu da interação de forças sociais internas e não, como na maioria de outros Estados dessa época, como consequência da conquista e dominação do exterior. Com isso é do mesmo modo realçado que, nesse estágio, a pura imanência social na repercussão das forças socioeconômicas determinadas ainda pertence perfeitamente aos casos singulares fortuitos-casuais. Do ponto de vista da estrutura econômica, das tendências e possibilidades de desenvolvimento, trata-se então de uma questão

1215 {26} Engels: A origem da família, da propriedade e do Estado. Expressão Popular, São Paulo, 2012, p.212, 151. {Nota da tradução} Ballestero (p.169) e Schneider (p.377) inseriram aqui uma quebra de parágrafo que não é encontrada no manuscrito (p.392), em Benseler, em Scarponi (p.358) e em Coutinho (p.120).

deren allgemeine Aspekte wir bereits behandelt haben, um nämlich das Verhältnis der Produktion zur Distribution in jenem weiten, allgemeinen Sinn, wie es von Marx beschrieben wurde. Die klassische Entwicklung beruht also darauf, ob die Produktivkräfte eines bestimmten Gebiets, auf einer bestimmten Stufe, die innere Macht besitzen, die Distributionsverhältnisse ihrem Sinne entsprechend ökonomisch zu ordnen, oder ob äußere, überwiegend außerökonomische Gewalt eingeschaltet werden mußte, um den ökonomisch notwendig gewordenen Zustand durchzusetzen. Es ist klar, daß im Falle des griechischen Stadtstaats, den Engels behandelt, die fremde Eroberung der häufigste Fall einer solchen nicht klassischen Entwicklung war. Natürlich schließt eine solche, rein innere Kräfte mobilisierende Entwicklung keineswegs jede Gewaltanwendung aus; spricht doch Engels selbst von der Bedeutung der Klassenkämpfe in der klassischen Entwicklung Athens. Es ist aber ein qualitativer Unterschied, ob die Gewalt ein Moment, Durchführungsorgan der von inneren ökonomischen Kräften dirigierten Entwicklung ist oder ob sie durch direkte Umschichtung der Distributions verhältnisse völlig neue Bedingungen für die Ökonomie schafft. Es ist bezeichnend, daß Marx im »Kapital«, wo er die kapitalistische Entwicklung in England als klassische schildert, nicht mit ihrer gewaltsamen Entstehung, mit der ursprünglichen Akkumulation, mit der gewaltsamen Umschichtung der Distributionsverhältnisse, mit der Hervorbringung des für den Kapitalismus unentbehrlichen »freien« Arbeiters beginnt, sondern erst nachdem er die sich klassisch äußernden ökonomischen Gesetzlichkeiten umfassend dargelegt hat, auf diese reale Genesis zu sprechen kommt und dabei nicht vergißt, zu bemerken: »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. Anders während der historischen Genesis der kapitalistischen Produktion.«[1216] England als klassisches Land des Kapitalismus wird dazu nur nach und infolge der ursprünglichen Akkumulation.

Wollen wir diesen Begriff der klassischen Entwicklung bei Marx richtig begreifen, so muß auch hier seine völlig wertfreie Objektivität festgehalten werden. Klassisch nennt Marx einfach eine Entwicklung, in der die sie letzthin bestimmenden ökonomischen Kräfte klarer, übersichtlicher, ungestörter, unabgelenkter etc. als anderswo zum Ausdruck kommen. Bloß aus der Klassizität der Entwicklung Athens in diesem Sinne ließe sich niemals eine Überlegenheit den anderen Polisgebilden gegenüber direkt »ableiten«, um so weniger, als eine solche faktisch

1216 {27} Kapital I, S. 703; MEW 23, S. 765.

de cujo aspecto geral já tratamos, a saber, a relação da produção para com a distribuição naquele sentido amplo, geral, tal como descrito por Marx. O desenvolvimento clássico, portanto, baseia-se em que, se as forças produtivas de uma esfera determinada, de um estágio determinado, possuem as forças internas para ordenar as relações de distribuição em um sentido economicamente correspondente, ou se a violência externa, extraeconômica, teve de vir a intervir para impor a situação tornada economicamente necessária. É claro, no caso da cidade-estado grega de que Engels trata, a conquista estrangeira foi o caso mais frequente de um tal desenvolvimento não clássico. Naturalmente um tal desenvolvimento mobilizador puramente de forças internas, de maneira alguma exclui todo uso da força; Engels mesmo fala do significado das lutas de classe no desenvolvimento clássico de Atenas. Há, contudo, uma diferença qualitativa se a violência é um momento, um órgão de implementação do desenvolvimento dirigido por forças econômicas internas, ou se cria, pelo direto rearranjo das relações de distribuição, condições inteiramente novas para a economia. É indicativo que Marx, em »O Capital«, onde ele descreve o desenvolvimento capitalista na Inglaterra como clássico, não inicie por seu violento nascimento, com a acumulação primitiva, com o violento rearranjo das relações de distribuição, com a produção dos trabalhadores »livres« indispensáveis para o capitalismo, mas apenas após ter extensivamente apresentado as legalidades econômicas classicamente manifestadas, chegue a falar dessa gênese real e, com isso, não se esqueça de comentar: »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. Outro era o caso durante a gênese histórica da produção capitalista.«[1217] A Inglaterra, enquanto país clássico do capitalismo, torna-o apenas após e como consequência da acumulação primitiva.

Se queremos entender corretamente esse conceito do desenvolvimento clássico em Marx, devemos ter presente, também aqui, sua objetividade completamente livre de valor. Por clássico, nomeia Marx simplesmente um desenvolvimento no qual as forças econômicas nele por último determinantes expressam-se mais claramente, mais perspícuo, mais imperturbadas, mais independentes, etc., que em outros lugares. Meramente da classicidade do desenvolvimento de Atenas, nesse sentido, não »deriva« diretamente jamais uma superioridade ante as outras formações da pólis, ainda menos porque uma tal superioridade existiu, de fato,

1217 {27} Marx: O Capital, Livro I, Tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.357. {Nota da tradução} Schneider (p.378) inseriu aqui uma quebra de parágrafo que não existe no manuscrito (p.394), em Scarponi (p.359), em Benseler e em Coutinho (p.121). Ballestero (p.170) inseriu aqui uma quebra de parágrafo e unificou o parágrafo criado ao próximo.

nur in bestimmten Zeiten, auf bestimmten Gebieten vorhanden war. Nicht klassisch entstandene gesellschaftliche Gebilde können ebenso lebensfähig etc. sein wie klassisch entstandene, ja sie können diese in mancher Hinsicht sogar übertreffen. Als derartiger Wertmaßstab taugt also der Gegensatz des Klassischen und Nichtklassischen nicht allzu viel. Um so größer ist aber sein Erkenntniswert als in der Wirklichkeit selbst gegebenes »Modell« der sich relativ rein auswirken den ökonomischen Gesetzlichkeit. Marx sagt über Wesen und Grenzen solcher Erkenntnisse: »Eine Nation soll und kann von der andern lernen. Auch wenn eine Gesellschaft dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist — und es ist der letzte Endzweck dieses Werks, das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen —, kann sie naturgemäße Entwicklungspha sen weder überspringen noch wegdekretieren. Aber sie kann die Geburtswehen abkürzen und mildern.«[1218] Dieser Wink von Marx, der freilich äußerst selten verwertet wurde, hat große praktische Bedeutung, und wo er richtig verfolgt wird, spielt gerade die Eigenart des Klassischen eine wichtige Rolle. Man nehme eine so heftig umstrittene Frage wie die Entwicklung des Sozialismus in der Sowjetunion. Es ist heute zweifelsfrei, daß er seine Lebensfähigkeit wiederholt auf den verschiedensten Gebieten bezeugt hat. Es ist aber ebenso sicher, daß er kein Produkt einer klassischen Entwicklung war. Wenn Marx seinerzeit davon ausging, daß die sozialistische Revolution in den entwickelten kapitalistischen Ländern zuerst siegen werde, so dachte er wiederum an die hier angedeutete Beziehung der Produktion zur Distribution. Zweifellos kann der Übergang zum Sozialismus wichtige Umschichtungen auch in dieser Hinsicht mit sich führen; in den kapitalistisch hochentwickelten Ländern entspricht jedoch bereits die Distribution der Bevölkerung den Anforderungen einer ausgebildeten gesellschaftlichen Produktion, während zurückgebliebene Länder erst am Anfang oder in der Mitte dieses Prozesses stehen können. Lenin war sich, solchen Erkenntnissen entsprechend, völlig im klaren darüber, daß die sozialistische Revolution in Rußland in diesem Marxschen Sinne ökonomisch keinen klassischen Charakter haben konnte. Wenn er z. B. in seinem Buch »»Radikalismus«, die Kinderkrank heit des Kommunismus« über die internationale Bedeutung der russischen Revolution spricht, hebt er neben der Betonung der internationalen Wichtigkeit des Faktums selbst und vieler seiner Momente diese nicht klassische Wesensart der Revolution unmißverständlich hervor: »Natürlich wäre es ein sehr schwerer Fehler, diese Wahrheit zu übertreiben und sie auf mehr als einige Grundzüge unserer Revolution auszudehnen. Ebenso wäre es ein Fehler, außer acht zu lassen,

1218 {28} Ebd., VIII; ebd., S. 15 f.

apenas em determinadas épocas, em determinadas esferas. Formas sociais surgidas não classicamente podem ser tão capazes de sobreviver quando as surgidas classicamente; podem mesmo ultrapassá-las em muitos aspectos. De tal modo, enquanto medida de valor, portanto, a oposição de clássico e não-clássico não serve muito. Contudo, muito maior é seu valor para o conhecimento quando na própria realidade é dado um »modelo« dos efeitos relativamente puros da legalidade econômica. Marx, sobre a essência e limites de tal conhecimento, diz: »Uma nação deve e pode aprender das outras. Mesmo quando uma sociedade descobriu a pista da lei natural de seu movimento — e a finalidade última desta obra é descobrir a lei econômica do movimento da sociedade moderna —, ela não pode saltar nem suprimir por decreto as suas fases naturais de desenvolvimento. Mas pode abreviar e minorar as dores do parto.«[1219] Essa indicação de Marx que, contudo, seria muitíssimo raramente empregada, tem grande significado prático e, quando observada corretamente, justamente a especificidade do clássico joga um importante papel. Tome-se uma questão tão intensamente disputada como o desenvolvimento do socialismo na União Soviética. É hoje indubitável que sua viabilidade foi evidenciada em diferentes esferas. É do mesmo modo seguro que não seja produto de um desenvolvimento clássico. Se Marx, na sua época, partiu de que a revolução socialista deve primeiro ser vitoriosa nos países capitalistas desenvolvidos, pensava ele novamente na relação aqui indicada da produção com a distribuição. Indubitavelmente a transição ao socialismo pode conduzir consigo importantes rearranjos também nesse aspecto; nos países capitalistas mais desenvolvidos, contudo, já surge a distribuição da população pelas demandas de uma produção social desenvolvida, enquanto nos países atrasados este processo pode estar em seu início ou em seu meio. Lenin estava completamente esclarecido de que, de acordo com tais conhecimentos, a revolução socialista na Rússia não poderia ter, nesse sentido marxiano, economicamente nenhum caráter clássico. Quando ele, p. ex., em seu livro »›Esquerdismo‹, doença infantil do comunismo«, fala sobre o significado internacional da Revolução Russa, ele enfatiza, sem lugar a dúvidas, lado a lado, o significado da importância internacional do fato enquanto tal e muitos de seus momentos desse tipo de essência não-clássico da revolução: »Naturalmente, seria um gravíssimo erro querer exagerar essa verdade, estendê-la a mais do que a alguns traços fundamentais de nossa revolução. E seria igualmente errado negligenciar o fato de que,

1219 {28} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.131. {Nota da tradução} Schneider (p.379) e Ballestero (p.171) inseriram neste ponto do texto uma quebra de parágrafo que não é encontrável no manuscrito (p.394), em Benseler, em Coutinho (p.121) e em Scarponi (p.360).

daß nach dem Siege der proletarischen Revolution, sei es auch nur in einem *einzigen* fortgeschrittenen Land, aller Wahrscheinlichkeit nach ein jäher Umschwung eintreten und Rußland bald danach nicht mehr ein vorbildliches, sondern wieder ein rückständiges Land (im Sinne des Sozialismus und des Sowjetsystems) sein wird.« An einer anderen Stelle kommt er auf dasselbe Problem zurück und sagt: ». . . daß es in Rußland in der konkreten, historisch außerordentlich eigenartigen Situation von 1917 leicht war, die sozialistische Revolution zu beginnen, während es ihm schwerer als den europäischen Ländern sein wird, sie *fortzusetzen* und zu Ende zu führen.«[1220] Es kann nicht die Aufgabe wie Absicht dieser Betrachtungen sein, eine auch nur andeutend-skizzenhafte Darstellung oder gar Kritik einzelner Handlungen der Sowjetregierung zu geben. Doch soll darauf hingewiesen werden, daß Lenin im Kriegskommunismus eine von den Umständen erzwungene Notmaßnahme sah, daß er die NEP als eine durch die besondere Lage herbeigeführte Übergangsform betrachtete, während Stalin allen seinen Versuchen, die Distribution der Bevölkerung in einem kapitalistisch zurückgebliebenen Land gewaltsam umzuschichten, eine allgemeine Vorbildlichkeit für jede sozialistische Entwicklung zuschrieb. Er deklarierte damit — im Gegensatz zu Lenin — die Entwicklung in der Sowjetunion zu einer klassischen. Damit wurde, solange diese Auffassung herrschte, unmöglich, die wichtigen Erfahrungen der Sowjetentwicklung theoretisch richtig und darum fruchtbar auszuwerten; denn die Richtigkeit oder Falschheit eines jeden Schrittes kann nur im Rahmen einer nicht klassischen Entwicklung angemessen beurteilt werden. Die Deklaration der »Klassizität« hat eine Untersuchung dieses international so bedeutsamen Weges zum Sozialismus verhindert und alle Diskussionen über innere Reformen etc. auf falsche Geleise geschoben.

Vielleich noch wichtiger für die Geschichtslehre des Marxismus ist die bereits erwähnte ungleichmäßige Entwicklung. In seinen fragmentarischen Bemerkungen am Schluß der Einleitung zum »Rohentwurf« behandelt Marx vor allem »das unegale Verhältnis« in der Beziehung der ökonomischen Entwicklung zu so wichtigen gesellschaftlichen Objektivationen wie Recht oder vor allem Kunst. Er betont dabei sogleich ein entscheidendes ontologisch-methodologisches Moment, das im Mittelpunkt der Behandlung solcher Probleme stehen muß: den Begriff des Fortschritts; er hat vor: »Überhaupt der Begriff des Fortschritts nicht in der gewöhnlichen Abstraktion zu fassen«.[1221] Es handelt sich dabei in erster Linie darum, mit der Abstraktion eines allzu allgemeinen Fortschrittbegriffs zu bre-

1220 {29} Lenin: Sämtliche Werke, XXV., S. 203; und S. 250.
1221 {30} Grundrisse, S. 29.

após a vitória da revolução proletária, ainda que em um *único* dos países desenvolvidos, ocorrerá muito provavelmente uma reviravolta brusca e logo em seguida a Rússia deixará de ser um país-modelo e voltará a ser novamente um país atrasado (no sentido do socialismo e do sistema soviético).«[1222] Em uma outra passagem retorna ele ao mesmo problema e diz: »... na Rússia, na situação concreta e originalíssima de 1917, foi fácil iniciar a revolução socialista; todavia, será para a Rússia *mais difícil* do que para os países europeus continuá-la e levá-la a cabo.«[1223] Não pode ser tarefa ou intenção dessas considerações oferecer uma exposição, mesmo que apenas esquemático-indicativa ou sequer crítica, de atos singulares do regime soviético. Deve ser apontado, contudo, que Lenin viu no comunismo de guerra medidas de emergência forçadas pelas circunstâncias, que ele considerava a NEP como uma forma transitória forçada pela situação particular, enquanto Stalin atribuía a todas as suas tentativas de violentamente rearrumar a distribuição da população em um país capitalisticamente atrasado uma exemplaridade geral para todo desenvolvimento socialista. Ele declara, com isso, — em oposição a Lenin — ser o desenvolvimento na União Soviética um clássico. Com isso, enquanto domina essa visão, torna-se impossível avaliar corretamente teoricamente e, com isso, fecundamente, as importantes experiências do desenvolvimento soviético; pois a correção ou a falsidade de cada passo apenas na moldura de um desenvolvimento não clássico podem ser adequadamente avaliadas. A declaração da »classicidade« impediu uma investigação desta via tão significativa internacionalmente ao socialismo, e toda discussão sobre sua reforma interior etc., foi empurrada para falsas trilhas.

Talvez ainda mais importante para a teoria marxista da história é o desenvolvimento desigual, já mencionado. Em seus comentários fragmentários em que conclui a introdução ao »Rohentwurf«, trata Marx sobretudo da »relação desigual« na relação do desenvolvimento econômico com objetivações sociais tão importantes quanto o Direito ou, sobretudo, a arte. Ele enfatiza imediatamente um momento metodológico-ontológico decisivo, que deve estar no centro do tratamento de tais problemas: o conceito de progresso; ele planeja: »não apreender de modo algum o conceito de progresso na abstração habitual.«[1224] Trata-se com isso, principalmente, de romper com a abstração de um conceito de progresso demasiado gené-

1222 {Nota da tradução} Schneider (p.379) inseriu aqui uma quebra de parágrafo que não pode ser localizada no manuscrito (p.395), em Coutinho (p.122), em Ballestero (p.172) e em Scarponi (p.361).
1223 {29 Lenin: Sämtliche Werke, vol. XXV. Verlag für Literatur und Politik , Viena-Berlin, 1927, p.203 e 250. {Nota da tradução} Schneider (p.380) e Ballestero (p.172) inseriram aqui uma quebra de parágrafo que não pode ser localizada no manuscrito (p.396), em Scarponi (p.361) e em Coutinho (p.122). Nesta passagem, Ballestero juntou em uma só as duas citações de Lenin e fez desaparecer »Em uma outra passagem retorna ele ao mesmo problema e diz:«
1224 {30} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p. 62.

chen; letzten Endes ist dieser Begriff eine Anwendung der logisch-erkenntnis theoretisch extrapolierenden Setzung einer absolut verallgemeinerten Ratio auf den historischen Ablauf. Wir haben bereits bei Behandlung von Wesen und Erscheinung beobachten können, wie sich nach Marx› Auffassung der objektiv ökonomische Fortschritt in der generellen Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten mit konkreter Notwendigkeit als ihre — freilich temporäre — Herabsetzung, Entstellung etc. auswirken kann. Auch hier haben wir es mit einem wichtigen — von Marx nur methodologisch implizite, nicht ausdrücklich als hierher gehörig behandelten — Fall der ungleichmäßigen Entwicklung zu tun. Es handelt sich um die Ungleichmäßigkeit in der Entwicklung menschlicher Fähigkeiten infolge des ökonomisch bedingten Immer-gesellschaftlicher-Werdens der Kategorien des gesellschaftlichen Seins. Unmittelbar ist dabei stets von qualitativen Wandlungen die Rede: Die Beobachtungsgabe eines urzeitlichen Jägers läßt sich mit der eines heutigen experimentierenden Naturforschers unmittelbar überhaupt nicht vergleichen. Bei Betrachtung abstraktiv isolierter Einzelgebiete wird man zu einer komplizierten Gegenüberstellung von Zunahmen und Abnahmen in der Beobachtungsfähigkeit kommen, so daß ganz gewiß jeder einzelne Fortschritt in gewisser Hinsicht mit Rückschritten in anderer Hinsicht simultan entstehen muß. Die von der philosophischen Romantik ausgehende Kulturkritik pflegt zumeist von diesen — unzweifelhaft vorhandenen — Rückschritten auszugehen und mit von hier gewonnenen Maßstäben das Vorhandensein des Fortschritts überhaupt zu bestreiten. Andererseits entsteht immer mehr eine vulgarisiert-vereinfachende Fortschrittskonzeption, die sich rein auf irgendein bereits quantifiziertes Endergebnis der Entwicklung stützt (Wachsen der Produktivkräfte, quantitative Ausbreitung der Kenntnisse etc.) und auf dieser Grundlage einen generellen Fortschritt dekretiert. In beiden Fällen werden — oft allerdings wichtige — Momente, aber bloß einzelne Momente des Gesamtprozesses zu alleinigen Kriterien ausgeweitet; schon darum müssen sie den Kern der Frage verfehlen, ja die nicht unberechtigte Kritik je einer Methode kann sogar den Schein plausibel erscheinen lassen, als sei diese Frage prinzipiell nicht zu beantworten.

Man könnte vielleicht entgegnen, es handle sich hier bloß um eine Widersprüchlichkeit im Verhältnis von Erscheinung und Wesen, die auf das objektiv notwendige Fortschreiten des Wesens keinen entscheidenden Einfluß ausüben könne. Das wäre jedoch oberflächlich, obwohl richtig ist, daß — letzten Endes — die ontologische Entwicklungslinie des gesellschaftlichen Seins sich durch alle diese Widersprüche hindurch doch durchsetzt. Da aber dieser Fortschritt in untrennbarer Weise mit dem der menschlichen Fähigkeiten verknüpft ist, kann es auch vom Standpunkt des rein objektiven, kategoriellen Fortschritts nicht gleichgültig sein,

rico; por último, esse conceito é uma aplicação da posição gnosiológico-lógica extrapolada em uma *ratio* absolutamente generalizada do decurso histórico. No tratamento de essência e fenômeno já pudemos observar como, após a visão de Marx, o progresso econômico objetivo no desdobramento geral das capacidades humanas pode ter o efeito, com necessidade concreta, de sua — ainda que temporária — redução, distorção, etc. Também aqui temos um importante caso — implícito em Marx apenas metodologicamente, aqui não propriamente tratado expressamente — que tem a ver com o desenvolvimento desigual. Trata-se da desigualdade no desenvolvimento das faculdades humanas como consequência do sempre-tornar-se-social economicamente determinado das categorias do ser social. Imediatamente, fala-se com isso já de mudanças qualitativas: o poder de observação de um caçador primitivo não se compara, imediatamente em geral, com o de um pesquisador experimental da natureza de hoje. Pela consideração abstrativamente isolada de esferas singulares, chega-se a uma complicada confrontação de aumento e declínio na capacidade de observação, portanto que todo progresso positivo singular em um tal sentido deve ocorrer com um retrocesso simultâneo em outro sentido. A *Kulturkritik*, originada do romantismo filosófico, costuma, no mais das vezes, partir desses retrocessos — inquestionavelmente existentes — e com estes critérios daqui obtidos, contestar sobretudo a existência do progresso. Por outro lado, cada vez mais emerge uma concepção de progresso simplificada-vulgarizada, que se apoia puramente em algum resultado final já quantificado do desenvolvimento (crescimento das forças produtivas, expansão quantitativa do conhecimento, etc.) e, dessa base, decreta um progresso geral. Em ambos os casos, momentos — com frequência de fato importantes —, contudo meros momentos singulares do processo como um todo, são expandidos a critérios exclusivos; já por isso, devem eles perder o âmago da questão, inclusive a crítica não justificada de cada método pode mesmo deixar aparecer a aparência plausível de ser essa questão por princípio irrespondível.

Talvez se possa replicar que aqui se trata apenas de uma contraditoriedade na relação entre fenômeno e essência, que não exerce nenhuma influência decisiva no progredir objetivamente necessário da essência. Mas isto seria apenas superficial, embora seja correto que — por último — a linha de desenvolvimento ontológico do ser social se impõe através de todas essas contradições. Contudo, a esse progresso que está enlaçado, de modo inseparável, com o das capacidades humanas, não pode ser indiferente, também do ponto de vista do progresso categorial puramente objetivo, se se

ob er eine angemessene oder verzerrte Erscheinungswelt hervorbringt. Aber auch damit ist die Frage noch längst nicht erledigt. Wir wissen: Die objektiv ontologische Bewegung zur möglichst entfalteten Gesellschaftlichkeit dieses Seins setzt sich aus menschlichen Aktionen zusammen, und wenn die einzelnen Alternativ entscheidungen der Menschen im Verlaufe der Ganzheit auch nicht die individuell beabsichtigten Ergebnisse zeitigen, so kann das Endergebnis dieses Zusammens doch nicht völlig unabhängig von solchen Einzelakten sein. Dieses Verhältnis muß in seiner Allgemeinheit sehr vorsichtig formuliert werden, denn die eben erwähnte dynamische Beziehung zwischen den alternativ begründeten Einzelakten und der Gesamtbewegung zeigt in der Geschichte eine große Vielfältigkeit; sie ist verschieden in den verschiedenen Formationen und insbesondere in ihren verschiedenen Entwicklungs- und Übergangsetappen. Es ist hier selbstredend unmöglich, auch nur den Versuch zu machen, die unzähligen Variationen in diesem Verhältnis bloß anzudeuten. Es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß einerseits in revolutionären Übergangssituationen die Bedeutung der Stellungnahmen von Menschengruppen (die natürlich Synthesen von Einzelentscheidungen sind) objektiv viel gewichtiger ist als zur Zeit der ruhig-konsolidierten Entwicklung einer Formation. Und daraus folgt naturgemäß, daß das soziale Gewicht auch der Einzelentscheidungen zunimmt. Lenin hat das gesellschaftliche Wesen solcher Drehpunkte der Geschichte richtig beschrieben: »Nur wenn die »*unteren Schichten*, die alte Ordnung nicht mehr *wollen* und die »*Oberschichten*« in der alten Weise nicht mehr leben *können* — nur dann kann die Revolution siegen.«[1225] Andererseits muß gerade vom Standpunkt der ungleichmäßigen Entwicklung aus hinzugefügt werden, daß in jeder revolutionären Umwandlung ihre objektiven und subjektiven Faktoren nicht nur genau unterscheidbar sind, sondern auch — dies ist die objektive Grundlage der Unterscheidbarkeit — keineswegs notwendig parallel laufen, vielmehr, ihren komplizierten gesellschaftlichen Bestimmungen entsprechend, verschiedene Richtungen, Tempi, Intensitäten, Bewußtheitsstufen etc. haben können. Es ist also eine ontologisch wohlbegründete Tatsache, daß es objektiv revolutionäre Situationen geben kann, die ungelöst bleiben, weil der subjektive Faktor nicht entsprechend herangereift ist, wie auch Volksexplosionen möglich sind, denen keine hinreichenden objektiven Krisenmomente entsprechen. Es bedarf keiner ausführlichen Erläuterung, daß diese Sachlage ein wichtiges Moment der Ungleichmäßigkeit in der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung bildet. Man denke bloß an das zweimalige Versagen des subjektiven Faktors im modernen Deutschland (1914 und 1918).

1225 {31} W. I. Lenin: Der Zusammenbruch der 11. Internationale (Juni 1915) in: Werke Bd. 21, Berlin 196o, S. 206.

produz um mundo fenomênico adequado ou distorcido. Mas mesmo com isso a questão está ainda longe de ser resolvida. Sabemos: o movimento ontológico objetivo para socialidades as mais desenvolvidas possíveis desse ser compõe-se de ações humanas e, mesmo se as decisões alternativas singulares dos seres humanos não produzem, no curso da totalidade (*Ganzheit*), os resultados individuais intencionados, os resultados finais desse sumariar não podem ser completamente independentes de tais atos singulares. Essa relação deve ser formulada, em sua generalidade, muito cautelosamente, pois a relação dinâmica há pouco indicada entre os atos singulares alternativamente fundados e o movimento como um todo mostra na história uma grande variedade; ela é diferente nas diferentes formações e, particularmente, nas diferentes etapas de desenvolvimento e de transição. É, evidentemente, impossível aqui fazer mesmo apenas a tentativa de meramente indicar as inúmeras variações nessa relação. Basta sobre isso indicar que, por um lado, nas situações de transição revolucionárias, o significado das tomadas de posição de grupos humanos (que, naturalmente, são síntese de decisões singulares) é objetivamente mais importante que no período do desenvolvimento consolidado-tranquilo de uma formação. E disto se segue, naturalmente, que também aumenta o peso social das decisões singulares. Lenin descreveu corretamente a essência social de tais pontos pivotais da história: »Só quando os ›*estratos inferiores*‹ não *quiserem* mais o passado e os ›*estratos superiores*‹ não *puderem* mais viver como no passado é que a revolução pode vencer.«[1226] Por outro lado, precisamente desse ponto de vista do desenvolvimento desigual, tem de ser acrescentado que em toda transformação revolucionária seus fatores objetivos e subjetivos não são precisamente distinguíveis, ainda que — isto é a base objetiva para sua distinguibilidade — não correm, de maneira alguma, paralelamente, ao contrário, correspondendo a suas complexas determinações sociais, podem ter diferentes direções, ritmos, intensidades, patamares de conscienciosidade, etc. É, portanto, um fato ontologicamente bem fundado que se podem dar situações objetivamente revolucionárias que permanecem insolúveis porque o fator subjetivo correspondente não está maduro, tal como explosões populares são possíveis sem quaisquer correspondentes momentos objetivos de crise suficientes. Não é preciso nenhuma explicação detalhada de que essa situação constitui um importante momento da desigualdade no desenvolvimento histórico-social. Pense-se, simplesmente, no duplo fracasso do momento subjetivo na Alemanha moderna (1914 e 1918).

1226 {31} Lenin: »Der Zusammenbruch der II. Internationale (Juni 1915)« in Werke, vol. 21, Dietz Verlag, Berlim, 1960, p.206.

Daß in den methodologischen Bemerkungen von Marx in seiner »Einleitung« das eben angedeutete Problem nicht erwähnt wird, beweist nicht, daß es nach seiner Methode nicht zum Fragenkomplex der ungleichmäßigen Entwicklung gehört. Er hat dort spezielle, sonst nie behandelte, für die undialektische Einstellung paradox scheinende Konstellationen in den Mittelpunkt gestellt und das für ihn selbstverständlich Scheinende unerwähnt gelassen.[1227] Ebenso steht es mit dem kurzen Hinweis, den wir jetzt in bezug auf die Ungleichmäßigkeit in der allgemeinen ökonomischen Entwicklung zu machen im Begriff sind. Daß ihre Bedingungen in den verschiedenen Ländern verschiedene sind, ist eine platte Selbstverständlichkeit. Die Ungleichmäßigkeit spielt aber in der Wirklichkeit eine oft überraschende, ja überwältigend umwälzende Rolle. Man denke bloß, um ein nur allzu bekanntes Beispiel anzuführen, an die revolutionäre Umschichtung des ganzen ökonomischen Gleichgewichts in Europa durch die Entdeckung Amerikas und durch die so entstandene Umstellung aller Handelswege. Ausschlaggebend ist hier, daß die Entwicklung der Ökonomie immer wieder, man könnte sagen fortlaufend, neue Situationen schafft, in denen die daran beteiligten Menschen gruppen (von den Stämmen bis zu den Nationen) objektiv wie subjektiv eine sehr unterschiedliche Eignung zu ihrer Verwirklichung, Bearbeitung, Förderung etc. besitzen. Dadurch muß das relative, sehr oft äußerst prekäre Gleichgewicht zwischen ihnen immer wieder umgestoßen werden; der Aufstieg des einen, der Niedergang des anderen gibt der Gesamtentwicklung oft ein vollkommen verändertes Aussehen.[1228]

Diese elementaren Tatsachen des Wirtschaftslebens, unter denen Bedingungen von der geographischen Lage[1229] bis zur inneren Distribution der Bevölkerung figurieren, deren Beweglichkeit oder Erstarren etc. den verschiedenen Momenten

1227 {32} Das von uns soeben Behandelte taucht in seinen Jugendschriften mit besonderem Bezug auf Deutschland wiederholt auf, z. B. MEGA t1, 1, S. 616; MEW I, S. 386.

1228 {33} Daß alle diese Faktoren der Ungleichmäßigkeit erst post festum als rational begriffen werden können, versteht sich von selbst, hebt aber die Ungleichmäßigkeit keineswegs auf. Japans, im Vergleich zu anderen zurückgebliebenen Ländern, überraschend rasche Rezeption des Kapitalismus erklärt sich nachträglich unschwer aus seiner feudalen Struktur, im Gegensatz zu den asiatischen Produktions verhältnissen etwa in China und Indien. Für die Erkenntnis war aber dieser Fall nötig, um die besondere Gunst der sich auflösenden Feudalgesellschaft für den Übergang zum Kapitalismus in seiner ökonomischen Rationalität zu begreifen.

1229 {34} Geographische Lage ist, selbstredend, auch Naturbasis, wird aber im Laufe der geschichtlichen Entwicklung letzten Endes zu einer vorwiegend gesellschaftlichen Bestimmung. Ob etwa das Meer zwei Länder trennt oder verbindet, ist wesentlich von der Entwicklungshöhe der Produktivkräfte bedingt. Je höher diese sind, desto mehr weicht auch hier die Naturschranke zurück.

Que, nos comentários metodológicos de Marx em sua »Introdução«, não seja mencionado o problema há pouco indicado, não prova que não pertença, segundo seu método, ao complexo de problemas do desenvolvimento desigual. Lá, ele colocou no centro das constelações, de outro modo jamais tratadas, que parecem paradoxais para a atitude não dialética, deixando sem mencionar o para ele obviamente aparente.[1230] O mesmo para com a breve indicação, que agora estamos para fazer, acerca do conceito da desigualdade no desenvolvimento econômico geral. Que as condições em diferentes países são diferentes, é uma banal obviedade. Todavia, a desigualdade joga na realidade um papel com frequência surpreendente, mesmo grandiosamente subvertedor. Pense-se, apenas, para citar tão somente um exemplo muitíssimo conhecido, no rearranjo revolucionário de todo o equilíbrio econômico na Europa pela descoberta da América, e através da correspondente realocação de todas as rotas comerciais. Decisivo é, aqui, que o desenvolvimento da economia cria repetidamente, pode-se dizer continuamente, novas situações, nas quais os grupos humanos envolvidos (da tribo às nações) possuem, tanto objetiva quando subjetivamente, uma aptidão muito diferente para sua realização, elaboração, promoção, etc. Através disso, o relativo, com muita frequência extremamente precário, equilíbrio entre eles tem de ser repetidamente revogado; a ascensão de um, o declínio de outro, confere ao desenvolvimento como um todo com frequência uma aparência totalmente transformada.[1231]

Esses fatos elementares da vida econômica, sob o qual figuram desde condições da posição geográfica[1232] até a distribuição interna da população, cuja mobilidade ou rigidez, etc., podem conferir significado decisivo aos diferentes momentos

1230 {32} O por nós há pouco tratado emerge em seus escritos de juventude com particular referência à Alemanha, p. ex., Marx: Crítica à filosofia do direito de Hegel. Boitempo, São Paulo, 2005, p.152-3.

1231 {33} Que todos esses fatores de desigualdade podem ser entendidos como racionais apenas post festum é compreensível por si próprio, mas não supera a desigualdade. A surpreendentemente rápida recepção do capitalismo pelo Japão, em comparação com outros países atrasados, pode ser esclarecida posteriormente, sem grandes dificuldades, por sua estrutura feudal, em contraste com as relações asiáticas de produção, por exemplo, na China e na Índia. Para o conhecimento, contudo, esse caso foi necessário para se compreender na sua racionalidade econômica, a particular situação favorável da sociedade feudal em dissolução para a transição ao capitalismo.

1232 {34} Posição geográfica é, claro, também base natural, contudo, torna-se, no curso do desenvolvimento social, por último, uma determinação prevalentemente social. Se algo como o mar separa ou enlaça dois países é essencialmente condicionado pela altura do desenvolvimento das forças produtivas. Quanto mais estas são elevadas, mais amplamente também aqui recua a barreira natural.

einer gegebenen Lage ausschlaggebende Bedeutung verleihen können, sind schon seit der Entstehung der Gesellschaftlichkeit, der ökonomischen Produktion seinshaft da. Weil sie jedoch dem Wesen nach dem gesellschaftlichen Sein zugehören, verwirklichen sie ihre Aktualität erst parallel zum Zurückweichen der Naturschranke, mit dem Immer-reiner-gesellschaftlich-Werden der gesellschaftlichen Struktur und ihrer bewegenden Kräfte. Diese Tendenz steigert sich mit der real ökonomischen Verflochtenheit der Wirtschaftsgebiete. Rom und China haben ganz verschiedene ökonomische Entwicklungen, da sie aber aufeinander so gut wie keinen wirklichen Einfluß ausübten, kann man diese Verschiedenheit doch kaum der ungleichmäßigen Entwicklung zuordnen, höchstens könnte man — hegelianisierend — sagen, daß die ungleichmäßige Entwicklung damals schon an sich vorhanden war, ohne ihr eigentliches Fürsichsein realisiert zu haben. So ist die erste wirklich gesellschaftliche Produktion, die kapitalistische, auch das erste geeignete Terrain für die echte Entfaltung der ungleichmäßigen Entwicklung. Schon darum, weil die wirtschaftliche Verknüpftheit aus immer größeren und ökonomisch vielfältiger strukturierten Territorien ein System der immer reicheren und verflochteneren ökonomischen Beziehungen schafft, innerhalb deren Bereich lokale Verschiedenheiten — im positiven wie im negativen Sinne — immer leichter und intensiver die Richtung der Gesamtentwicklung beeinflussen können. Daß solche Verschiedenheiten des wirtschaftlichen Entwicklungstempos immer wieder ins Politisch-Militärische umschlagen, muß die Kraft der Tendenz zur Ungleichmäßigkeit nur noch steigern. Lenin hat also mit vollem Recht diese Frage als einen Zentralpunkt seiner Analyse der imperialistischen Periode betrachtet.[1233] In der ungleichmäßigen Entwicklung kommt die ontologische Heterogenität der Komponenten je eines Komplexes, der Beziehung der Komplexe zueinander, zum Ausdruck; je entwickelter, je gesellschaftlicher die Ökonomie ist, desto stärker geraten die Heterogenitäten der naturhaften Elemente in den Hintergrund und verwandeln sich immer reiner in eine Richtung zur Gesellschaftlichkeit. Dieser Prozeß hebt aber nur die Naturhaftigkeit auf, nicht die Heterogenitäten selbst. Diese müssen sich zwar — je stärker sich die gesellschaftlichen Kategorien entfalten, desto mehr — in die Einheit des Gesamtstroms synthetisieren, doch bleibt ihr ursprünglich heterogener Charakter innerhalb dieser Synthese bestehen und bringt — innerhalb der allgemeinen Gesetzlichkeit des Gesamtprozesses — ungleichmäßige Entwicklungstendenzen hervor. Diese bedeuten also auf dem Gebiet der Ökonomie selbst keinen Gegensatz zur allgemeinen Gesetzlichkeit, geschweige denn eine historizistische »Einzigartigkeit« oder gar Irrationalität des

1233 {35} Lenin: Sämtliche Werke xix, Wien-Berlin 1930, S. 200 f.

de uma situação dada, já existem deste o surgimento da socialidade, da produção econômica. Porque, todavia, por sua essência pertencem ao ser social, realizam sua atualidade apenas paralelo ao afastamento da barreira natural, com o sempre-tornar-se-socialmente-mais-puro da estrutura social e de suas forças moventes. Esta tendência se intensifica com o real entrelaçamento econômico das esferas econômicas. Roma e China tiveram desenvolvimentos econômicos de todo distintos, já que, contudo, não exerceram praticamente nenhuma influência real um sobre o outro, dificilmente se pode classificar essa diversidade no desenvolvimento desigual, no máximo pode-se dizer — hegelianizando — que o desenvolvimento desigual já era em si existente naquela época, sem haver realizado seu próprio ser-para-si. Portanto, é a primeira produção realmente social, a capitalista, também o primeiro terreno adequado para o autêntico desdobramento do desenvolvimento desigual. Já porque a enlaçabilidade econômica de territórios sempre maiores e economicamente variadamente estruturados cria um sistema de relações econômicas sempre mais ricas e entrelaçadas, no interior de cuja esfera diversidades locais — em sentido positivo e negativo — podem influenciar mais fácil e intensamente a direção do desenvolvimento como um todo. Que tais diversidades no ritmo do desenvolvimento econômico repetidamente traspassem em militar-políticas, apenas tem de intensificar a força da tendência para a desigualdade. Lenin considerou, com todo direito, esta questão como um ponto central de sua análise do período imperialista.[1234] No desenvolvimento desigual alcança expressão a heterogeneidade ontológica dos componentes de cada complexo, a relação dos complexos um com o outro; quanto mais desenvolvida, social, é a economia, tanto mais intensamente as heterogeneidades dos elementos naturais vão ao pano de fundo transformando-se, sempre mais puramente, em uma direção à socialidade. Esse processo, contudo, supera apenas a naturalidade, não as próprias heterogeneidades. Estas devem, de fato, sintetizar-se — quanto mais desdobradas as categorias sociais, tanto mais — na unidade do fluxo como um todo, no qual permanece existente seu caráter heterogêneo originário no interior desta síntese e produz — no interior da legalidade geral do processo como um todo — tendências de desenvolvimento desigual. Estas não significam, portanto, na esfera da própria economia, nenhuma oposição para com a legalidade geral, muito menos uma »unicidade« historicista ou mesmo irracionalista do

1234 {35} Lenin, Sämtliche Werke, cit., v. XIX, p.200s.

Gesamtprozesses, sie bilden vielmehr seine notwendige, aus der Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins entspringende Erscheinungsweise.

Damit können wir auf die von Marx selbst methodologisch behandelten Fragen der ungleichmäßigen Entwicklung etwas näher eingehen. Es handelt sich dabei in erster Linie um die Kunst, aber Marx erwähnt auch, sogar mit besonderem Nachdruck als »eigentlich schwierigen Punkt«, »wie die Produktionsverhältnisse als Rechtsverhältnisse in ungleiche Entwicklung treten«.[1235] Leider kommt es in diesen fragmentarischen Aufzeichnungen nicht einmal zu Andeutungen darüber, wie Marx sich hier die methodologische Lösung vorstellt. Zu unserem Glück ist er in seiner brieflichen Kritik von Lassalles »System der erworbenen Rechte« auf diese Frage wieder zu sprechen gekommen, und auch Engels hat in einem Brief an Conrad Schmidt einige diesbezügliche Bemerkungen hinterlassen. Die Möglichkeit einer ungleichmäßigen Entwicklung entsteht hier auf der Grundlage ausgebildeter gesellschaftlicher Arbeitsteilung. Solange die Probleme des gesellschaftlichen Zusammenwirkens und Zusammenlebens der Menschen im wesentlichen von der Sitte geordnet werden, solange sie selbst noch ihre spontan entstehenden und leicht übersehbaren Bedürfnisse ohne besonderen Apparat zu entscheiden imstande sind (Familie und Haussklaven, Rechtsprechung in unmittelbaren Demokratien), taucht das Problem einer Selbständigkeit der rechtlichen Sphäre von der ökonomischen gar nicht auf. Erst eine höhere Stufe des gesellschaftlichen Aufbaus, die Entstehung der Klassendifferenzierung und des Klassenantagonismus erweckt die Notwendigkeit, eigene Organe, Institutionen etc. für bestimmte Regelungen des ökonomischen, sozialen etc. Verkehrs der Menschen untereinan der zu schaffen. Sobald solche Sphären entstehen, ist ihr Funktionieren das Produkt von eigenen teleologischen Setzungen, die zwar von den elementaren Lebensbedingungen der Gesellschaft (den in ihr jeweils ausschlaggebenden Schichten) bestimmt sind, jedoch eben deshalb zu diesen in einem Verhältnis der Heterogenität stehen müssen. Das ist gesellschaftlich betrachtet nichts Neues; wir werden bei der Analyse der Arbeit uns ausführlich mit den ontologisch notwendigen Heterogenitäten befassen müssen, die in jeder teleologischen Setzung, bereits zwischen Zweck und Mittel, notwendig vorhanden sind. Im Maßstabe der Gesellschaft als konkreter Totalität besteht ein ähnliches, aber noch komplizierter strukturiertes Verhältnis zwischen Ökonomie und Recht. Vor allem ist die Heterogenität noch zugespitzter. Denn diesmal handelt es sich nicht bloß um Heterogenität innerhalb einer und derselben teleologischen Setzung, sondern um Heterogenität zwischen zwei verschiedenen teleologischen Setzungssystemen.

1235 {36} Grundrisse, S. 30.

processo como um todo, ao contrário, elas constituem seu necessário modo fenomênico que brota da qualidade do ser social.

Com isso podemos, agora, abordar um pouco mais de perto as questões do desenvolvimento desigual, tratadas metodologicamente pelo próprio Marx. Trata-se ali principalmente da arte, mas Marx também menciona, mesmo com ênfase particular como »ponto realmente difícil«, »como caminham em desenvolvimento desigual as relações de produção como relações jurídicas.«[1236] Infelizmente, nessas notas fragmentárias nenhuma vez há a sugestão de como Marx divisava, aqui, a solução metodológica. Para nossa sorte, voltou novamente a falar dessa questão em sua correspondência crítica ao »Sistema dos direitos adquiridos«, de Lassale, e também Engels deixou em uma correspondência com Conrad Schmidt alguns comentários concernentes. A possibilidade de um desenvolvimento desigual emerge aqui da base de uma divisão social do trabalho desenvolvida. Enquanto os problemas do atuar-conjunto social, e da vida em comum dos seres humanos, são essencialmente ordenados pelo costume, enquanto são ainda eles próprios capazes, sem aparatos especiais (família e escravos domésticos, administração da justiça e democracias diretas), de decidir sobre suas necessidades espontaneamente surgidas e facilmente delimitáveis, absolutamente não emerge o problema de uma independência da esfera jurídica para com a econômica. Apenas em um patamar mais elevado da estrutura social, o nascimento da diferenciação de classe e dos antagonismos de classes desperta a necessidade de criarem órgãos próprios, instituições, etc. para determinadas regulações do intercurso econômico, social, etc., dos seres humanos entre si. Tão logo surjam tais esferas, seu funcionamento é o produto de posições teleológicas específicas que, de fato, são determinadas pelas elementares condições da vida da sociedade (dos estratos nela a cada momento decisivos), contudo justamente por isso devem estar em uma relação de heterogeneidade para com elas. Isto, socialmente considerado, não é novo; na análise do trabalho deveremos tratar detalhadamente das heterogeneidades ontologicamente necessárias que, em toda posição teleológica, já são necessariamente existentes entre propósito e meio. Na escala da sociedade como uma totalidade concreta existe uma relação similar, ainda mais complexamente estruturada, entre economia e Direito. Antes de tudo, a heterogeneidade é ainda mais aguda. Pois dessa vez não se trata meramente de heterogeneidade no interior de uma e mesma posição teleológica, mas de heterogeneidade entre dois diferentes sistemas de posições teleológicas.

1236 {36} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.62.

Das Recht ist ja in noch prägnanterer Weise Setzung als die Sphäre und die Akte der Ökonomie, da es erst in einer relativ entwickelten Gesellschaft zur bewußten, systematischen Befestigung der Herrschaftsverhältnisse, zur Regelung des ökonomischen Verkehrs der Menschen etc. entsteht. Schon daraus folgt, daß der Ausgangspunkt dieser teleologischen Setzung der ökonomischen gegenüber einen radikal heterogenen Charakter haben muß. Sie beabsichtigt, im Gegensatz zur Ökonomie, gar nicht, materiell Neues hervorzubringen; sie setzt vielmehr diese ganze Welt als seiende voraus und versucht, in diese verbindliche Ordnungsprinzipien einzubauen, die sie aus ihrer immanenten Spontaneität heraus nicht hätte entwickeln können.

Auch hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, die Heterogenität dieser beiden gesellschaftlichen Setzungsarten konkret darzustellen. Bei der großen Verschiedenheit der ökonomischen Formationen und der von ihnen produzierten Rechts systeme würde dies zu weit von unserer Fragestellung abführen. Es kam uns nur darauf an, die Heterogenität in ihrer Allgemeinheit aufzuzeigen, um damit zu einem besseren Verständnis der Marxschen Auffassung von der ungleichmäßigen Entwicklung auf diesem Gebiet zu gelangen. Marx weist im erwähnten Brief an Lassalle vor allem darauf hin, »daß die *rechtliche* Vorstellung bestimmter Eigentumsverhältnisse, sosehr sie aus ihnen erwächst, ihnen andrerseits doch wieder nicht kongruent ist und nicht kongruent sein kann«.[1237] Unsere bisherigen Bemerkungen wiesen bereits darauf hin, daß man die von Marx hervorgehobene Unmöglichkeit einer Kongruenz nicht im erkenntnistheoretischen Sinn verstehen darf. Bei einer derartigen Annäherungan das Problem müßte ja die Inkongruenz ein bloßer Mangel sein, seine Feststellung eine Aufforderung dazu, die Kongruenz der Vorstellungen zu finden oder herzustellen, während Marx eine gesellschaftlich ontologische Situation meint, in der eine solche Kongruenz prinzipiell unmöglich ist, da sie eine Erscheinungsweise der allgemeinen gesellschaftlichen Praxis ist, die gerade auf der Grundlage dieser Inkongruenz — gut oder schlecht, je nachdem — überhaupt funktionieren kann. Marx geht nun von hier direkt zur ungleichmäßigen Entwicklung über. Er zeigt nämlich, daß im Laufe der Kontinuität der historischen Entwicklung die Versuche, ein Rechtsphänomen gedanklich zu erfassen und in die Praxis umzusetzen, immer wieder in der Form der Rückgriffe auf Institutionen aus früheren Zeiten und auf deren Auslegungen erfolgt sind und erfolgen mußten. Diese wurden jedoch in einer Weise rezipiert und

1237 {37} Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx, Lassalle: Nachgelassene Briefe und Schriften (herausgege ben von G. Mayer), III., Stuttgart-Berlin 1922, S. 373; MEW 30, S. 614. - Engels› Brief vgl. Marx Engels: Ausgewählte Briefe, S. 380; MEW 37, S. 491 f.

De um modo ainda mais incisivo que a esfera e os atos da economia, o Direito é uma posição que apenas em uma sociedade relativamente mais desenvolvida emerge para o consciente, sistemático, fixar as relações de dominação, para regular os intercâmbios econômicos dos seres humanos, etc. Disto já se segue que o ponto de partida desta posição teleológica ante as econômicas devem ter um radical caráter heterogêneo. Ela absolutamente não intenciona, em oposição à economia, produzir o materialmente novo; ao contrário, ela assume todo esse mundo como existente, e tenta encaixar nele princípios ordenadores obrigatórios que não poderiam ter se desenvolvido de sua espontaneidade imanente.

Também não pode aqui ser nossa tarefa a de expor concretamente a heterogeneidade desses dois modos de posição social. Pela grande diversidade das formações econômicas, e dos sistemas de Direito nelas produzidos, isto nos conduziria para longe de nossa colocação da questão. Importa a nós aqui apenas demonstrar a heterogeneidade em sua generalidade e, com isso, alcançar uma melhor compreensão da visão marxiana do desenvolvimento desigual nessa esfera. Marx aponta, na mencionada correspondência com Lassalle, antes de tudo que »a *correta* representação jurídica de determinadas relações de propriedade, por mais que delas resulte, por outro lado, não é congruente com elas nem o pode ser«.[1238] Nossos comentários até aqui já indicam que não se pode compreender em sentido gnosiológico a impossibilidade de uma congruência indicada por Marx. Por uma tal aproximação do problema, já a incongruência seria um mero defeito, sua constatação, uma exortação para encontrar ou estabelecer a congruência das representações (*Vorstellungen*), enquanto Marx pensa em uma situação social ontológica na qual uma tal congruência é por princípio impossível, pois é um modo fenomênico da práxis social em geral que, precisamente da base dessa incongruência — bem ou mal, a depender — pode de fato funcionar. Marx, então, passa daqui diretamente ao desenvolvimento desigual. Ele mostra, para ser preciso, que no curso da continuidade do desenvolvimento histórico, a tentativa de apreender intelectualmente o fenômeno jurídico, e de convertê-lo em práxis, repetidamente tem ocorrido, e tem de ocorrer, na forma do reverter as instituições de épocas passadas e de suas interpretações. Estas, contudo, são de um tal modo absorvidas e

1238 {37} Correspondência entre Lassalle e Marx, Lassalle: Nachgelassene Briefe und Schriften (org.G. Mayer), vol. III. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart-Berlin 1922, S. 373; MEW 30, S. 614 (Carta de Marx a Lassale de 22 de Julho de 1861). – Correspondência de Engels; cf. Marx-Engels, Ausgewählte Briefe. Verlagsgenoss. Ausländ, Moscou-Leningrado, 1934, 380; MEW 37, p.491 f. (Carta de Engels a Conrad Schimidt de 27 de outubro de 1890).

angewendet, die dem ursprünglichen Sinn des Überlieferten keineswegs entspricht, die als Resultat sein Mißverständnis voraussetzt. Darum sagt Marx in scheinbar paradoxer Weise gegen Lassalle: »Daß die Aneignung des römischen Testaments originaliter... auf Mißverständnis beruht, hast Du bewiesen. Daraus folgt aber keineswegs, daß das Testament in seiner *modernen* Form... das *mißverstandne* römische Testament ist. Es könnte sonst gesagt werden, daß jede Errungenschaft einer ältern Periode, die von einer spätem angeeignet wird, *das mißverstandne Alte ist*... Die mißverstandne Form ist grade die allgemeine und auf einer gewissen Entwickelungsstufe der Gesellschaft zum allgemeinen use verwendbare.«[1239] Hier ist noch klarer, daß das Mißverständnis ebenso wenig erkenntnistheoretisch interpretiert werden darf wie früher die Inkongruenz. Es kommt jeweils auf ein bestimmtes gesellschaftliches Bedürfnis an, auf eine dieses jeweils optimal intentionierende Erfüllung durch eine teleologische Setzung in der Art, deren Voraussetzungen wir eben geschildert haben. Dies ist in einer noch gesteigerteren Weise alternativ fundiert als die ökonomischen Akte, da Ziel und Mittel hier nicht — nicht einmal relativ — in materieller Unmittelbarkeit gegeben sind, da zu ihrem Praktischwerden das Schaffen eines homogenen Mediums sui generis erforderlich ist, auf dessen Grundlage der gesellschaftliche Auftrag erst erfüllt werden kann.

Daraus folgt weiter, was diese Lage noch zugespitzter macht, daß in der Regel der gesellschaftliche Auftrag ein Erfüllungssystem erfordert, dessen Kriterien, wenigstens formell, weder dem Auftrag selbst noch seinem materiellen Fundament entnommen werden können, das vielmehr eigene, innere, immanente Erfüllungs kriterien besitzen muß. D. h. in unserem Fall, daß zu einer rechtlichen Ordnung des gesellschaftlichen Verkehrs der Menschen miteinander ein spezifisches, juristisch homogenisiertes Gedankensystem von Vorschriften etc. nötig ist, dessen prinzipieller Aufbau auf der von Marx festgestellten »Inkongruenz« dieser Vorstellungswelt gegenüber der ökonomischen Wirklichkeit beruht. Darin drückt sich ebenfalls eine strukturelle Grundtatsäche der gesellschaftlichen Entwicklung aus, die wir bei Behandlung der Arbeit in ihren einfachsten, elementarsten Bestimmungen analysieren werden: Die Mittel der Verwirklichung einer teleologischen Setzung besitzen — innerhalb bestimmter, sogleich anzugebender Grenzen — einen eigenen, immanenten dialektischen Zusammenhang, und dessen innere Vollendung ist eines der wichtigsten Momente dafür, daß sie in der Verwirklichung der Setzung erfolgreich tätig werden können. Die verschiedensten Mittel und Vermittlungen des gesellschaftlichen Lebens müssen also darauf

1239 {38} Ebd.; ebd., MEW 30, S. 614 f.

aplicadas que de maneira alguma correspondem ao sentido originário do tradicional, o que, como resultado, pressupõe sua incompreensão. É por isso que Marx, de modo aparentemente paradoxal, diz contra Lassalle: »Que a apropriação do testamento romano original (...) se baseia em uma incompreensão, você comprovou. Disto de maneira alguma decorre, contudo, que o testamento em sua forma *moderna*... é uma *incompreensão* do testamento romano. De outro modo, poder-se-ia ser dito que todo avanço de um período antigo que, mais tarde, fosse apropriado, *é uma incompreensão do antigo*. (...) A forma incompreendida é justamente a geral e aplicável a um uso geral em um dado patamar de desenvolvimento da sociedade.«[1240] Aqui é ainda mais claro que, tal como antes, nem a incongruência, tampouco a incompreensão podem ser interpretadas gnosiologicamente. O que sempre importa é a satisfação, sempre intencionada ao ótimo, de uma determinada necessidade social através de uma posição teleológica no tipo de cujos pressupostos descrevemos há pouco. Esta é ainda mais intensamente alternativamente fundada em que os atos econômicos, a finalidade e o meio aqui não são dados na imediaticidade material — nem sequer relativamente — e, para o seu se-tornar-prático das criações, é necessário um *medium* homogêneo *sui generis*, apenas de cuja base pode ser realizada sua missão social.

Disto segue-se, ainda, o que faz essa situação ainda mais intensificada, que como regra, o encargo social requer um sistema de satisfação cujos critérios, ao menos formalmente, não podem ser inferidos, nem do encargo enquanto tal, nem de seu fundamento material; tem de possuir, ao contrário, critérios de satisfação próprios, internos, imanentes. *I.e.*, em nosso caso, que para uma correta ordenação do intercâmbio social dos seres humanos entre si é preciso um sistema de pensamento específico, juridicamente homogêneo, de prescrições, etc., cuja estrutura por princípio se baseia na »incongruência«, observada por Marx, desse mundo de representação (*Vorstellungswelt*) ante a realidade econômica. Nisso se expressa, do mesmo modo, um fato básico estrutural do desenvolvimento social, que será analisado no tratamento do trabalho em suas determinações mais simples, elementares: os meios de realização de uma posição teleológica possuem — no interior de limites determinados que indicaremos imediatamente — uma própria, imanente, conexão dialética cuja completação interna é um dos seus momentos mais importantes para que possam ser exitosamente empregados na realização da posição. Os mais variados meios e mediações da vida social devem, portanto,

1240 {38} MEW 30, p.614 s (Carta de Marx a Lassale de 22 de Julho de 1861). {Nota da tradução} Schneider (p.387) e Ballestero (p.180) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não é localizável no manuscrito (p.404), em Scarponi (p.368) e em Coutinho (p.131).

ausgerichtet werden, diese immanente Vollendung , die auch im Bereich des Rechts eine formell-homogenisierende ist, in sich auszubilden. Indessen ist dies — so wichtig seine Rolle im Gesamtprozeß, so wichtig darum sein adäquates Begreifen auch sein mag — doch nur eine Seite des realen Tatbestandes. Denn es ist ebenso sicher, daß nicht jede immanente Vollendung den gleichen Grad der gesellschaftlich effektiven Wirksamkeit erlangen kann. Die formelle Geschlossenheit eines solchen Ordnungssystems steht zwar zu dem zu ordnenden Stoff als dessen Widerspiegelung in einem inkongruenten Verhältnis, muß aber trotzdem bestimmte seiner aktuell wesentlichen Momente gedanklich wie praktisch richtig erfassen, um seine ordnende Funktion überhaupt ausüben zu können. Dieses Kriterium vereinigt in sich zwei zueinander heterogene Momente, nämlich ein stofflich materielles und ein teleologisches. Bei der Arbeit erscheint dies als die notwendige Vereinigung des technologischen und des ökonomischen Moments, im Recht als die immanent juristische Kohärenz und Konsequenz im Verhältnis zur politisch-sozialen Zielsetzung der Rechtsgebung. Schon dadurch entsteht in dieser teleologischen Setzung ein gedanklicher Riß, der oft als die Dualität von Rechtsentstehung und Rechtssystem formuliert zu werden pflegt, mit der Pointe, daß die Rechtsentstehung nicht rechtlichen Charakters ist. Dieser Riß erscheint so stark, daß der bedeutende Vertreter des Rechtsformalismus, Kelsen, die Gesetzgebung gelegentlich geradezu als »Mysterium« bezeichnet hat.[1241] Dazu kommt noch, daß die teleologische Setzung der Rechtsentstehung notwendig das Ergebnis eines Kampfs heterogener gesellschaftlicher Kräfte (der Klassen) ist, einerlei, ob als eines bis ins letzte ausgetragenen Streites oder als eines Klassenkompromisses.

Wenn wir nun auf den von Marx angeführten historisch höchst wichtigen Fall des aktualisiert rezipierten Alten zurückkommen, so ist klar, eine wie komplizierte innere »Vorgeschichte« jede solche Setzung haben muß, wie viele Alternativen — auf verschiedenen Ebenen — beantwortet werden müssen, bevor ein zum einheit-

1241 {39}H. Kelsen: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, 1911, S. 411.— Weniger paradox drückt Kant diese Inkongruenz, die sich naturgemäß in extremen Fällen wie Revolutionen am deutlichsten zeigt, so aus, daß die Revolution zwar jede bestehende Rechtlichkeit leugnet, daß aber die Gesetze der siegreichen Revolution volle rechtliche Geltung beanspruchen können und müssen. Kant: Metaphy sik der Sitten, Philosophische Bibliothek, Leipzig 1907, S. 144 ff. — Daß dieser modernen Auffassung des Rechts eine lange Periode des sogenannten Widerstandsrechts voranging, dessen Nachklänge noch bei Fichte und selbst bei Lassalle zu finden sind, gehört nicht hierher. Die gesellschaftliche Dualität und Heterogenität in der Genesis und im Gelten des Rechts erfährt dadurch nur eine Änderung in der Erscheinung, nicht im ontologischen Wesen, um so weniger, als dieser Widerspruch im Widerstandsrecht selbst ebenfalls eine juristische Erscheinungsweise erhielt, freilich in anderen Formen als im modernen Recht.

ser ajustados para formar em si essa completação imanente que, também na esfera do Direito, é uma completação homogeneizadora-formal. Apesar de isto ser apenas um lado dos estados de fato reais — é tão importante seu papel no processo como um todo que, por isso, também é tão importante sua compreensão adequada. Pois é igualmente seguro que nem toda completação imanente pode alcançar o mesmo grau de realidade socialmente efetiva. A coesão formal de um tal sistema de ordenação, enquanto um reflexo do material a ordenar-se em uma relação incongruente, tem de, todavia, corretamente apreender, intelectual e praticamente, seu determinado momento essencial atual para, sobretudo, poder executar sua função ordenadora. Esse critério une em si dois momentos entre si heterogêneos, a saber, um de matéria material e outro de matéria teleológica. Isto, pelo trabalho, aparece como a necessária união dos momentos tecnológico e econômico, no Direito, como coerência e consequência jurídicas imanentes na relação com a posição de finalidade sociopolítica da legislação (*Rechtsgebung*). Já por isso emerge nessa posição teleológica uma fissura intelectual que, com frequência, costuma ser formulada como a dualidade entre nascimento do Direito e sistema do Direito, o ponto sendo que o nascimento do Direito não tem um caráter jurídico. Essa fissura parece tão intensa que o importante representante do formalismo jurídico, Kelsen, eventualmente descreveu a legislação (*Gesetzgebung*) justamente como »mistério«.[1242] Acrescente-se a isso que a posição teleológica do nascimento do Direito é necessariamente o resultado de uma luta entre forças sociais heterogêneas (as classes); o mesmo se como uma disputa levada até o fim ou como um compromisso de classe.

Quando, então, retornamos ao caso citado por Marx, de mais elevada importância histórica, da recepção atualizada do antigo, é claro que deve ter uma »pré-história« tão complicada de cada posição quanto as numerosas alternativas devem ser respondidas — em diferentes níveis — antes que possa realmente ser

1242 {39} H. Kelsen, Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. Mohr, Tübingen, 1911, p.411. Menos paradoxalmente assim expressa Kant essa incongruência, que naturalmente se mostra o mais claramente em casos extremos como as revoluções, que a revolução, de fato, nega todo Direito (Rechtlichkeit) existente, mas que as leis da revolução vitoriosa podem e devem demandar plena validade jurídica. [Kant: A metafísica dos costumes. Edipro, Bauru 2008, p.165s]. Que essa visão moderna do Direito preceda um longo período do assim denominado direito de resistência, cujos ecos podem ser encontrados ainda em Fichte, e mesmo em Lassalle, nada tem a ver com isso. O dualismo e a heterogeneidade sociais na gênese e na validação do Direito, conduz apenas a uma mudança na aparência, não na essência ontológica, ao menos por que essa contradição no próprio direito de resistência recebe um modo jurídico de expressão, ainda que em outras formas que no Direito moderno.

lich-homogenen Funktionieren bestimmtes Rechtssystem verwirklicht werden kann. Erst aus dieser Lage wird der von Marx behandelte Fall des Rückgriffs auf die Vergangenheit und seine Auffassung des sogenannten Mißverständnisses in seiner gesellschaftlichen Bedeutung verständlich. Die Uminterpretation des Vergangenen entsteht primär aus den Bedürfnissen der Gegenwart; die erkenntnismäßig objektive Identität oder Konvergenz kann unmöglich das entscheidende Motiv der Auswahl oder des Verwerfens sein; dies Motiv besteht in der aktuellen Verwendbarkeit unter konkret gegenwärtigen Umständen vom Gesichtspunkt einer Resultante im Kampfe konkreter gesellschaftlicher Interessen. Daß also das Ergebnis eines solchen Prozesses zur Entwicklung der Ökonomie selbst notwendig einen ungleichmäßigen Weg einschlagen muß, erscheint als eine notwendige Folge der struktiven Grundlagen der gesellschaftlichen Entwicklung selbst. Wenn jedoch der unzulässigen logizistischen Rationalisierung und Vereinheitlichung des Geschichtsprozesses eine solche Ungleichmäßigkeit als notwendig gegenübergestellt werden mußte, so muß gleichzeitig gegen jede Auffassung Stellunggenommen werden, die deshalb — empiristisch oder irrationalistisch — jede Gesetzmäßigkeit leugnet. Die ungleichmäßige Entwicklung ist bei all ihrer komplizierten Synthese von heterogenen Komponenten — im ontologischen Sinn — doch eine gesetzmäßige. Daß einzelne Alternativentscheidungen eventuell einfach falsch oder entwicklungsschädigend sind, ändert, auf den Gesamtprozeß bezogen, nichts an dieser eigenartigen Gesetzmäßigkeit.[1243] Die Ungleichmäßigkeit der Entwicklung bedeutet »bloß« so viel, daß die große Linie in der Bewegung des gesellschaftlichen Seins, die zunehmende Gesellschaftlichkeit aller Kategorien, Beziehungen und Verhältnisse sich nicht geradlinig, nicht irgendeiner rationalen »Logik« entsprechend entfalten kann, sondern, teils auf Umwegen (sogar Sackgassen hinter sich lassend), teils so, daß die einzelnen Komplexe, deren vereinte Bewegungen die Gesamtentwicklung ausmachen, zueinander in einem solchen Verhältnis des Nichtentsprechens stehen müssen. Aber diese Abweichungen von der großen Linie der gesetzmäßigen Gesamtentwicklung beruhen ausnahmslos auf ontologisch notwendigen Tatbeständen. Wenn nun diese entsprechend untersucht und aufgedeckt werden, tritt die Gesetzlichkeit, die Notwendigkeit einer jeden solchen Abweichung ans Tageslicht; nur muß ihre Analyse die der ontologisch wirklichen Tatsachen und Verhältnisse sein. Wir haben bereits früher

1243 {40} Engels weist im früher zitierten Brief auf eine solche Möglichkeit in jeder staatlichen Entscheidung in bezug auf die Ökonomie hin und zeigt richtig, daß bei eventuellen Fehlentscheidungen große Schäden entstehen können, die aber doch nicht imstande sind, die Hauptlinie der ökonomischen Entwicklung entscheidend zu verändern. Ausgewählte Briefe, S. 379; MEW 37, s. 489 f.

um determinado sistema jurídico que funcione homogêneo-unitariamente. Apenas dessa situação tornam-se compreensíveis o caso tratado por Marx da reversão ao passado e sua visão da assim denominada incompreensão em seu significado social. A reinterpretação do passado emerge primariamente das necessidades do presente; a objetiva identidade gnosiológica ou convergência é impossível que possa ser o motivo decisivo da escolha ou da recusa; esse motivo existe na usabilidade atual, sob circunstâncias concretamente presentes do ponto de vista de uma resultante nas lutas entre interesses sociais concretos. Portanto, que o resultado de tal processo sobre o desenvolvimento da própria economia tem de necessariamente tornar-se uma via desigual aparece como necessária consequência das bases estruturais do próprio desenvolvimento social. Contudo, se à inadmissível racionalização e unificação logicísticas do processo histórico deve ser contraposta uma tal desigualdade como necessária, então tem de ser ao mesmo tempo tomada posição contra toda visão que, por isso, — empirista ou irracionalisticamente —, negue toda legalidade. O desenvolvimento desigual, por toda a sua complicada síntese de componentes heterogêneos, é — em sentido ontológico — ainda um desenvolvimento legal. Que as decisões alternativas singulares eventualmente sejam simplesmente falsas ou prejudiciais ao desenvolvimento, nada altera, no referido processo como um todo, nessa legalidade própria.[1244] A desigualdade do desenvolvimento significa »apenas« e tão somente que a grande linha no movimento do ser social, a crescente socialidade de todas as categorias, relações e condições não pode se desdobrar retilineamente em nenhuma racionalidade »lógica«, ao contrário, em parte por desvios (mesmo deixando para trás becos sem saída), em parte porque complexos singulares, cujos movimentos reunidos formam o desenvolvimento como um todo, devem estar em uma tal relação de não correspondência de um para o outro. Contudo, esses desvios da grande linha do desenvolvimento legal como um todo se baseiam, sem exceção, em estados de fato ontologicamente necessários. Se, agora, são investigados e desvelados apropriadamente, a legalidade, a necessidade de cada um de tais desvios, adentra à luz do dia; sua análise deve apenas ser a dos fatos e relações ontologicamente reais. Já, antes, citamos

1244 {40} Engels indica, na correspondência antes citada, uma tal possilidade em toda decisão estatal em relação à economia e mostra, corretamene, que de decisões incorretas podem emergir grandes danos que, contudo, não são capazes de alterar a linha principal do desenvolvimento econômico. Cf. Marx-Engels: Ausgewählte Briefe. Verlagsgenoss. Ausländ, Moscou-Leningrado, 1934, p.379s.

den entscheidenden methodologischen Wink von Marx für solche Analysen angeführt: »Die Schwierigkeit besteht nur in der allgemeinen Fassung dieser Widersprüche. Sobald sie spezifiziert worden, sind sie schon erklärt.«[1245]

Das zweite Problem, das Marx hier als ungleichmäßige Entwicklung behandelt, ist das der Kunst. Will man seiner Auffassung gerecht werden, so muß man sogleich betonen: Die Bedingungen der Ungleichmäßigkeit unterscheiden sich hier qualitativ und radikal von denen beim bisher behandelten Recht. Diese Feststellung entspricht durchaus dem oben zum zweitenmal angeführten methodologischen Hinweis von Marx. Es müssen hier erneut jene gesellschaftlichen Komponenten konkret herausgearbeitet werden, die das besondere Phänomen der Kunstentwicklung als eine ungleichmäßige bestimmen. Marx geht dabei in den jetzt untersuchten fragmentarischen Aufzeichnungen von der konkreten gesellschaftlichen Beschaffenheit der Gesellschaft aus, auf deren Boden das gerade untersuchte Kunstwerk entsteht. Dabei bricht er sogleich — man könnte sagen: im voraus — mit zwei Vorurteilen, die unter seinen sogenannten Anhängern ständig dazu geführt haben, seine Methode zu kompromittieren: Erstens mit der Anschauung, als ob die Genesis des Kunstwerks, da es ja dem Überbau zugehört, einfach und direkt aus der ökonomischen Basis abgeleitet werden könnte. Marx geht dagegen, hier natürlich in einer absichtlich höchst abgekürzten Weise, von der Gesamtgesellschaft, die ideologischen Tendenzen mit inbegriffen, aus, ja letztere erhalten im herangezogenen Beispiel Homers einen besonders betonten Akzent, indem dessen Kunst mit der griechischen Mythologie in einen unzertrennbaren Zusammenhang gebracht und es nachdrücklich hervorgehoben wird, daß Homers Kunstwerke im historischen Milieu einer anderen Mythologie oder gar in einem mythologielosen Zeitalter unmöglich gewesen wären. Einem anderen als Marx würden die Vulgarisatoren sicherlich vorwerfen, er hätte die ökonomische Basis vernachlässigt. Marx wird man es schon glauben, daß er das gesellschaftliche Sein von »mythologisierenden Verhältnissen« als von der ökonomischen Struktur der Zeit bestimmt ansah. Was Marx hier meint, ist aber viel mehr als eine bloße Abwehr der Vulgarisation. Er bezieht einerseits die Kunst auf die Totalität der gesellschaftlichen Verhältnisse, andererseits sieht er, daß die Intention eines Kunstwerks, eines Künstlers, einer Kunstgattung sich unmöglich auf die extensive Totalität aller gesellschaftlichen Verhältnisse richten kann, sondern daß hier objektiv notwendig eine Auswahl getroffen wird, indem bestimmte Momente der Totalität für ein bestimmtes künstlerisches Setzen von dominierender Bedeutung sind, so bei Homer die bestimmte Form der griechischen Mythologie.

1245 {41} Grundrisse, S. 30.

a decisiva indicação metodológica de Marx para tais análises: »A dificuldade consiste simplesmente na compreensão geral dessas contradições. Tão logo são especificadas, são esclarecidas.«[1246]

O segundo problema que Marx trada aqui como desenvolvimento desigual é o da arte. Se se quiser fazer justiça à sua visão, deve-se imediatamente realçar: as condições da desigualdade aqui se diferenciam qualitativa e radicalmente daquelas até este momento tratadas no Direito. Essa constatação corresponde perfeitamente à referência metodológica de Marx acima citada duas vezes. Deve-se aqui concretamente elaborar novamente aqueles componentes sociais que determinam o fenômeno específico do desenvolvimento da arte como um desigual. Marx parte nas notas fragmentárias agora examinadas da qualidade social concreta, de cujo solo surge justamente a obra de arte que examina. Com isso imediatamente — pode-se dizer: antecipadamente — rompe com dois preconceitos que, sob seus assim ditos seguidores, levaram constantemente a comprometer seu método: primeiro, com a concepção como se a gênese da obra de arte, ao pertencer à superestrutura, pudesse ser derivada simples e diretamente da base econômica. Contra isto, Marx parte, aqui, naturalmente, em um modo deliberadamente muitíssimo condensado, da sociedade como um todo, inclusas suas tendências ideológicas as quais, no exemplo citado de Homero, recebem um relevo particularmente realçado, na medida em que essa arte traz uma inseparável conexão com a mitologia grega e é enfaticamente sublinhado que a obra de arte de Homero seria de todo impossível em uma era privada de mitologia. Fosse outro que não Marx, os vulgarizadores certamente condenariam por ter negligenciado a base econômica. Sendo Marx, crê-se que ele mira o ser social das »relações mitologizadoras« como determinado pela estrutura econômica da época. O que Marx quer aqui dizer é, contudo, muito mais que uma mera defesa contra a vulgarização. Ele relaciona, por um lado, a arte à totalidade das condições sociais, por outro lado enxerga que a intenção de uma obra de arte, de um artista ou de um gênero de arte não pode possivelmente se dirigir à totalidade extensiva de todas as relações sociais, ao contrário, que aqui uma escolha objetivamente necessária tem lugar na medida em que determinados momentos da totalidade para um pôr artístico determinado são de significado dominante como, para Homero, a forma determinada da mitologia grega.

1246 {41} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.63.

Zweitens handelt es sich im Aufzeigen der Genesis nicht um einen einfachen Kausalnexus zwischen Basis und Überbau (hier Kunst). Der ursächliche Zusammenhang ist natürlich immer da; für den marxistischen Begriff der Genesis ist es jedoch von ausschlaggebender Bedeutung, ob diese Art der Bestimmtheit für das Entstehen einer Kunst günstig oder ungünstig ist.[1247] In der hier von uns untersuchten Skizze visiert Marx direkt die ungleichmäßige Entwicklung selbst an. Er geht von der Tatsache als von einer allgemein erkannten und anerkannten aus: »Bei der Kunst bekannt, daß bestimmte Blütezeiten derselben keineswegs im Verhältnis zur allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft, also auch der materiellen Grundlage, gleichsam des Knochenbaus ihrer Organisation, stehn.« Mit Hinweis auf Homer und auch auf Shakespeare stellt er nun fest, »daß innerhalb des Berings der Kunst selbst gewisse bedeutende Gestaltungen derselben nur auf einer unentwikkelten Stufe der Kunstentwicklung möglich sind«. Und er schließt diese Betrachtungen: »Wenn dies im Verhältnis der verschiedenen Kunstarten innerhalb des Bereichs der Kunst selbst der Fall ist, ist es schon weniger auffallend, daß es im Verhältnis des ganzen Bereichs der Kunst zur allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft der Fall ist.«[1248] Darauf folgt der bereits zweimal angeführte Satz von der Problematik der allgemeinen Fassung dieser Frage, von der alleinigen Fruchtbarkeit der Spezifikation.

Die ungleichmäßige Entwicklung ist also in den Augen von Marx eine feststehende Tatsache, und die Aufgabe der Wissenschaft besteht darin, ihre Bedingungen, Ursachen etc. klarzulegen. Dazu ist der entscheidende Ansatz allgemein methodologisch bereits in diesen fragmentarischen Aufzeichnungen vollzogen, indem Marx — im Rahmen der vollständigen Totalität der Gesellschaft — darauf hinweist, daß jede einzelne Kunstart, infolge ihrer besonderen Beschaffenheit, zu bestimmten Momenten dieser Totalität in einem besonderen Verhältnis steht, deren Formen und Inhalt ihre besondere Entwicklung konkret entscheidend beeinflussen. Wir wiederholen: Dies kann sich nur im allgemeinen Rahmen der Gesamtentwicklung, ihres jeweiligen Stadiums, dessen jeweiligen herrschenden Tendenzen etc. abspielen. Da aber bei jedem dieser Momente und insbesondere bei jenen, mit denen die betreffende Kunstart speziell und intim verbunden ist, die Frage von Gunst oder Ungunst mit innerer Notwendigkeit auftaucht, ist mit der bloßen Existenz der Kunst die Ungleichmäßigkeit ihrer Entwicklung simultan gegeben. Von diesem Standpunkt ist die Marxsche Betonung der griechischen Mythologie als ausschlaggebenden Faktors für die Entstehung der Homerischen Epen über die

1247 {42} Vgl. Theorien über den Mehrwert I, 3. Auflage, Stuttgart 1919, S. 382; MEW 26/1, S. 248.
1248 {43} Grundrisse, S. 30.

Em segundo lugar, na demonstração da gênese não se trata de um simples nexo causal entre base e superestrutura (aqui, arte). A conexão causal, naturalmente, está lá; para o conceito marxista de gênese, contudo, é de significado decisivo desse tipo de determinabilidade se é favorável ou desfavorável para o emergir de uma arte.[1249] No esboço aqui por nós examinado, visa Marx diretamente ao desenvolvimento desigual enquanto tal. Ele parte do fato como conhecido e reconhecido em geral: »Na arte, sabe-se que determinadas épocas de florescimento não guardam nenhuma relação com o desenvolvimento geral da sociedade, nem, portanto, com o da base material, que é, por assim dizer, a ossatura de sua organização«. Com referência a Homero e também a Shakespeare agora observa »que no domínio da própria arte, certas formas significativas da arte só são possíveis em um estágio pouco desenvolvido do desenvolvimento artístico«. E encerra essas observações: »Se esse é o caso na relação dos diferentes gêneros artísticos no domínio da arte, não surpreende que seja também o caso na relação do domínio da arte com o desenvolvimento geral da sociedade.«[1250] Depois disso, segue a já duas vezes citada, frase acerca da problemática da versão geral desta questão e da exclusiva fecundidade da especificação.

O desenvolvimento desigual é, portanto, aos olhos de Marx, um fato estabelecido, e a tarefa da ciência consiste em esclarecer suas condições, causas, etc. Com isto, nessas notas fragmentárias, já está consumada a base decisiva metodologicamente geral, na medida em que Marx — na moldura da completa totalidade da sociedade — aponta que todo gênero singular de arte, seguindo sua qualidade particular, está em relação determinada com momentos determinados dessa totalidade, cuja forma e conteúdo influenciam decisivamente seu desenvolvimento particular. Repetimos: isto apenas pode ter lugar na moldura geral do desenvolvimento como um todo, de cada um de seus estágios, de suas respectivas tendências dominantes, etc. Contudo, em cada um desses momentos, e em especial daqueles com os quais o gênero de arte considerado está ligado especial e intimamente, emerge a questão do favorável ou desfavorável com sua necessidade interna; com a mera existência da arte, é simultaneamente dada a desigualdade de seu desenvolvimento. Desse ponto de vista, a ênfase marxiana da mitologia grega como fator decisivo para o surgimento dos épicos homéricos tem

1249 {42} Marx: Teorias da Mais-Valia, Vol. I. Civilizaçao Brasileira, Rio de Janeiro, 1980, p.258.
1250 {43} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.62-3.

konkrete Erklärung des Phänomens hinaus methodologisch bedeutsam. Denn er bezeichnet damit jene spezifische gesellschaftliche Erscheinung, deren Vorhandensein oder Fehlen, deren Was und Wie sowohl für die Entstehung des Epos wie für seine Entwicklung als Gunst oder Ungunst der sozialen Umgebung eine entscheidende Bedeutung erlangt. (Man denke an die Rolle der Mythologie bei Vergil und im späteren Kunstepos sowie etwa an die epos-artigen Gedichte des Orients.) Diese methodologische Anregung von Marx hat leider in seiner Nachfolge wenig Anklang gefunden; selbst bei Plechanow oder Mehring werden die Kunsterscheinungen vorwiegend abstrakt soziologisch behandelt, und im Stalinismus entsteht eine rein mechanische Gleichmacherei, eine völlige Gleichgültigkeit der selbständigen und ungleichmäßigen Entwicklung der Kunstarten gegenüber. Wenn ich hier aus methodologischen Gründen an meine eigene Arbeit erinnern darf, so habe ich z. B. zu zeigen versucht, wie aus den von Marx hier angedeuteten Gründen dieselbe kapitalistische Entwicklung einen bis dahin nie vorhandenen Aufschwung der Musik mit sich führte, während sie für die Architektur die Quelle einer stets wachsenden, immer schwerer zu lösenden Problematik wurde.[1251]

Es gehört zum ontologischen Wesen des gesellschaftlichen Seins, daß alle in ihm auftretenden Richtungen, Tendenzen etc. sich aus individuellen, alternativ gearteten Akten zusammensetzen. In der Kunst, wo die überwiegende Mehrzahl ihrer in Betracht kommenden Objektivationen schon unmittelbar Produkt individueller Akte ist, muß diese allgemeine Struktur eine spezifische Bedeutung erlangen, d. h. das Gesetz der ungleichmäßigen Entwicklung greift hier noch tiefer und entscheidender in die individuellen Akte selbst ein. Die allgemein ontologische Grundlage für dieses Phänomen ist bekannt und anerkannt. Die bereits von Hegel gesichtete Tatsache, daß die Handlungen der Menschen anderes ergeben, als in ihren subjektiven Zielsetzungen beabsichtigt war, daß also — sehr grob allgemein gesprochen — die Menschen ihre Geschichte in der Regel mit einem falschen Bewußtsein machen. Im Laufe der Entwicklung des Marxismus ist diese Feststellung auf ein wesentlich polemisches Mittel der Politik reduziert worden; auf die Entlarvung des Gegners durch — vorwiegend erkenntnis-theoretisch begründete— Kritik des Nichtübereinstimmens seiner Ideologie mit seinen Taten. Ohne hier darauf eingehen zu wollen, wann, wo und wieweit diese Praxis mit der eigentlichen Konzeption von Marx übereinstimmt, muß hier erneut darauf hingewiesen werden, daß er selbst diese Frage nie bloß erkenntnistheoretisch, sondern immer

1251 {44} G. Lukács Werke, Bd. 12, Die Eigenart des Ästhetischen, 2. Halbband, NeuwiedRhein 1963, S. 375 ff. und S. 448 ff.

metodologicamente uma importância que vai além do concreto esclarecimento dos fenômenos. Pois ele descreve com isso aquele específico fenômeno social, cujo o quê e como do entorno social, como favorável ou desfavorável alcança um significado decisivo tanto para o surgimento da epopeia quanto para o seu desenvolvimento. (Pense-se no papel da mitologia em Virgílio, e na arte épica posterior, como nos poemas épicos do Oriente.) Este impulso metodológico de Marx teve, infelizmente, pouco eco em sua sucessão; mesmo em Plekhanov e Mehring, foram os fenômenos artísticos sociologicamente abstratamente tratados e, no stalinismo, surge um nivelamento puramente mecânico, uma completa indiferença ante o desenvolvimento independente e desigual dos diferentes tipos de arte. Se, aqui, puder recordar as bases metodológicas do meu próprio trabalho, tentei mostrar como, p. ex., a partir dos fundamentos indicados por Marx, o mesmo desenvolvimento capitalista leva consigo a um ímpeto da música até então jamais existente enquanto, para a arquitetura, torna-se a fonte de uma crescente problemática, cada vez mais difícil de ser solucionada.[1252]

Pertence à essência ontológica do ser social que todas as direções, tendências, etc., que nele ocorrem são compostas dos atos alternativamente dispostos dos indivíduos. Na arte, onde a imensa maioria de suas objetivações que entra em consideração já é produto imediato de atos individuais, essa estrutura geral tem de alcançar um significado específico, *i.e.*, a lei do desenvolvimento desigual intervém aqui ainda mais profunda e decisivamente nos próprios atos individuais. A base ontológica geral para esse fenômeno é conhecida e reconhecida. O fato, já visto por Hegel, de que as ações dos seres humanos resultam em outro do intencionado em suas subjetivas posições de finalidade, que, portanto — dito muito toscamente em geral —, os seres humanos fazem, normalmente, sua história com uma falsa consciência. No curso do desenvolvimento do marxismo, essa constatação foi reduzida essencialmente a um meio essencialmente polêmico da política; de desmascaramento dos opositores através da crítica — explicada largamente teórico-gnosiologicamente — da não-correspondência de sua ideologia com seus atos. Sem querer aqui abordar se, onde e o quanto, o acima corresponde à concepção original de Marx, deve aqui novamente ser apontado que ele próprio nunca considerou essa questão meramente gnosiologicamente,

1252 {44} Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen, Werke XII, vol. II, Luchterhand Verlag, Neuwied-Rhein, 1963, p.375s e 448s.

ontologisch betrachtet hat. Daraus folgt, daß er nicht nur die negativen Folgen solcher Inadäquatheiten kritisch entlarvte — das tat er sehr oft —, sondern auch auf wichtige Fälle hinwies, in denen es welthistorisch notwendige und darum fruchtbare ideologische »Selbsttäuschungen« gab, die den Menschen zu sonst für sie unmöglichen großen Taten verhelfen konnten.[1253]

Das Phänomen, das wir jetzt untersuchen, hat zwar dieses allgemeine »falsche Bewußtsein« zur ontologischen Grundlage, geht aber wesentlich darüber hinaus. Es kommt hier nämlich darauf an, daß ein Künstler, der das »falsche Bewußtsein« mit seiner Zeit, Nation und Klasse teilt, sich unter Umständen, wenn seine künstlerische Praxis mit der Wirklichkeit konfrontiert wird, aus der Welt seiner Vorurteile herausbrechen und die Wirklichkeit in ihrer echten und tiefen Beschaffenheit richtig erfassen kann; natürlich: Er kann es unter Umständen, muß es aber nicht können. Marx hat dieses Phänomen schon in seiner Jugend bemerkt. In seiner Kritik Eugene Sues kommt er auf eine gelungene Gestalt seines Romans zu sprechen und sagt: Sue habe sich »über den Horizont seiner engen Weltanschauung erhoben. Er hat den Vorurteilen der Bourgeoisie ins Gesicht geschlagen.«[1254] Jahrzehnte später formulierte Engels dieses ideologische Verhältnis im Brief an Mary Harkness ausführlicher und genauer. Er sagt: »Der Realismus, von dem ich spreche, kann sogar trotz der Ansichten des Autors in Erscheinung treten.« Und nachdem er dieses Phänomen bei Balzac analysiert hat, faßt er seine Anschauungen so zusammen: »Daß Balzac so gezwungen wurde, gegen seine eigenen Klassensympathien und politischen Vorurteile zu handeln, daß er die Notwendigkeit des Untergangs seiner geliebten Adligen *sah* und sie als Menschen schildert, die kein besseres Schicksal verdienen; und daß er die wirklichen Menschen der Zukunft dort *sah*, wo sie in der damaligen Zeit allein zu finden waren, — das betrachte ich als einen der größten Triumphe des Realismus und als einen der großartigsten Züge des alten Balzacs.«[1255]

Es ist nicht hier der Ort, auf die Bedeutung dieser Feststellung für das Verständnis der Kunst und ihrer Geschichte näher einzugehen. Ich habe in verschiedenen Studien versucht, sie anzuwenden und zu konkretisieren. Auch darüber braucht man nicht viele Worte zu verlieren, daß für die »monolithische Ideologie des Stalinismus« die ganze Marxsche Theorie der ungleichmäßigen Entwicklung der Künste abscheulich war und blieb. Für unser wesentliches Problem muß aber

1253 {45} Brumaire, S. 21 f.; MEW 8, S. 115.
1254 {46} MEGA I/3, S. 348; MEW 2, S. 181.
1255 {47} Marx-Engels: Über Kunst und Literatur (herausgegeben von M. Lifschitz), Berlin 1948, S. 1005 f.; vgl. MEW 37, S. 43 f.

ao contrário, sempre a considerou ontologicamente. Disto segue que ele não apenas criticamente desmascarou as consequências negativas de tais inadequacidades — como o fez muito frequentemente — como ainda apontou importantes casos nos quais houve »autoilusões« ideológicas histórico-mundialmente necessárias e, por isso, frutíferas, que puderam auxiliar os seres a grandes atos, de outro modo impossíveis.[1256]

O fenômeno, que agora investigamos, tem, certamente, essa »falsa consciência« geral por base ontológica, mas essencialmente vai para além dela. A saber, o que aqui importa é que um artista, que compartilha da »falsa consciência« com sua época, nação ou classe, sob circunstâncias, quando sua práxis artística é confrontada com a realidade, pode romper com o mundo de seus preconceitos e apreender corretamente a realidade, em sua autêntica e profunda qualidade; naturalmente: em certas circunstâncias, pode, mas não tem de, necessariamente. Marx já em sua juventude comentara esse fenômeno. Em sua crítica a Eugene Sue, chega a falar de um personagem exitoso de seu romance e diz: Sue »se elevou acima do horizonte de sua própria concepção de mundo. Ele bateu à cara dos preconceitos da burguesia.«[1257] Décadas mais tarde, Engels formulou essa relação ideológica, mais detalhada e mais precisamente, em correspondência com Mary Harkness. Ele diz: »O realismo de que falo pode se manifestar inclusive a despeito das visões do autor«. E após analisar esse fenômeno em Balzac, sumariza suas concepções assim: »Portanto, que Balzac tenha sido assim forçado a agir contra suas próprias simpatias de classe e seus preconceitos políticos, de que *viu* a necessidade do declínio de seus diletos nobres e de tê-los descrito como homens que não mereciam melhor destino, e o fato de ter *visto* os verdadeiros homens do futuro no único local onde, naquela época eram encontrados - considero tudo isso como um dos maiores triunfos do realismo, e como um dos traços mais grandiosos do velho Balzac.«[1258]

Não é aqui o lugar para abordar mais de perto o significado dessa constatação para a compreensão da arte e de sua história. Eu tentei, em diferentes estudos, aplicá-la e concretizá-la. Também não é preciso que se percam muitas palavras com que, para a »ideologia monolítica do stalinismo«, toda a teoria marxiana do desenvolvimento desigual da arte era e permanece execrável. Para nosso problema essencial, contudo, tem

1256 {45} Marx: O 18 brumário de Luis Bonaparte, in A revolução antes da revolução, Vol. I, Expressão Popular, São Paulo, 2008, p.209.
1257 {46} Marx e Engels: A sagrada família. Boitempo, São Paulo, 2003, p.194.
1258 {47} Marx e Engels: Über Kunst und Literatur, org. M. Lifschitz. Henschelverlag Kunst und Gesellschaft, Berlim, 1948, p. 105s; cf. MEW, v. 17, p.43 s.

noch kurz bemerkt werden, daß dadurch der richtige Begriff von Marx über die Gunst oder Ungunst einer Periode für die Kunst (für bestimmte Kunstarten) sich im dialektischen Sinn bedeutsam konkretisiert und vertieft. Es zeigt sich nämlich, daß innerhalb dieser Gunst oder Ungunst, die, wenn sie auch in bezug auf die einzelnen Kunstarten noch so genau differenziert werden, doch allgemein gesellschaftliche Kategorien bleiben, es für die einzelnen Künstler noch weiter individuelle Alternativen geben kann und auch wirklich gibt. So erscheint die ungleichmäßige Entwicklung auf einem höheren dialektischen Niveau, indem in einer Periode der Ungunst noch immer bedeutende Kunstwerke entstehen können. Damit wird freilich die Ungunst selbst nicht aufgehoben — ein solcher Versuch müßte zu vulgarisierenden Vereinfachungen führen —, sondern es wird nur die Tatsache ins Licht gerückt, das innerhalb einer ungleichmäßigen Entwicklung eine weitere auf höherer Potenz, möglich ist. (Daraus folgt naturgemäß umgekehrt, daß die Gunst der Umstände keinerlei Gewähr für eine Blüte der Kunst liefern kann.)

So fragmentarisch diese Darstellung auch angelegt ist — sie muß es sein, wenn man die Fragen, die wir erst im zweiten Teil und sogar erst in der Ethik entsprechend behandeln werden können, nicht in unangemessener Weise vorwegnehmen will —, kann sie nicht abgeschlossen werden, ohne ein ontologisches Problem der allgemeinen Entwicklung des gesellschaftlichen Seins wenigstens anzuschneiden, in welchem eine neue Seite sowohl seiner Geschichtlichkeit wie des objektiven Fortschritts in dieser zum Ausdruck kommt: das Problem der Menschengattung. Marx hat schon in seiner Frühzeit ihre statisch-naturhafte, die Totalitätsbetrachtung ausschließende Auslegung durch Feuerbach abgelehnt. Er schreibt in seiner sechsten Feuerbach-These, daß dieser infolge seiner falschen Grundkonzeption gezwungen ist: »1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemütfür sich zu fixieren, und ein abstrakt — *isoliert* - menschliches Individuum vorauszusetzen. 2. das Wesen kann daher nur als ›Gattung‹, als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.«[1259] Die falschen Extreme, die bei Feuerbach entstehen, sind also einerseits das isolierte, abstrakte Individuum und andererseits die naturhafte Stummheit der Gattung.

Damit befinden wir uns wieder im Zentrum der Eigenart des gesellschaftlichen Seins. Daß das organische Leben Gattungen hervorbringt, ist ein Gemeinplatz. Es produziert, letzten Endes, nur Gattungen, denn die Einzelexemplare, die die Gattungen real und unmittelbar verwirklichen, entstehen und vergehen, und nur die Gattung erhält sich als ständig in diesem Wechsel — solange sie eben sich selbst erhält. Die Beziehung, die dabei zwischen Einzelexemplar und Gattung entsteht,

1259 {48} MEGA I/5, S. 535; MEW 3, S. 7.

ainda de brevemente ser comentado que, através disso, o conceito correto de Marx sobre o favorável ou desfavorável de um período para a arte (para determinados tipos de arte), significativamente, concretiza-se e aprofunda-se em sentido dialético. Mostra-se, mesmo, que no interior desse favorável ou desfavorável, mesmo se forem diferenciados com precisão em relação a gêneros artísticos singulares, permanecem ainda categorias sociais gerais e, para os artistas singulares, podem oferecer, e realmente há, alternativas individuais ainda mais amplas. O desenvolvimento desigual, portanto, aparece em um nível dialeticamente mais elevado, na medida em que em um período do desfavorável podem sempre ainda surgir obras de arte significativas. Com isso, contudo, não é superado o desfavorável enquanto tal — uma tal tentativa deve conduzir a simplificações vulgarizadoras —, ao contrário, apenas é esclarecido o fato de que, no interior de um desenvolvimento desigual, é possível um desenvolvimento posterior a uma potência mais elevada. (Disto segue-se, naturalmente, o reverso, que o favorável das circunstâncias de maneira alguma pode oferecer garantia de um florescimento da arte.)

Por fragmentária essa exposição — e tem de sê-lo, se não se quer antecipar inapropriadamente as questões que apenas na segunda parte e, mesmo, apenas na ética podem ser tratadas adequadamente —, não pode ser encerrada sem ao menos levantar um problema ontológico do desenvolvimento geral do ser social, no qual se expressa um novo lado tanto da sua historicidade quanto, nele, do progresso objetivo: o problema do gênero humano. Marx já em seu período inicial recusou a intepretação da consideração natural-estática excludente de totalidade por Feuerbach. Escreve, na sua sexta Tese Ad Feuerbach, que este é forçado, como consequência de suas falsas concepções fundamentais: »1. Ao fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato - *isolado*. 2. Por isso, a essência só pode ser apreendida como ›gênero‹, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos *de modo natural*.«[1260] Os falsos extremos que emergem em Feuerbach são, portanto, por um lado, o indivíduo isolado, abstrato e, por outro lado, a mudez natural do gênero.

Com isto, encontramo-nos, novamente, no centro da peculiaridade do ser social. Que a vida orgânica produz gêneros, é um lugar-comum. Ela produz, por último, apenas gêneros, pois os exemplares singulares, que realizam real e imediatamente os gêneros, surgem e desaparecem, e apenas o gênero preserva em si como o permanente nessa mudança — tanto quanto igualmente preserva a si próprio. A relação que aqui emerge entre exemplar singular e gênero

1260 {48} Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p.534. {Nota da tradução} Schneider (p.395) inseriu neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.413), em Scarponi (p.376), em Benseler, em Ballestero (p.188) e em Coutinho (p.48).

ist eine rein naturhafte, von jeder Bewußtheit, von jeder bewußtseinsmäßigen Objektivation völlig unabhängige: Die Gattung realisiert sich in den Einzelexemplaren, und diese realisieren in ihrem Lebensprozeß die Gattung. Daß die Gattung kein Bewußtsein haben kann, versteht sich von selbst; daß im naturhaften Einzelexemplar kein Gattungsbewußtsein zu entstehen vermag, ist ebenso selbst verständlich. Und zwar nicht, weil die höheren Tiere kein Bewußtsein hätten, das ist längst durch Erfahrung und Wissenschaft widerlegt. Vielmehr deshalb, weil die reale Produktion und Reproduktion ihres Lebens keine derartigen Beziehungen für sie schafft, durch die die zweiheitliche Einheit von Exemplar und Gattung objektiv zum Ausdruck kommen könnte. Es ist klar, daß dieses ausschlaggebende Moment nur die Arbeit bilden kann, natürlich mit allen Konsequenzen, die sie für das Verhalten der Menschen zu ihrer Umwelt, zur Natur und zu ihren Mitgeschöpfen herbeiführt. Der junge Marx schildert wiederholt diesen Unterschied zwischen Tier und Mensch, stets von der Arbeit und ihren Folgeerscheinungen ausgehend. So weist er in der »Deutschen Ideologie« auf die Entstehung der Sprache aus den Bedürfnissen des Verkehrs der Menschen untereinander hin und sagt über das Tier: »Wo ein Verhältnis existiert, da existiert es für mich, das Tier *›verhält‹*, sich zu Nichts und überhaupt nicht. Für das Tier existiert sein Verhältnis zu andern nicht als Verhältnis.«[1261] So in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«, wo er die Folgen des Austausches zwischen den Menschen untersucht und darauf hinweist, daß erst dadurch die Verschiedenheit der Menschen ein wichtiges und wertvolles Moment des gesellschaftlichen Verkehrs wird. Bei den Tieren dagegen steht es so: »Die besondren Eigenschaften der verschiedenen Racen einer Tierart sind von Natur schärfer als die Verschiedenheit menschlicher Anlage und Tätigkeit. Weil die Tiere aber nicht *auszutauschen* vermögen, nützt keinem Tierindividuum die unterschiedne Eigenschaft eines Tieres von derselben Art, aber von verschiedner Race. Die Tiere vermögen nicht die unterschiednen Eigenschaften ihrer species zusammenzulegen; sie vermögen nichts zum *gemeimschaftlichen* Vorteil und Bequemlichkeit ihrer species beizutragen.«[1262] Solche und ähnliche Differenzen geben dem Ausdruck, daß die Gattung als bloß biologisch-lebenshaftes Verhältnis nur eine stumme Allgemeinheit haben kann, einen sehr konkreten und differenzierten Inhalt.

Auf den ersten Blick scheint der ergänzende Vorwurf gegen Feuerbach, daß er nur das isolierte Individuum und nicht den konkreten (gesellschaftlichen) Menschen betrachtet, nicht aus derselben Sachlage zu folgen. Das ist aber nur ein Schein,

1261 {49} Ebd., S. 20; ebd., S. 30.
1262 {50} MEGA I/3, S. 142; MEW Ergänzungsband l, S. 560.

é uma puramente natural, completamente independente de toda conscienciosidade, de toda objetivação consciente (*bewußtseinsmäßigen*): o gênero se realiza nos exemplares singulares e estes realizam, em seus processos de vida, o gênero. Que o gênero não pode ter nenhuma consciência, compreende-se por si próprio; que no exemplar singular natural não é capaz de surgir nenhuma consciência, é igualmente compreensível por si. E, de fato, não porque os animais superiores não têm consciência, pois há muito isto foi refutado pela experiência e pela ciência. Antes, porque as reais produção e reprodução de suas vidas não criam nenhuma daquelas relações, pelas quais a unidade dual de exemplar e gênero possa objetivamente se expressar. É claro que esse momento decisivo apenas pode se constituir pelo trabalho, naturalmente, com todas as consequências que causa para o comportamento dos seres humanos para com seu mundo ambiente, para com a natureza e para com as suas cocriaturas. O jovem Marx descreve seguidamente essa diferença entre animal e seres humanos, sempre partindo do trabalho e dos fenômenos dele consequentes. Assim, na »Ideologia Alemã«, refere-se ao surgimento da linguagem a partir das necessidades do intercâmbio dos seres humanos uns com os outros, e diz sobre os animais: »Onde existe uma relação, ela existe para mim; o animal não se *›relaciona‹* com nada, e não se relaciona absolutamente. Para o animal, sua relação com outros não existe como relação.«[1263] Assim nos »Manuscritos econômico-filosóficos«, onde ele investiga as consequências da troca entre seres humanos e aponta que, apenas através dela, a diversidade dos seres humanos pode se tornar um momento importante e pleno-de-valor das trocas sociais. Entre os animais, ao contrário, é assim: »qualidades particulares das diversas raças de uma espécie animal são por natureza mais agudas que a diversidade da disposição e atividade humanas. Mas, porque os animais não podem *trocar*, não é útil a nenhum indivíduo animal a diferente qualidade de um animal da mesma espécie, mas de raça diversa. Os animais não podem juntar as diferentes qualidades da sua *species*; não podem contribuir em nada para a vantagem *comunitária* e comodidade da sua *species*.«[1264] Tais e similares diferenças dão, um conteúdo muito concreto e diferenciado à expressão de que o gênero, como mera relação vital-biológica, apenas pode ter uma generalidade muda.

À primeira vista, parece que a reprovação complementar contra Feuerbach, que ele considera o indivíduo isolado e não o ser humano concreto (social), não decorre da mesma situação. Isto é, contudo, apenas uma aparência,

1263 {49} Marx e Engels: A ideologia alemã. Boitempo, São Paulo, 2007, p. 35.
1264 {50} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.410-11. {Nota da tradução} Schneider (p.396) e Ballestero (p.189) inseriram neste ponto uma quebra de parágrafo que não esta presente no manuscrito (p.414), em Scarponi (p.377) e em Coutinho (p.141).

obwohl dieser Einwand von Marx sich nicht nach rückwärts, zum Vergleich mit dem bloß biologischen Gattungswesen der Tiere wendet, sondern nach vorwärts, in eine Gesellschaft mit hochentwickelter Arbeitsteilung, in der die Verbundenheit der einzelnen Individuen mit ihrem Gattungswesen bewußtseinsmäßig verlorengehen kann. Normalerweise schafft primär die Arbeit diese Beziehung. Marx sagt ebenfalls in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«: »Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen*. Diese Produktion ist sein werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als sein Werk und sein Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menchen*: indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffnen Welt anschaut.«[1265] Und an einer anderen Stelle desselben Werks zieht er die Konsequenzen aus allem bisher Angeführten: »Das Individuum ist das *gesessschaftiche Wesen*. Seine Lebensäußerung — erscheine sie auch nicht in der unmittel baren Form einer *gemeinschaftlichen*, mit andern zugleich vollbrachten Lebensäußerang — ist daher eine Äußerung und Bestätigung des *gesellschaftlichen Lebens.* «[1266] Das, was man isoliertes Individuum zu nennen pflegt, beruht auf einem besonderen Bewußtseinszustand innerhalb der objektiv wie subjektiv fundamentalen Gesellschaftlichkeit des Menchen. Die ontologische Position, daß der Mensch, soweit er Mensch ist, ein gesellschaftliches Wesen ist, daß er in jedem Akt seines Lebens, mag dieser sich wie immer in seinem Bewußtsein spiegeln, stets und ausnahmslos sich selbst wie zugleich die jeweilige Entwicklungsstufe der Menschengattung simultan, wenn auch in den verschiedensten Formen, widersprüchlich verwirklicht, ist keine von Marx erfundene These. Von Aristoteles bis Goethe und Hegel wurde diese fundamentale Wahrheit wiederholt konkret und entschieden hervorgehoben; es genügt vielleicht auf eines der letzten Gespräche Goethes hinzuweisen, in welchem er Soret gegenüber die absolute Unvermeidlichkeit der Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gesellschaft in jeder beliebigen Lebensäußerung mit größtem Nachdruck aus eigener Lebenserfahrung hervorhebt.[1267]

Daß in zumindest relativ hochentwickelten Gesellschaften, besonders häufig in Krisenzeiten, in einzelnen Individuen Vorstellungen entstehen können, als ob alle Beziehungen des Individuums zur Gesellschaft bloß äußerliche, sekundäre, bloß

1265 {51} Ebd., S. 88 f.; ebd., S. 517.
1266 {52} Ebd., S. 117; ebd., S. 538 f.
1267 {53} Gespräch mit Soret, 5. Jan. 1832, Goethes Gespräche mit Eckermann, Insel-Ausgabe, Leipzig o. J., S. 702.

ainda que esta objeção de Marx não se volte para trás, para a comparação com o ser genérico meramente biológico dos animais, mas para frente, a uma sociedade com a divisão de trabalho mais desenvolvida na qual a combinabilidade dos indivíduos singulares com seu ser genérico pode ser perdida na consciência. Normalmente, o trabalho cria primariamente esta relação. Do mesmo modo diz Marx nos »Manuscritos Econômico-filosóficos«: »Precisamente por isso, só na elaboração do mundo objetivo o homem se prova realmente como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Por ela, a natureza aparece como obra sua e sua realidade. O objeto do trabalho é, portanto, a *objetivação da vida genérica do homem*, na medida em que ele se duplica não só intelectualmente, como na consciência, mas também operativamente, realmente, e contempla-se por isso, num mundo criado por ele.«[1268] Em outro lugar da mesma obra, tira as consequências de tudo do até aqui dito: »O indivíduo é o *ser social*. Sua manifestação de vida - mesmo que ela também não apareça sob a forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros - é, por isso, externação e confirmação da *vida social.*«[1269] O que costuma-se denominar de indivíduo isolado se baseia em um estado específico de consciência no interior da, objetiva tanto quanto subjetiva, socialidade fundamental do ser humano. A posição ontológica de que o ser humano, na medida em que é ser humano, é um ser social que, como quer que isto possa sempre se refletir em sua consciência, em todo ato de sua vida, constantemente e sem exceção, contraditoriamente se realiza a si próprio, bem como, ao mesmo tempo, o respectivo estágio do simultâneo desenvolvimento do gênero humano, ainda que nas formas as mais diversas, não é uma tese inventada por Marx. De Aristóteles a Goethe e Hegel, essa verdade fundamental foi realçada concreta e resolutamente seguidas vezes; talvez seja suficiente indicar uma das últimas conversas de Goethe em que realça com grande ênfase, contrapondo-se a Soret, a partir de sua própria experiência de vida, a absoluta inevitabilidade da inter-relação entre indivíduo e sociedade em qualquer exteriorização de vida.[1270]

Que em sociedades ao menos relativamente elevadamente desenvolvidas, com frequência em particular em épocas de crise, podem surgir representações (*Vorstellungen*) em indivíduos singulares, como se todas as relações do indivíduo com a sociedade fossem estabelecidas tão só externamente, secundariamente, meramente suplementares, eventualmente

1268 {51} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.313. {Nota da tradução} Schneider (p.397) e Ballestero (p.190) inseriram aqui quebra de parágrafo que não pode ser localizado em manuscrito (p.415), em Benseler, em Coutinho (p.142) e em Scarponi (p.378).
1269 {51} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.343.
1270 {53} Diálogo com Soret, 5 de janeiro de 1832 in Eckermann: Conversações com Goethe nos últimos anos de sua vida 1923-1832. Editora Unesp, São Paulo, 2016, p.712.

nachträglich, eventuell künstlich hergestellte, beliebig kündbare und aufhebbare wären, ist eine kulturgeschichtliche Tatsache. Sie spielt von den Eremiten der ersten Jahrhunderte des Christentums bis zur »Geworfenheits«-Lehre Heideggers eine, man könnte sagen, unvertilgbare Rolle in der Geschichte des Denkens. Von den klassischen Robinsonaden bis zu dem, was ich in der Kritik des Existentialismus die Robinsonade der Dekadenz genannt habe, beherrscht diese Auffassung bis heute einen beträchtlichen Teil der bürgerlichen Ideologie; sie erhält sogar, gestützt auf die modern transformierten christlichen Traditionen Kierkegaards, auf die angebliche Exaktheit der Phänomenologie Husserls, einen pseudoontologischen Unterbau: daß nämlich das isolierte Individuum in der menschlichen Welt das ontologisch ursprüngliche und alles andere fundierende wäre. Es ist mit Hilfe einer »Wesensschau« natürlich möglich, alle Beziehungen des Menchen, alle seine gesellschaftlichen Verhältnisse als von hier abgeleitet, als vom isolierten Individuum geschaffen und darum als von ihm zurückziehbar zu denken. Und es entspricht dem Wesen dieser Methode — die ja die Wirklichkeit »in Klammern setzt« —, den Unterschied zwischen dem ontologisch primär Gegebenen und den subjektiven Reflexen dieser Gegebenheit zu verwischen, die Folge als Grundlage und umgekehrt darzustellen. Dadurch bleiben aber die grundlegenden Tatsachen unberührt. Shaw hat z. B. in seinen ersten Komödien witzig gestaltet, wie die Rentenbesitzer sich als »frei«, als »undeterminiert« von der Gesellschaft fühlen und wie die Wirklichkeit sie schockartig daran erinnert, wie massiv gesellschaftlich die Grundlagen ihrer »Unabhängigkeit« gewesen sind. Im »Rohentwurf«, bei der Kritik der ursprünglichen Robinsonaden, setzt sich Marx mit diesem Vorurteil auseinander: »Je tiefer wir in der Geschichte zurückgehen, je mehr erscheint das Individuum, daher auch das produzierende Individuum, als unselbständig, einem größren Ganzen angehörig: erst noch in ganz natürlicher Weise in der Familie und der zum Stamm erweiterten Familie; später in dem aus dem Gegensatz und Verschmelzung der Stämme hervorgehenden Gemeinwesen in seinen verschiednen Formen. Erst in dem 18. Jahrhundert, in der bürgerlichen Gesellschaft, treten die verschiednen Formen des gesellschaftlichen Zusammen hangs dem Einzelnen als bloßes Mittel für seine Privatzwecke entgegen, als äußerliche Notwendigkeit. Aber die Epoche, die diesen Standpunkt erzeugt, den des vereinzelten Einzelnen, ist gerade die der bisher entwickeltsten gesellschaftlichen (allgemeinen von diesem Standpunkt aus) Verhältnisse. Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein ζώου πολίτικόυ, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann. «[1271] Marx polemisiert gegen die

1271 {54} Grundrisse, S. 6.

arbitrárias, revogáveis e superáveis ao bel-prazer, é um fato da história da cultura. Ele desempenha, dos eremitas dos primeiros séculos da cristandade, até a doutrina da »dejecção« heideggeriana um, pode-se dizer, papel ineliminável na história do pensamento. Das clássicas robinsonadas até as que, na crítica ao existencialismo, denominei de robinsonadas da decadência, essa visão domina até hoje uma importante parte da ideologia burguesa; até mesmo, apoiada nas tradições cristãs modernamente transformadas por Kierkegaard e na alegada exatidão da fenomenologia de Husserl, ela mantém uma pseudoinfraestrutura ontológica: a saber, que o indivíduo isolado no mundo dos seres humanos seria ontologicamente originário e fundante de tudo o mais. É naturalmente possível pensar, com a ajuda de uma »intuição de essências«, todas as relações do ser humano, todas as suas condições sociais como derivadas daqui, como criadas pelo indivíduo isolado e, por isso, por ele revogáveis. E brota da essência desse método — que justamente »põe entre parênteses« a realidade — apagar a diferença entre o primariamente dado ontologicamente, e os reflexos subjetivos dessa dadidade, descrever a consequência como base e vice-versa. Com isso, todavia, o fato fundamental permanece intocado. Shaw, p. ex., em suas primeiras comédias, descreveu humoristicamente, como os rentistas sentiam-se como »livres«, como »não-determinados«, pela sociedade e como a realidade os relembra, chocantemente, quão maciçamente sociais têm sido as bases para sua »independência«. Nos »Rohentwurf«, na crítica às robinsonadas originais, Marx se detém sobre esse preconceito: »Quanto mais fundo voltamos na história, mais o indivíduo, e por isso também o indivíduo que produz, aparece como dependente, como membro de um todo maior: de início, e de maneira totalmente natural, na família e na família ampliada em tribo; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do conflito e da fusão das tribos. Somente no século XVIII, na sociedade burguesa, as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior. Mas a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado, é justamente a época das relações sociais (universais, desde esse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente. O ser humano é, no sentido mais literal, um ζώου πολίτικόυ, não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade.«[1272] Marx polemiza contra a

1272 {54} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.40. {Nota da tradução} Schneider (p.398) e Ballestero (p.192) inserem aqui uma quebra de parágrafo que não é localizada no manuscrito (p.417), em Coutinho (p.144) e em Scarponi (p.380).

eingebildete, bloß bewußtseinsmäßige, nicht ontologische Beschaffenheit des isolierten Individuums immer in Hinsicht auf die großen Fragen der Gesellschaftslehre. Es handelt sich letzten Endes darum, daß nicht die Individuen die Gesellschaft »aufbauen«, sondern daß sie im Gegenteil in der Gesellschaft, aus der Entwicklung der Gesellschaft entstehen, daß also — um oft Hervorgehobenes nochmals zu wiederholen — immer der reale Komplex die ontologische Priorität vor seinen Bestandteilen besitzt. In der »Heiligen Familie« polemisiert Marx auf ähnlicher Linie, wenn er sich gegen die linkshegelianische (und überhaupt liberale) Anschauung wendet, wonach das isolierte Individuum jenes »Atom« wäre, deren Masse vom Staat »zusammengehalten« würde. Dieser baut sich im Gegenteil erst auf Grundlage der Gesellschaft auf, und die »Atome« existieren und wirken in dieser, stets bedingt durch deren reale Beschaffenheit.[1273]

Wenn wir nun, dieses Scheinproblem hinter uns lassend, zur echten Beziehung Individuum-Gattung zurückkehren, so sehen wir, daß die Verwirklichung des Gattungsmäßigen im Individuum untrennbar von jenen realen Verhältnissen ist, in denen das Individuum seine eigene Existenz produziert und reproduziert, also untrennbar von der Entfaltung der Individualität selbst. Das hat aber für das ganze Problem entscheidende strukturelle und geschichtliche Folgen. In der »stummen« Beziehung des Tierexemplars zu seiner Gattung bleibt diese ein reines Ansich und bezieht sich dementsprechend immer auf sich selbst, verwirklicht sich in den Einzelexemplaren auch in reiner und abstrakter Form; das Verhalten des Einzelexemplars verharrt in solcher Gattungsmäßigkeit, solange eben die Gattung sich phylogenetisch erhält. Da nun die Beziehung des Menchen zur Menschengattung von vornherein durch gesellschaftliche Kategorien wie Arbeit, Sprache, Tausch, Verkehr etc. geformt und vermittelt wird, da sie prinzipiell nie »stumm« sein, sondern sich nur in bewußtseinsmäßig wirkenden Verhältnissen und Beziehungen verwirklichen kann, entstehen innerhalb der anfangs ebenfalls nur an sich seienden Menschengattung konkrete Teilverwirklichungen, die gerade durch ihre konkrete Partialität und Partikularität in der Entwicklung des Gattungsbewußtseins die Stelle dieses Ansich einnehmen. Es handelt sich also darum, daß die biologisch naturhafte allgemeine Gattungsmäßigkeit des Menchen, die an sich existiert und als solches Ansich auch unaufhebbar verharren muß, sich als Menschengattung nur so verwirklichen kann, daß stets die gerade existierenden gesellschaftlichen Komplexe, gerade in ihrer konkreten Partialität und Partikularität, dahin wirken, daß die »Stummheit« des Gattungswesens von den Mitgliedern einer solchen Gesellschaft überwunden wird, indem diese sich, im Rahmen

1273 {55} MEGA I/3, S. 296; MEW 2, S. 127 f.

imaginária, meramente da consciência, qualidade não ontológica dos indivíduos isolados, sempre em vista das grandes questões da teoria social. Trata-se, por último, aqui, de que os indivíduos não »constroem« a sociedade, antes que eles, ao contrário, surgem do desenvolvimento da sociedade que, portanto, — para repetir uma vez mais o frequentemente enfatizado — o complexo real sempre possui a prioridade ontológica para com seus componentes. Em »A sagrada família«, polemiza Marx em uma linha similar, quando se volta contra a concepção da esquerda hegeliana (e, sobretudo, liberal) segundo a qual o indivíduo isolado seria aquele átomo cuja massa seria »mantida unida« pelo Estado. Este, ao contrário, apenas constrói a partir da base da sociedade, e os »átomos« nela existem e operam sempre determinados pela sua qualidade real.[1274]

Ao, agora, deixarmos para trás esse problema aparente para retornar à autêntica relação indivíduo-gênero, vemos que a realização do genérico no indivíduo é inseparável daquelas relações reais nas quais o indivíduo produz e reproduz sua própria existência, portanto inseparável do desdobramento da própria individualidade. Isto tem, contudo, para todo o problema, consequências estruturais e históricas decisivas. Na relação »muda« do exemplar animal com seu gênero, este permanece um puro em-si e, correspondentemente, remete sempre a si mesmo, realiza-se nos exemplares singulares ainda em uma forma pura e abstrata; o comportamento do exemplar singular persiste em tal generidade na medida em que o gênero, igualmente, mantém-se filogeneticamente. Já que a relação do ser humano com o gênero humano, desde o princípio, é formada e mediada por categorias sociais como trabalho, linguagem, troca, intercâmbio, etc., que, por princípio, jamais é »muda«, ao contrário, apenas pode se realizar em condições e relações conscientemente operantes, emergem igualmente desde o início, realizações parciais concretas de um gênero humano apenas em si existentes as quais, justamente através de sua concreta parcialidade e particularidade, ocupam, no desenvolvimento da consciência genérica, o lugar deste em-si. Trata-se, portanto, de que a generidade natural-biológica geral dos seres humanos, que existe em si e enquanto tal em-si, tem de inexoravelmente persistir, apenas pode se realizar enquanto gênero humano; de que, sempre, os complexos sociais justamente existentes, justamente em sua concreta parcialidade e particularidade, sempre têm aqui o efeito de ultrapassar o »mutismo« da essência genérica dos membros de uma tal sociedade, na medida em que, na moldura

1274 {55} Marx e Engels: A sagrada família. Boitempo, São Paulo, 2003, p.138.

dieses Komplexes, als Mitglieder dieses Komplexes ihrer Gattungsmäßigkeit bewußt werden. Der grundlegende objektive Widerspruch in diesem Verhältnis äußert sich darin, daß das Bewußtwerden der Gattung in dieser Partialität und Partikularität das allgemeine Gattungswesen mehr oder weniger vollständig verdecken, wenigstens weitgehend in den Hintergrund drängen muß. Wie das spezifisch menschliche Bewußtsein nur im Zusammenhang und als Folge gesellschaftlicher Aktivität der Menschen entstehen kann (Arbeit und Sprache), so erwächst die bewußte Zusammengehörigkeit zur Gattung aus ihrem konkreten Zusammenleben und Zusammenwirken. Das hat aber zur Folge, daß als Gattung vorerst keineswegs die Menschheit selbst in Erscheinung treten kann, sondern bloß die jeweilige konkrete Menschengemeinschaft, in der die betreffenden Menschen leben, arbeiten und miteinander in einem konkreten Verkehr stehen. Schon aus diesen Gründen zeigt das Entstehen des menschlichen Gattungsbewußtseins die verschiedensten Größenordnungen und Stufen von den noch fast naturhaft verbundenen Stämmen bis zu den großen Nationen.

Mit der Fixierung dieses Grundphänomens ist jedoch diese Widersprüchlichkeit noch keineswegs dargestellt. Vor allem muß ins Auge gefaßt werden, daß seit der Auflösung des Urkommunismus jene gesellschaftlichen Komplexe, von denen bisher die Rede war, nicht mehr innerlich einheitlich sein konnten: Die Klassen sind entstanden. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, diese Entwicklung auch nur grob zu skizzieren. Nur soviel muß bemerkt werden, daß die dadurch entstehende pluralistisch-dynamische innere Beschaffenheit eines jeweiligen Komplexes im Laufe der Geschichte die größten Variationen, oft völlig entgegengesetzten Charakters, zeigt. So hat das Kastensystem eine Richtung zur statischen Stabilisierung der von ihm erfaßten Komplexe gezeigt, während die entwickelste, am reinsten gesellschaftliche Form dieser Struktur, die Klassenschichtung, der Regel nach in dynamisch-vorwärtstreibender Richtung wirkt. Obwohl jedoch diese Struktur einem jeden konkreten sozialen Komplex innewohnt, wäre es ein grobes Versehen vom Standpunkt unseres Problems, nicht zur Kenntnis zu nehmen, daß diese beiden Systeme der gesellschaftlichen Gemeinschaftsbildung der Menschen in einem Konkurrenzverhältnis zueinander stehen, dessen akute Symptome sich freilich nur in Krisenzeiten deutlich zu offenbaren pflegen. Die Geschichte ist voll von Bündnissen, die einzelne Klassen mit fremden Staaten gegen ihre Klassengegner im eigenen Staate schließen. Dem liegt natürlich die Tatsache zugrunde, daß die Menschen sehr oft ihren Staat, ihre Gesellschaft nur vorbehaltlich einer bestimmten Klassenherrschaft (oder eines bestimmten Klassengleichgewichts) als eigen empfinden. Hier zeigt sich der konkrete Charakter des gesellschaftlichen Gattungsbewußtseins. Während die stumme, biologische Gattung etwas rein

desse complexo, como membros desse complexo, tornam-se conscientes de sua generidade. A contradição objetiva fundamental nessa relação se expressa em que a essência genérica geral, mais ou menos completamente, esconde-se nessa parcialidade e particularidade, ao menos tem de ser amplamente empurrada para o pano de fundo. Como a consciência especificamente humana apenas pode surgir em conexão e como consequência da atividade social dos seres humanos (trabalho e linguagem), então a conexidade consciente se eleva ao gênero a partir de sua convivência e cooperação concretas. Isto tem por consequência, contudo, que o gênero, de pronto, de maneira alguma, pode aparecer como a humanidade enquanto tal, mas meramente a comunidade humana concreta, na qual os seres humanos em questão vivem, trabalham e estão em intercâmbio concreto um com o outro. Já por esses fundamentos, o surgir da consciência genérica humana mostra diferentes escalas de grandeza e patamares, das tribos ainda quase naturalmente unidas até as grandes nações.

Com a fixação desse fenômeno fundamental, contudo, de maneira alguma, essa contraditoriedade está descrita. Antes de tudo tem de ser considerado que, desde a dissolução do comunismo primitivo, aqueles complexos sociais, dos quais se fala até aqui, não mais podem ser internamente unitários: surgiram as classes. Não é aqui nossa tarefa a de, nem sequer rudemente, esquematizar este desenvolvimento. Deve apenas ser comentado que, através da qualidade interna dinâmico-pluralista surgida através dele, mostram-se, em cada complexo relevante no curso da história, as maiores variações, com frequência de caráter completamente opostas. Assim, o sistema de castas mostra uma direção para uma estabilização estática dos complexos que abarca, enquanto a mais desenvolvida, a forma mais puramente social dessa estrutura, a estratificação de classes, opera uma direção dinamicamente-voltada-avante. Contudo, embora essa estrutura seja inerente a todo complexo social concreto, seria um grande descuido, do ponto de vista do nosso problema, não notar que ambos os sistemas de construção da comunidade social dos seres humanos estão em uma relação de concorrência um com o outro, cujos sintomas agudos costumam, contudo, apenas em épocas de crise se manifestar nitidamente. A história é cheia de alianças concluídas de uma classe com Estados estrangeiros contra seu inimigo de classe no próprio Estado. O que naturalmente sublinha o fato de que os seres humanos com frequência sentem como seu próprio Estado, sua sociedade, apenas como sujeitados a um determinado domínio de classe (ou a um determinado equilíbrio de classe). Aqui se mostra o caráter concreto da consciência genérica social. Enquanto o gênero biológico mudo é algo puramente

Objektives, vom Einzelexemplar aus Unveränderliches ist, ist das Verhältnis des Menchen zum Gesellschaftskomplex, in welchem er sein Gattungsbewußtsein realisiert, ein aktives, ein mitwirkendes, aufbauendes oder zerstörendes. Deshalb ist das Zugehörigkeitsgefühl zu einer konkreten Gemeinschaft oder wenigstens die Gewöhnung an sie die unerläßliche Voraussetzung für das Entstehen der Gattung im gesellschaftlichen Sinne. Das bedeutet natürlich nicht, daß es sich bloß um ein Bewußtseinsphänomen handelt. Das Bewußtsein ist vor allem die Reaktionsform (und zwar eine alternativen Charakters) auf gesellschaftlich objektiv verschiedene konkrete Verhältnisse, und auch der Spielraum der jeweils auftauchenden Alternativen ist objektiv ökonomisch-sozial umgrenzt. Es ist das — oft unklare, rein gefühlsmäßige — Reagieren des Individuums auf die für es als gegeben daseiende gesellschaftliche Umwelt.

Ohne hier auf konkrete Varianten, konkrete Stufen etc. einzugehen, zeigt ein bloßer Blick auf die allgemeine Entwicklung ein freilich ungleichmäßiges, an Rückfällen reiches, doch der Tendenz nach stetiges Wachsen solcher Komplexe. Auch dazu sind keine Belege notwendig. Daß die Erde einst von zahllosen kleinen Stämmen bevölkert war, die oft selbst von den benachbarten kaum etwas wußten, und daß sie jetzt auf dem Wege ist, eine Wirtschaftseinheit zu bilden, eine umfassende und allseitige Interdependenz der voneinander entlegensten Völker, ist eine nicht bestreitbare Tatsache. Für uns ist hier davon nur soviel wichtig, daß diese Integration von der ökonomischen Entwicklung, zumeist ohne Wissen, mehr als häufig gegen den Willen der Beteiligten, vollzogen wurde. Die spontane, unaufhaltsame Vereinigung der Menschen zu einer nicht mehr stummen, nicht mehr bloß naturhaften Gattung, zum Menschengeschlecht, ist also eine weitere notwendige Begleiterscheinung der Entwicklung der Produktivkräfte. Wir haben gezeigt, daß diese Entwicklung zwangsläufig zur Erhöhung der Fähigkeiten der einzelnen Menschen führt; dieser Vorgang ergänzt sich durch den hier angezeigten Prozeß, der die Entstehung der Menschengattung zustande bringt. Dabei muß auch hier hervorgehoben werden, daß dieser Hinweis ebenfalls rein ontologisch gemeint ist, als Weg zur Menschengattung im gesellschaftlichen Sinne, als Verwandlung des naturhaften Ansich in ein Fürunssein, ja — perspektivisch — bis zur vollsten Entfaltung in ein Fürsichsein. Diese rein ontologische Betrachtung enthält deshalb noch keinerlei Wertbetrachtung, keinerlei Hinweis auf gesellschaftlich objektive Werte. Allerdings involviert diese Entwicklung — ebenso wie der frühere Aspekt, die Höherentwicklung der menschlichen Fähigkeiten — verschiedene notwendige Formen des gesellschaftlich objektiven Wertsetzens. Das sind jedoch Fragen, mit denen wir uns vernünftigerweise erst in einem weit konkreteren Stadium der Erkenntnis der Gesellschaftlichkeit werden eingehend

objetivo, intransformável pelo exemplar singular, a relação do ser humano com o complexo social, na qual ele realiza sua consciência genérica, é uma relação ativa, uma relação de operar-conjunto, construtiva ou destrutivamente. Por isso, o sentimento de pertencimento a uma comunidade concreta ou, ao menos, o habituar-se a ela, é o pressuposto imperativo para o surgir do gênero em sentido social. Isso, naturalmente, não significa que se trate meramente de um fenômeno da consciência. A consciência é antes de tudo a forma de reação (e, de fato, uma de caráter alternativo) às relações sociais concretas, objetivamente diferentes e, também, o espaço de manobra de cada alternativa que emerge é objetivamente delimitado econômico-socialmente. É o reagir — com frequência obscuro, puramente emotivo — do indivíduo ao mundo ambiente social que, para ele, é dado existente.

Contudo, sem aqui abordar as variantes concretas, os estágios concretos, etc., mostra-se, a um mero olhar do desenvolvimento geral, um crescimento constante, entretanto desigual, pleno de reincidências, de tais complexos. Também aqui, provas não são necessárias. Que a Terra foi uma vez habitada por numerosas pequenas tribos, que com frequência dificilmente sabiam algo mesmo das tribos vizinhas e que, agora, está a caminho de constituir uma unidade econômica, uma interdependência extensiva e omnilateral de povos os mais remotos entre si, é um fato não contestável. Para nós, disso é importante que esta integração do desenvolvimento econômico foi realizada na maior parte sem o saber, mais que frequente, contra os desejos dos envolvidos. A unificação espontânea, inexorável, dos seres humanos em um gênero não mais mudo, não mais meramente natural, em humanidade é, portanto, um necessário amplo fenômeno concomitante do desenvolvimento das forças produtivas. Vimos que esse desenvolvimento conduz inevitavelmente à elevação das capacidades dos seres humanos singulares; esse evento completa-se pelo processo aqui anunciado que acarreta o nascimento do gênero humano. Com isso também deve ser enfatizado que essa referência é pensada, igualmente, puramente ontologicamente, como via ao gênero humano em sentido social, como transformação do ser-em-si natural em um ser-para-nós, mesmo de um — em perspectiva — plenamente desdobrado ser-para-si. Ainda, essa consideração puramente ontológica não contém, por isso, de maneira alguma, nenhuma consideração de valor, nenhuma referência a valores socialmente objetivos. Contudo, esse desenvolvimento envolve — igualmente a como o do aspecto anterior, o desenvolvimento ascendente das capacidades humanas — diferentes formas necessárias do pôr valor socialmente objetivo. Estas, contudo, são questões que apenas podem ser por nós tratadas em detalhe em um estágio mais concreto do

befassen können. Hier bleibt die unbezweifelbare ontologische Feststellung, daß die Entwicklung der Produktivkräfte notwendig diesen Fortschritt vollziehen mußte, allein entscheidend: Wie die Arbeit, gleich am Beginn ihres Wirklichwerdens, die Umwandlung eines Tieres in einen Menschen zustande brachte, so ihre permanente Höherentwicklung, die Entstehung der Menschengattung in ihrem eigentlichen gesellschaftlichen Sinn.

Um bei dieser einfachen Feststellung einer, freilich fundamentalen, ontologischen Tatsache keinerlei Mißverständnisse aufkommen zu lassen, sind einige ergänzende Bemerkungen notwendig. Erstens ist dieser Prozeß kein teleologischer. Alle Verwandlungen der naturhaften Beziehungen der Menschen zueinander und zur Natur ins Gesellschaftliche vollziehen sich infolge spontaner Veränderungen der ökonomischen Wirklichkeit; gesetzmäßig ist bloß, daß — trotz vieler Stagnationen und Rückentwicklungen — die Gesamttendenz der Ökonomie sowohl eine Steigerung der Gesellschaftlichkeit in den Verkehrsformen der Menschen wie zugleich eine Integration kleinerer Gemeinschaften in immer ausgedehntere und umfassendere vollzieht, daß die Verknüpftheit der verschiedenen gesellschaftlichen Komplexe miteinander extensiv wie intensiv ständig im Zunehmen begriffen ist. Endlich schafft der Kapitalismus zum erstenmal in der Geschichte eine faktische Weltwirtschaft, die ökonomische Verbundenheit einer jeden menschlichen Gemeinschaft mit allen anderen. Das Entstehen der Menschengattung im gesellschaftlichen Sinne ist das ungewollt-notwendige Produkt der Entwicklung der Produktivkräfte. Zweitens — und dies bestärkt nochmals den nicht teleologischen Charakter dieses Fortschreitens — muß auch hier wieder von der ungleichmäßigen Entwicklung gesprochen werden. Nicht alle Formationen haben die gleiche Tendenz zur eigenen erweiterten Reproduktion. Marx weist z. B. für die sogenannte asiatische Produktionsweise nach, daß ihre ökonomische Basis tendenziell auf einfache Reproduktion ausgerichtet ist.[1275] Hier entstehen, vom Standpunkt unseres Fortschritts betrachtet, Sackgassen, die letzten Endes, nach langen Stagnationen, erst mit dem Eindringen des Kapitalismus, mit einer von außen kommenden Zersetzung der alten Wirtschaftsformen aufhören. Zu einer freilich ganz anders gearteten Sackgasse wurde auch die antike Sklavenwirtschaft, die nur durch einen historischen »Zufall«, durch die germanische Völkerwanderung sich zum Feudalismus entwickeln konnte, usw. Drittens zeigt sich der nicht teleologische Charakter dieser gesetzmäßigen Entwicklung auch darin, daß — ebenso wie bei der Erhöhung der menschlichen Fähigkeiten — die konkreten Vehikel der Verwirklichung im ununterbrochenen Widerspruch zu der Sache

1275 {56} Kapital I, S. 323; MEW 23, S. 379.

conhecimento da socialidade. Aqui permanece a inquestionável observação ontológica de que o desenvolvimento das forças produtivas teve de necessariamente consumar esse progresso por si só decisivo: tal como o trabalho, desde o início do seu tornar-se-real, leva a cabo a transformação de um animal em ser humano, também seu permanente desenvolvimento ascendente leva a cabo o nascimento do gênero humano em seu autêntico sentido social.

Para não deixar que se leve qualquer mal-entendido dessa simples constatação, ainda que fundamental, de um fato ontológico, são necessários alguns comentários complementares. Primeiro, esse processo não é, de maneira alguma, teleológico. Todas as transformações, em sociais, das relações naturais dos seres humanos entre si e com a natureza têm lugar em decorrência de mudanças espontâneas da realidade econômica; legalmente é apenas que — em que pesem todas as estagnações e regressões — a tendência geral da economia leva tanto a cabo um aumento da socialidade nas formas de intercâmbio dos seres humanos quanto, ao mesmo tempo, uma integração das menores em sempre mais extensivas e abrangentes comunidades, que a enlaçabilidade dos diferentes complexos sociais um com o outro é constante, extensiva e intensivamente, crescente. Finalmente, o capitalismo cria pela primeira vez na história uma economia de fato mundial, a combinabilidade econômica de cada comunidade humana com todas as outras. O surgimento do gênero humano em sentido social é um produto necessário-não-intencional do desenvolvimento das forças produtivas. Segundo — e isto reforça uma vez mais o caráter não teleológico desse progresso —, deve aqui novamente ser falado do desenvolvimento desigual. Nem todas as formações têm a mesma tendência a uma reprodução ampliada própria. Marx mostra, p. ex., que, para o assim denominado modo de produção asiático, sua base econômica é dirigida tendencialmente à reprodução simples.[1276] Aqui emergem, do ponto de vista do progresso por nós considerado, becos sem saída que apenas cessam, por último, após longas estagnações, com a penetração do capitalismo, com uma decomposição a partir do exterior das velhas formas econômicas. Também a antiga economia escravista evolui para um beco sem saída, certamente de todo outro, o qual, apenas por um »acaso« histórico, através da migração germânica, pôde se desenvolver para o feudalismo e assim por diante. Terceiro, o caráter não teleológico desse desenvolvimento legal mostra-se também em que — tal como com a elevação das capacidades humanas — o veículo concreto da realização está em ininterrupta contradição com a

1276 {56} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.472-3.

selbst stehen: Blutige Kriege, Versklavung, ja Ausrottung ganzer Völker, Verwüstungen und menschliche Degradationen, Verschärfungen in den Beziehungen der Völker bis zu jahrhundertelangem Haß —dies sind die unmittelbaren »Mittel«, mit deren Hilfe sich diese Integration der Menschheit zur Gattung vollzogen hat und noch immer vollzieht.

Daß sie sich aber doch vollzieht, bleibt ebenso Tatsache wie die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten. Die Weltgeschichte, die sich erst auf dieser Entwicklungsstufe als eine gesellschaftliche Realität zeigt, ist selbst eine Kategorie historischen Charakters. Marx sagt im »Rohentwurf«: »Weltgeschichte existierte nicht immer; die Geschichte als Weltgeschichte Resultat.«[1277] Daß die Geschichts wissenschaftsich heute bereits auf dem Wege befindet, den Prozeß, der diese Lage herbeigeführt hat, aufzudecken und darzustellen, daß es also schon heute Ansätze zu einer Wissenschaft der Weltgeschichte gibt, widerspricht dieser ontologischen Feststellung nicht, bestätigt sie vielmehr. Denn in der Wissenschaft kann diese Weltgeschichte ja nur ihre eigene bisherige ontologische Nichtexistenz aufdecken, darin freilich, was höchst wichtig zu erforschen ist, den wenn auch ungleichmäßigen, doch erstarkenden Prozeß der Integration kleiner Einheiten zu größeren, den extensiv wie intensiv ständig wachsenden wechselseitigen Verkehr, dessen Einfluß auf die inneren Strukturen usw. Weltgeschichte als gesellschaftliche Realität bleibt aber doch ein Phänomen der jüngsten Entwicklungsphase, für die es als Vorbereitungsstufe charakteristisch ist, daß in ihr die subjektiven Reaktionen der Menschen und Menschengruppen selbst so oft weit entfernt davon sind, sich einer derartigen objektiven Lage entsprechend zu verhalten, daß sie sogar oft einen erbitterten Widerstand dagegen entfalten; freilich zeigt der Gang der Ereignisse, daß die ökonomische Notwendigkeit sich doch durchsetzen muß.

Wir stehen also bei der Entstehung der nicht mehr stummen Menschengattung vor demselben Problem, das wir bereits bei der Feststellung der Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten und ihrer Widersprüche (Entfremdung etc.) visiert haben. Die allgemein gesetzliche Grundlinie der ökonomischen Haupttendenz verwirklicht sich immer wieder in Formen, die nicht nur eine Ungleichmäßigkeit in der konkreten Entwicklung zeigen, sich nicht nur in innerlich widerspruchsvoller Weise offenbaren, sondern unmittelbar geradezu in widersprüchlichem Verhältnis zu den entscheidenden objektiven Folgen der gesetzlichen Hauptentwicklung stehen. Diese Widersprüchlichkeit kann nur aus einer ontologischen Darstellung der Totalität der gesellschaftlichen Entwicklung, ihrer vollen Dynamik und Gesetzlichkeit adäquat erfaßt werden. Hier, wo wir uns auf einen — allerdings den

1277 {57} Grundrisse, S. 30.

própria coisa: guerras sanguinárias, escravidão e mesmo genocídio de povos inteiros, devastações e degradações humanas, agudização na relação dos povos até o ódio secular — estes são os »meios« imediatos com a ajuda dos quais se executou a integração da humanidade em gênero, e ainda hoje realiza.

Que, todavia, ela se consuma, permanece igualmente um fato, tal como o desenvolvimento das capacidades humanas. A história mundial, que apenas neste patamar de desenvolvimento se mostra uma realidade social, é ela própria uma categoria de caráter histórico. Marx diz nos »Rohentwurf«: »A história mundial não existiu sempre, a história como resultado da história mundial.«[1278] Que a história, cientificamente, hoje já se encontra a caminho de descobrir e descrever o processo que levou a essa situação, que já haja mesmo hoje o início de uma ciência da história mundial, não contradiz essa constatação ontológica, ao contrário, confirma-a. Pois, na ciência, esta história mundial pode apenas desvelar sua até aqui não-existência ontológica própria, nisto, contudo, é da mais elevada importância investigar o processo, mesmo se desigual, contudo, cada vez mais forte, da integração das pequenas em maiores unidades, o crescente, tanto extensivo quanto intensivo, intercâmbio recíproco, sua influência sobre a estrutura interna e assim por diante. A história mundial, enquanto realidade social, permanece, todavia, um fenômeno da fase mais recente do desenvolvimento, para a qual é característico como estágio preparatório que as reações subjetivas dos seres humanos, e dos grupos humanos enquanto tais sejam, em face dele, amplamente distantes, que, mesmo, com frequência, desdobrem-se em uma furiosa oposição; todavia, o andamento dos resultados mostra que a necessidade econômica tem de se impor.

Estamos, portanto, acerca do surgimento do gênero humano não mais mudo, ante o mesmo problema que já miramos na constatação do desenvolvimento das capacidades humanas, e suas contradições (alienação, etc.) A linha legal básica geral da tendência econômica principal se realiza, repetidamente, em formas que não apenas mostram uma desigualdade no desenvolvimento concreto, não apenas se revelam em um modo internamente contraditório, mas ainda estão virtualmente em imediata relação contraditória para com as consequências objetivas decisivas das principais tendências legais. Essa contraditoriedade apenas pode ser adequadamente apreendida em uma exposição da totalidade do desenvolvimento social, de suas completas dinâmica e legalidade. Aqui, onde devemos limitar-nos a um — ainda que central — aspecto

1278 {57} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.62, com alteração.

zentralen — Aspekt der Marxschen Ontologie des gesellschaftlichen Seins, auf die ontologische Priorität der ökonomischen Sphäre, beschränken müssen, können wir nur sehr allgemeine, höchst abstrakte Andeutungen über den wahren Zusammenhang innerhalb der gesellschaftlichen Totalität den späteren konkrete ren Ausführungen voranschicken. Wenn wir jede Gesellschaft als einen Komplex begriffen haben, so sehen wir, daß sie in äußerst verwikkelter Weise aus heterogenen und darum aufeinander heterogen wirkenden Komplexen besteht; man muß dabei nur an die Differenzierung in antagonistisch handelnde Klassen einerseits und an zu relativ selbständigen Komplexen sich ausbauende Vermittlungssysteme (Recht, Staat etc.) andererseits denken. Dabei darf nie vergessen werden, daß auch diese Teilkomplexe ihrerseits aus Komplexen, aus Menschen gruppen und Einzelmenschen bestehen, deren Reaktion auf ihre Umwelt — die die Grundlage aller Vermittlungs- und Differenzierungskomplexe bildet — in unaufhebbarer Weise auf alternativen Entscheidungen beruht.

Die Wechselwirkung all dieser dynamischen Kräfte ergibt also auf den ersten, unmittelbaren Blick ein Chaos, zumindest ein schwer übersehbares Schlachtfeld miteinander kämpfender Werte, auf welchem es für das Individuum schwer, ja zuweilen unmöglich erscheint, eine weltanschauliche Fundierung für seine Alternativentscheidungen zu finden. Von allen Denkern der jüngsten Vergangenheit hat Max Weber diese Situation in ihrer Unmittelbarkeit am scharfsinnigsten erfaßt und am plastischsten beschrieben. In seinem Vortrag »Wissenschaft als Beruf« heißt es: »Die Unmöglichkeit ›wissenschaftlicher‹ Vertretung von praktischen Stellungnahmen... folgt aus weit tiefer liegenden Gründen. Sie ist prinzipiell deshalb sinnlos, weil die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampf untereinander stehen... Wenn irgend etwas, so wissen wir es heute wieder: daß etwas heilig sein kann, nicht nur: obwohl es nicht schön ist, sondern: *weil* und *insofern* es nicht schön ist und eine Alltagsweisheit ist es, daß etwas wahr sein kann, obwohl und indem es nicht schön und nicht heilig und nicht gut ist... Hier streiten eben auch verschiedene Götter miteinander, und zwar für alle Zeit. Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in anderem Sinne: wie der Hellene einmal der Aphrodite opferte, und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern seiner Stadt, so ist es, entzaubert und entkleidet der mythischen, aber innerlich wahren Plastik jenes Verhaltens, noch heute. Und über diesen Göttern und in ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz gewiß keine ›Wissenschaft‹... Je nach der letzten Stellungnahme ist für den Einzelnen das eine der Teufel und das andere der Gott, und der Einzelne hat sich zu entscheiden, welches *für ihn* der Gott und welches der Teufel ist. Und so geht es durch alle Ordnungen des Lebens hindurch...Die

da ontologia marxiana do ser social, à prioridade ontológica da esfera econômica, podemos apenas antecipar indicações muito gerais, elevadamente abstratas, das exposições mais concretas a seguir, acerca da verdadeira conexão no interior da totalidade social. Ao compreender cada sociedade como um complexo, vimos que ela existe em modo extremamente complicado de complexos heterogêneos e que, por isso, operam heterogeneamente uns sobre os outros; deve-se pensar aqui apenas na diferenciação de classes que agem antagonistamente, por um lado e, por outro, nos complexos relativamente independentes que se desenvolvem como sistemas de mediação (Direito, Estado, etc.). Com isso, não pode ser esquecido que tais complexos parciais, por seu lado, são feitos de complexos de grupos humanos, e de seres humanos singulares, cuja reação ao seu mundo ambiente — que constitui a base de todos os complexos de mediação e de diferenciação — baseia-se de modo inexorável em decisões alternativas.

A interação de todas essas forças dinâmicas resulta, portanto, ao primeiro, imediato, olhar, em caos, ao menos em um dificilmente calculável campo de batalha entre valores em luta, no qual parece difícil, ocasionalmente mesmo impossível, ao indivíduo encontrar, para suas decisões alternativas, uma fundamentação a partir da concepção de mundo. De todos os pensadores do passado mais recente, Max Weber mais incisivamente compreendeu, e mais plasticamente descreveu, em sua imediaticidade essa situação. Em sua conferência »Ciência como profissão«, diz: »A impossibilidade de defender ›cientificamente‹ tomadas de posição práticas (...) prende-se a razões muito mais profundas. Ela é por isso, em princípio, sem sentido, porque as diferentes ordens de valores do mundo estão em incessante luta uma com a outra. (...) Se há algo que hoje sabemos amplamente: algo pode ser sagrado não apenas sem ser belo, mas porque e *na medida* em que não é belo. (...) e a sabedoria cotidiana nos ensina, enfim, que uma coisa pode ser verdadeira, conquanto não seja bela, nem sagrada, nem boa. (...) Aí também diferentes deuses se embatem e, sem dúvida, por todo o sempre. Tudo se passa, portanto, exatamente como no mundo antigo, que se encontrava sob o encanto de deuses e demônios, apenas em sentido diverso: o grego oferecia sacrifícios a Afrodite, depois a Apolo e, sobretudo, cada qual aos deuses da sua cidade; nós continuamos a nos comportar de maneira semelhante, embora o nosso comportamento haja rompido o encanto, e se haja despojado da plástica do mito que ainda vive em nós. E o destino que governa esses deuses é certamente não uma ›ciência‹. (...) A depender de qual dessas convicções for adotada, para cada um, uma coisa é o Diabo e outra é Deus, e o indivíduo tem que se decidir qual é *para ele* o Deus e qual é o Diabo. O mesmo acontece em todas as ordenações da vida. (...) Os

alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.«[1279] Die hier in einer tragisch-pathetischen Skepsis vorgetragenen Antinomien wirken in den späteren Stellungnahmen zu diesem Problemkomplex bis heute fort, nur werden sie bei den zusammengehörigen Antipoden Neopositivismus und Existentialismus abstrahierend und verflachend verflüchtigt. Im ersteren zu einem manipulationsmäßigen »Aufheben« aller Konflikte, im zweiten, infolge der Versetzung aller Alternativen in den luftleeren Raum einer abstrakten und in dieser Abstraktheit objektiv nicht existierenden Subjektivität, zu einer innerlich hohlen Antinomik.

Der traditionelle Marxismus kann aber nicht einmal mit solchen Gegnern fertig werden. In ihm entsteht ein erkenntnistheoretisch begründeter, aber eben deshalb an den entscheidenden ontologischen Fragen vorbeigehender falscher Dualismus von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein. Plechanow, der fraglos philosophisch gebildetste Theoretiker der vorleninschen Periode, hat, soviel ich weiß, diese Theorie in einflußreichster Weise formuliert. Er will das Verhältnis von Basis und Überbau so bestimmen: Die erste besteht aus dem »Stand der Produktivkräfte« und aus den »dadurch bedingten Wirtschaftsverhältnissen«. Auf dieser Grundlage entsteht, bereits als Überbau, die »sozial-politische Ordnung«. Erst auf dieser Grundlage entspringt das gesellschaftliche Bewußtsein, das Plechanow so definiert: »die teils unmittelbar durch die Ökonomie und teils durch die daraus entstandene sozial-politische Ordnung bestimmte *Psychologie des gesellschaftlichen Menschen*«. Die Ideologien spiegeln nun »die Eigenschaften dieser Psychologie« wider[1280]. Es ist nicht schwer zu sehen, daß Plechanow hier ganz unter dem Einfluß der Erkenntnistheorien des 19. Jahrhunderts steht. Diese entstanden im wesentlichen aus dem Bestreben, die Errungenschaften der modernen Naturwissenschaften philosophisch zu begründen. Dabei war verständlicher weise die Physik das ausschlaggebende Modell: auf der einen Seite das gesetzmäßig bestimmte Sein, in welchem von einer Gegenwart des Bewußtseins keine Rede sein konnte, auf der anderen Seite das rein erkennende Bewußtsein der Naturwissenschaften, das wiederum zu seinem Funktionieren nichts Seinsartiges in sich zu enthalten scheint. Ohne jetzt auf die Problematik einer derartigen reinen Erkenntnistheorie eingehen zu können, sei hier nur festgestellt, daß in ihr diese reine Dualität von Sein ohne Bewußtsein und Bewußtsein ohne Sein eine relative, aber bloß relative methodologische Berechtigung hat. Auch das Einbeziehen des

1279 {58} Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, S. 545 ff.
1280 {59} G. W. Plechanow: Die Grundprobleme des Marxismus, Stuttgart-Berlin 1912, S. 77.

deuses antigos abandonam suas tumbas e, sob a forma de poderes impessoais, porque desencantados, esforçam-se por ganhar poder sobre nossa vida e reiniciam a sua luta eterna uns contra os outros.«[1281] As antinomias aqui expressas em um ceticismo patético-trágico atuam até hoje com força nas últimas tomadas de posição, tornam-se apenas abstratas e superficialmente volatilizadas nos antípodas correspondentes do Neopositivismo e do Existencialismo. No primeiro, por um »superar« manipulatório de todos os conflitos; no segundo, devido ao deslocamento de todas as alternativas ao vácuo de uma abstrata e, nessa abstratividade, não existente subjetividade, a uma antinomia internamente vazia.

O marxismo tradicional, todavia, não pode sequer lidar com tais adversários. Nele emerge um falso dualismo, gnosiologicamente justificado e, por isso, que passa ao largo das questões ontológicas decisivas, entre ser social e consciência social. Plekhanov, sem dúvida, o filosoficamente mais culto teórico do período pré-Lenin, tanto quanto eu saiba, formulou essa teoria no modo mais influente. Ele quer assim determinar a relação de base e superestrutura: a primeira é constituída pelo »estado das forças produtivas« e pelas »condições econômicas por elas determinadas«. Desta base brota, já como superestrutura, a »ordenação político-social«. Apenas a partir desta base emerge a consciência social, que Plekhanov assim define: »*a psicologia do homem social*, determinada em parte diretamente pela economia e, em parte, por todo regime sócio-político edificado sobre ela«. A ideologia reflete, então, »as propriedades dessa psicologia.«[1282] Não é difícil ver que, aqui, Plekhanov está totalmente sob a influência das teorias do conhecimento do século 19. Estas nasceram, essencialmente, do esforço de fundamentar filosoficamente as realizações das modernas ciências da natureza. Ao fazê-lo, de modo compreensível, a física foi o modelo decisivo: por um lado, o ser legalmente determinado no qual absolutamente não se pode falar da presença de uma consciência, do outro lado, a consciência puramente cognoscitiva das ciências naturais, a qual, por outro lado, por seu funcionamento, não parecia conter em si nenhuma espécie de ser. Sem poder agora tratar da problemática de uma tal pura teoria do conhecimento, será aqui apenas observado que nela, esta pura dualidade de ser sem consciência, e consciência sem ser têm uma relativa, mas apenas relativa, legitimação metodológica. Mesmo a inclusão da

1281 {58} Weber: Ciência e política: duas vocações. Ed. UNB, Brasília, 1968, p.42, com alterações. {Nota da tradução} Schneider (p.405) introduz aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.425), em Coutinho (p.151), em Ballestero (.199) nem em Scarponi (p.386).
1282 {59} Plekhanov: Os princípios fundamentais do marxismo. Hucitec, São Paulo, 1978, p.62, com alterações.

organischen Lebens in den Problemkreis der Erkenntnistheorie stört das Funktionieren dieses Modells nicht, da, wie wir gesehen haben, das Bewußtsein auch der höheren Tiere noch immer als Epiphänomenon des rein Naturhaften betrachtet werden kann. Erst die Anwendung dieses Schemas des erkenntnistheoretischen Scheins auf das gesellschaftliche Sein bringt, diesen engen Rahmen sprengend, eine unlösbare Antinomie zum Vorschein. Die bürgerliche Erkenntnistheorie löst diese Frage durch eine rein idealistische Interpretation aller gesellschaftlichen Phänomene, wobei naturgemäß der Seinscharakter des gesellschaftlichen Seins so gut wie vollständig verschwinden muß; das ist sogar bei N. Hartmann der Fall.

Die Nachfolger von Marx geraten dabei in eine schwierige Lage. Da Marx den ökonomischen Gesetzlichkeiten mit Recht eine ähnliche Allgemeingültigkeit zuschrieb wie den Naturgesetzen selbst, war es naheliegend, diese Gesetzlichkeitstypen ohne weitere Konkretisierung oder Beschränkung einfach auf das gesellschaftliche Sein anzuwenden. Daraus entstand aber eine doppelte Verzerrung der ontologischen Lage. Erstens scheint — sehr gegen die Auffassung von Marx — das gesellschaftliche Sein selbst, vor allem die ökonomische Wirklichkeit, etwas rein Naturhaftes zu sein (letzten Endes ein Sein ohne Bewußtsein); wir sahen, auf wie später Stufe bei Plechanow das Bewußtsein als Problem überhaupt auftaucht. Die Theorie von Marx, daß die gesetzmäßigen ökonomischen Folgen der einzelnen teleologischen (also bewußtseinsmäßig einsetzenden) Akte eine eigene objektive Gesetzlichkeit besitzen, hat mit solchen Theorien nichts gemeinsam. Eine metaphysische Kontrastierung von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein steht in striktem Gegensatz zur Ontologie von Marx, in welcher jedes gesellschaftliche Sein mit Bewußtseinsakten (mit alternativen Setzungen) untrennbar verbunden ist. Zweitens entsteht— das betrifft schon weniger Plechanow selbst als den allgemeinen Vulgärmarxismus — eine mechanisch-fatalistische Überspannung auch der ökonomischen Notwendigkeit. Dieser Tatbestand ist zu bekannt, um hier einer ausführlichen Kritik zu bedürfen; es sei nur darauf hingewiesen, daß die neukantianische »Ergänzung« von Marx ausnahmslos an diese Entstellungen und nicht an die Positionen von Marx selbst anknüpft. Wenn Marx im Vorwort »Zur Kritik der politischen Ökonomie« sagt: »Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt«[1283], so hat das mit diesen Theorien nichts zu tun. Einerseits stellt Marx dem gesellschaftlichen Sein nicht das gesellschaftliche Bewußtsein, sondern ein jedes Bewußtsein gegenüber. Er kennt kein spezifiziertes gesellschaftliches Bewußtsein als eigene Gestalt. Andererseits folgt aus dem ersten negativen

1283 {60} Zur Kritik, LV; MEW 13, S. 9.

vida orgânica no círculo de problemas da teoria do conhecimento perturba o funcionamento desse modelo, pois, como nós vimos, a consciência mesmo dos animais superiores pode ser ainda considerada como epifenômeno do puramente natural. Apenas quando a aplicação deste esquema de aparência gnosiológica é trazida ao ser social, rompe-se essa estreita moldura, vem à luz uma antinomia insolúvel. A teoria do conhecimento burguesa resolve essa questão através de uma interpretação idealista de todo fenômeno social, com o que tem de, naturalmente, quase completamente desaparecer o caráter ontológico do ser social; este é o caso até mesmo de N. Hartmann.

Os sucessores de Marx terminaram, com isso, em uma situação difícil. Como Marx, corretamente, atribuiu às legalidades econômicas uma validade universal similar às das próprias leis naturais, seria óbvio simplesmente empregar esse tipo de legalidade, sem concretização ou limitação posteriores, ao ser social. Disto emerge, contudo, uma dupla distorção da situação ontológica. Primeiro, parece — muito contra a visão de Marx — o próprio ser social, antes de tudo a realidade econômica, ser algo puramente natural (por último, um ser sem consciência); vimos, sobretudo, em que estágio tão tardio emerge, em Plekhanov, a consciência como problema. A teoria de Marx, que as consequências econômico-legais dos atos singulares teleológicos (portanto postos conscientemente) possuem uma legalidade objetiva, nada tem em comum com essas teorias. Um contraste metafísico entre ser social e consciência está em estrita oposição para com a ontologia de Marx, na qual todo o ser social está inseparavelmente ligado com atos de consciência (com posições alternativas). Segundo, emerge — isto já concerne menos ao próprio Plekhanov que ao marxismo vulgar em geral — uma hipostasia fatalístico-mecânica da necessidade econômica. Esse estado de fato é tão conhecido que não é aqui preciso uma crítica detalhada; deve ser apenas indicado que a »suplementação« neokantiana de Marx sem exceção parte dessas deformações, e não das posições do próprio Marx. Quando Marx, no prefácio à »Crítica da economia política« diz: »Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência«[1284], isto nada tem a ver com tais teorias. Por um lado, Marx não põe a consciência social, mas toda consciência, ante o ser social. Ele não reconhece nenhuma consciência social específica como figura própria. Por outro lado, da primeira

1284 {60} Marx: Contribuição à Crítica da Economia Política, Expressão Popular, São Paulo, 2ª. Ed., 2008, p.47.

Satz, das Marx hier einfach gegen den Idealismus auch in dieser Frage protestiert und einfach die ontologische Priorität des gesellschaftlichen Seins dem Bewußt sein gegenüber feststellt.

Engels hat ein deutliches Gefühl gehabt, daß diese Vulgarisierungen den Marxismus entstellen. In den Briefen, die er an wichtige Persönlichkeiten der damaligen Arbeiterbewegung schrieb, finden wir viele Hinweise darauf, daß zwischen Basis und Überbau Wechselwirkungen bestehen, daß es Pedanterie wäre, einzelne historische Tatsachen einfach aus der ökonomischen Notwendigkeit »abzuleiten«, usw. Er hat in allen diesen Fragen immer recht gehabt, aber es gelang ihm doch nicht, die Abweichungen von der Marxschen Methode immer prinzipiell zu widerlegen. In seinen Briefen an Joseph Bloch und Franz Mehring versucht er zwar eine theoretische Begründung zu geben, sogar mit einer selbstkritischen Spitze gegen seine und Marxens Schriften. So schreibt er an Bloch: »Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das in *letzter Instanz* bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet. Wenn nun jemand das dahin verdreht, das ökonomische Moment sei das *einzig* bestimmende, so verwandelt er jenen Satz in eine nichtssagende, abstrakte, sinnlose Phrase. Die ökonomische Lage ist die Basis, aber die verschiedenen Momente des Überbaus... üben auch ihre Einwirkung auf den Verlauf der geschichtlichen Kämpfe aus und bestimmen in vielen Fällen vorwiegend deren *Form*. Es ist eine Wechselwirkung aller dieser Momente, worin schließlich durch alle die unendliche Menge von Zufälligkeiten... als Notwendiges die ökonomische Bewegung sich durchsetzt.«[1285] Fraglos stellt Engels viele wesentliche Züge dieser Lage richtig dar und korrigiert mit großer Entschiedenheit manche Irrwege der Vulgarisation. Wo er jedoch seiner Kritik ein philosophisches Fundament zu geben versucht, greift er, so glauben wir, ins Leere. Denn der sich ergänzende Gegensatz von Inhalt (Ökonomie) und Form (Überbau) drückt weder ihren Zusammenhang noch ihre Unterscheidung voneinander adäquat aus. Auch wenn man aus dem Brief an Mehring die Interpretation der Form als »die Art und Weise, wie diese Vorstellungen zustande kommen«, entnimmt, kommt man nicht viel weiter. Engels weist hier, mit Recht, auf die Genesis der Ideologien hin, auf die relative Eigengesetzlichkeit einer solchen Genesis. Diese ist letztlich aber ebenfalls nicht als Form-Inhalt-Verhältnis zu fassen. Denn dieses ist, wie wir im Hegel-Kapitel zu zeigen versucht haben, eine Reflexionsbestimmung, was soviel bedeutet, daß Form und Inhalt immer und

1285 {61} Engels an Bloch, 21. Sept. 1890, Ausgewählte Briefe, S. 374; mew 37, S. 463 - Ähnlich an Mehring, 14. Juli 1893, ebd., S. 405; mew 39, S. 96 f.

sentença negativa, segue-se que Marx simplesmente protesta contra o idealismo também nessa questão e simplesmente declara, em oposição, a prioridade ontológica do ser social para com a consciência.

Engels teve a clara sensação de que essas vulgarizações deformam o marxismo. Nas correspondências que escreveu para importantes personalidades do movimento dos trabalhadores de então, encontramos muitas indicações de que entre base e superestrutura existem interações, que seria pedantismo »derivar« fatos históricos singulares simplesmente da necessidade econômica e assim por diante. Ele sempre esteve correto em todas essas questões, mas ainda assim não teve sempre sucesso em refutar, com base em princípios, os desvios do método marxiano. Em suas correspondências com Joseph Bloch e Franz Mehring tenta, de fato, fornecer uma fundamentação teórica, até mesmo com uma ponta autocrítica ante seus escritos e os de Marx. Escreve a Bloch: »Segundo a visão materialista da história, o fator determinante em *última instância* na história é a produção e a reprodução da vida real. Mais não foi afirmado, nem por Marx, nem por mim. Se agora alguém distorce isso no sentido de que o fator econômico seria o *único* fator determinante, transforma aquela proposição numa frase vazia, abstrata, absurda. A situação econômica é a base, mas os diversos momentos da superestrutura (...) exercem também a sua influência no curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam de modo preponderante a *forma* dessas lutas. Há uma interação de todos esses momentos, na qual, passando por essa quantidade infinita de casualidades, (...) o movimento econômico termina por se impor como necessário.«[1286] Não há dúvida de que Engels descreve muitos traços essenciais dessa situação corretamente, e corrige com grande determinação muitos equívocos da vulgarização. Onde, todavia, tenta dar um fundamento filosófico à sua crítica, cremos, agarra o vazio. Pois a oposição complementar de conteúdo (economia) e forma (superestrutura) não expressa adequadamente nem sua conexão nem sua diferenciação uma com a outra. Mesmo se se infira da correspondência com Mehring a interpretação da forma como »o tipo e o modo pelo qual essas representações (*Vorstellungen*) surgem«, não se chega muito mais longe. Engels aqui aponta, com correção, à gênese da ideologia, à relativa legalidade própria em uma tal gênese. Esta, contudo, por último, igualmente não é para se apreender como relação-forma-conteúdo. Pois esta, como tentamos mostrar no capítulo de Hegel, é uma determinação de reflexão, o que significa que forma e conteúdo, sempre e

1286 {61} Carta de Engels a Bloch de 21 de setembro de 1890, in Marx-Engels: Ausgewählte Briefe. Verlagsgenoss. Ausländ, Moscou-Leningrado, 1934, p.374; MEW, v. 37, p.463. Analogaente, para Mehring, 14 de julho de 1893, in Marx-Engels: Ausgewählte Briefe. Verlagsgenoss. Ausländ, Moscou-Leningrado, 1934, p.405; MEW, v. 39, p.96s. {Nota da tradução} Schneider (p.408) e Ballestero (202) inseriram uma quebra de parágrafo não encontrada no manuscrito (p.428), em Coutinho (p.154) e em Scarponi (p.389).

überall beim einzelnen Gegenstand, beim Komplex und Prozeß etc. zusammen und nur zusammen dessen Eigenart, dessen Geradesosein (die Allgemeinheit mit inbegriffen) bestimmen. Es ist aber eben deshalb unmöglich, daß in der Bestimmung real verschiedener Komplexe aufeinander der eine als Inhalt, der andere als Form figuriere.

Die Schwierigkeit, diese Kritik der Fehlauslegungen von Marx mit einer positiven Berichtigung abzuschließen, lieg darin, daß auf dem höchst abstrakten Niveau unserer bisherigen Darstellungen die ontologischen Voraussetzungen der echten und konkreten Dialektik von Basis und Überbau noch nicht entwickelt werden konnten, weshalb auch eine abstrakte Vorwegnahme leicht Mißverständnisse hervorrufen könnte. Auch bei einer solchen abstrakten Darstellung muß aber zuallererst nochmals hervorgehoben werden, daß die von Marx betonte ontologische Priorität des Ökonomischen keinerlei hierarchisches Verhältnis in sich begreift. Es drückt den schlichten Tatbestand aus, daß die gesellschaftliche Existenz des Überbaus seinsmäßig stets die des ökonomischen Reproduktions prozesses voraussetzt, daß dieses alles ohne Ökonomie ontologisch unvorstellbar ist, während es andererseits zum Wesen des ökonomischen Seins gehört, daß es sich nicht reproduzieren kann, ohne einen ihm, wenn auch widerspruchsvoll, entsprechenden Überbau ins Leben zu rufen. Die Ablehnung der Hierarchie auf ontologischem Boden berührt sich sehr eng mit der Frage, wie der ökonomische Wert zu den anderen — gesellschaftlichen — Werten steht. Mit dem Adjektiv gesellschaftlich haben wir vorläufig, freilich erst abstrakt und deklarativ, unsere Wertbetrachtung von der idealistischen (zumeist transzendenten) abgegrenzt. Wir glauben: Die gesellschaftliche Notwendigkeit des Wertsetzens ist mit gleicher ontologischer Notwendigkeit zugleich Voraussetzung und Folge des alternativen Charakters der gesellschaftlichen Akte der Menschen. Im Akt der Alternative ist notwendig die Entscheidung zwischen Wertvollem und Wertwidrigem mit enthalten, und sie enthält in sich mit ontologischer Notwendigkeit sowohl die Möglichkeit einer Wahl des Wertwidrigen wie die des Irregehens auch bei einer subjektiven Wahl des Wertvollen.

Wir können auf dieser Stufe unserer Darstellung nicht auf das Konkretisieren der hier entstehenden Widersprüchlichkeiten eingehen, wir können bloß einige besonders prägnante Züge der ökonomischen Alternative hervorheben. Mit dieser wird nämlich immer etwas bloß Naturhaftes ins Gesellschaftliche umgewandelt und damit eben die materielle Grundlage der Gesellschaftlichkeit ins Leben gerufen. Im Gebrauchswert steckt die Verwandlung von Naturgegenständen in solche, die für die Reproduktion des menschlichen Lebens geeignet und nützlich sind. Das bloß naturhafte Füreinander erhält durch den Prozeß seines bewußten

sobretudo em cada objeto singular, em cada complexo e processo, etc., conjuntamente e apenas conjuntamente determinam sua peculiaridade, seu ser-precisamente-assim (a generalidade inclusa). Contudo, justamente por isso é impossível que, na determinação de complexos distintos reais, um figure como conteúdo e o outro como forma.

A dificuldade em encerrar essa crítica das interpretações equivocadas de Marx com uma retificação positiva repousa em que, pelo nível altamente abstrato de nossa exposição até agora, os pressupostos da autêntica e concreta dialética de base e superestrutura nem puderam ser desenvolvidos, com o que uma abstrata antecipação poderia provocar facilmente mal-entendidos. Mesmo em uma tal exposição abstrata deve ser ao menos, uma vez mais, indicado que a prioridade do econômico sublinhada por Marx não compreende em si nenhuma relação hierárquica. Expressa o simples estado de fato de que a existência social da superestrutura sempre, ontologicamente (*seinsmäßig*), pressupõe a do processo da reprodução econômica, que tudo isso é ontologicamente (*ontologisch*) inconcebível sem a economia enquanto, por outro lado, pertence à essência do ser econômico que ele não possa se reproduzir sem chamar à vida a correspondente superestrutura, mesmo se contraditória. A rejeição da hierarquia no terreno ontológico toca, muito estreitamente, com a questão de como está o valor econômico para com os outros valores — sociais. Com o adjetivo social nós, provisoriamente, certamente apenas abstrata e declarativamente, demarcamos nossa consideração do valor da idealista (na maior parte, transcendente). Acreditamos: a necessidade social do pôr-valor é com igual necessidade ontológica ao mesmo tempo pressuposto e consequência do caráter de alternativa dos atos sociais dos seres humanos. No ato da alternativa está necessariamente contida a decisão entre o valioso e o adverso-ao-valor, e contém em si, como necessidade ontológica, tanto a possibilidade de uma escolha do adverso-ao-valor como a de um erro também por uma escolha subjetiva do valioso.

Não podemos, nesse patamar da nossa exposição, adentrar no concretizar das contraditoriedades que aqui emergem; podemos apenas enfatizar alguns traços particularmente incisivos da alternativa econômica. Com esta, para ser preciso, sempre algo meramente natural torna-se transformado em social e com isso é chamada à vida justamente a base material da socialidade. No valor de uso está a transformação dos objetos naturais em tais objetos que são adequados e úteis para a reprodução da vida humana. O mero ser-para-outro natural recebe, pelo processo do seu ser

Produzierens eine prinzipiell neue Bezogenheit auf den — dadurch gesellschaftlich gewordenen — Menschen, die in der Natur noch nicht vorhanden sein konnte. Und indem im Tauschwert die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit zum Maßstab und Regulator des von der Ökonomie bestimmten gesellschaftlichen Verkehrs der Menschen geworden ist, setzt die Selbstkonstituierung der gesellschaftlichen Kategorien, das Zurückweichen der Naturschranke ein. Der Wert im ökonomischen Sinne ist also der Motor der Umwandlung des bloß Naturhaften ins Gesellschaftliche, der Vollendung des Menschwerdens des Menchen in seiner Gesellschaftlichkeit. Weil nun die ökonomischen Kategorien als Vehikel dieser Umwandlung funktionieren — und nur sie sind imstande, die Funktion dieser Umwandlung zu erfüllen —, kommt ihnen jene ontologische Priorität innerhalb des gesellschaftlichen Seins zu, von der wir bis jetzt gesprochen haben. Diese Priorität hat aber für die Art der Wirksamkeit und für die Struktur der ökonomischen Kategorien, vor allem des Werts, weittragende Konsequenzen. Erstens ist der ökonomische Wert die einzige Wertkategorie, deren Objektivität sich in der Form einer immanent wirksamen Gesetzlichkeit kristallisiert: Dieser Wert ist zugleich Wert (alternatives Setzen) und objektives Gesetz. Dadurch ist im Laufe der Geschichte sein Wertcharakter vielfach verblaßt, obwohl so fundamentale Wertkategorien wie nützlich und schädlich, gelungen und mißlungen etc. unmittelbar aus den ökonomischen Wertalternativen entspringen. (Es ist sicher kein Zufall, daß die Wertkategorien, die sich direkt auf menschliche Handlungen beziehen, lange und hartnäckig auf die Alternative nützlich-schädlich gegründet oder zurückgeführt wurden. Erst auf relativ hohen Entwicklungsstufen der Gesellschaftlichkeit, ihrer offenkundig gewordenen Widersprüchlichkeit, wird diese Bezogenheit prinzipiell abgelehnt, z. B. bei Kant.) Zweitens wirkt, worüber hier schon gesprochen wurde, die ökonomische Wertkategorie in der Richtung: für ihre Verwirklichung in gesellschaftlich sich immer mehr komplizierenden Verhältnissen gesellschaftliche Vermittlungen ins Leben zu rufen, in denen qualitativ neue Typen von Alternativen entstehen, die rein ökonomisch nicht zu bewältigen sind. Es genügt, an die bereits behandelten Problemkomplexe, die Erhöhung der menschlichen Fähigkeiten, Integration der Gattung, zu erinnern.

In diesen Welten der Vermittlung entstehen allmählich die verschiedensten menschlichen Wertsysteme. Wir haben bereits auf das hier sehr wichtige gesellschaftlich-ontologische Faktum hingewiesen, daß jede dieser Vermittlungen zur eigentlichen Ökonomie im Verhältnis der Heterogenität steht und ihre Vermittlungsfunktion gerade infolge dieser Heterogenität zu erfüllen imstande ist, was sich naturgemäß in der — im Vergleich zum ökonomischen Wert — heterogenen Beschaffenheit des auf diesem Boden entstehenden Werts äußern muß. Das bisher

produzido com consciência, por princípio uma nova relacionalidade — pela qual se tornam sociais — com os seres humanos, que não pode sequer existir na natureza. E na medida em que, no valor de troca, o tempo de trabalho socialmente necessário tornou-se a medida e regulador do intercâmbio social dos seres humanos determinado pela economia, põe-se a autoconstituição das categorias sociais, o afastamento da barreira natural. O valor, em sentido econômico, é portanto, o motor da transformação do meramente natural em social, da completação do tornar-se-humano do ser humano em sua socialidade. Porque, agora, as categorias econômicas funcionam como veículo dessa transformação — e apenas elas são capazes de cumprir a função dessa transformação —, corresponde a elas, no interior do ser social, aquela prioridade ontológica da qual temos até aqui falado. Essa prioridade tem, contudo, extensas consequências para a espécie de efetividade e para a estrutura das categorias econômicas. Primeiro, o valor econômico é a única categoria de valor cuja objetividade se cristaliza na forma de uma imanente legalidade efetiva: esse valor é, ao mesmo tempo, valor (pôr alternativo) e lei objetiva. Por isso, no curso da história, seu caráter de valor muitas vezes esmaeceu-se, embora categorias de valor tão fundamentais quanto útil e prejudicial, bem-sucedido ou malsucedido, etc., brotem imediatamente das alternativas de valor econômico. (Certamente não é nenhum acaso que as categorias de valor que se relacionam diretamente às ações humanas, por longo tempo e persistentemente, tenham sido fundadas ou tenham conduzido de volta à alternativa útil-prejudicial. Apenas em um patamar relativamente elevado do desenvolvimento da socialidade, em que sua contraditoriedade tornou-se óbvia, essa relacionalidade foi recusada por princípio, p. ex., por Kant.) Segundo, sobre isso aqui já falamos, opera a categoria de valor econômico na direção: para sua realização em, socialmente, cada vez mais complexas condições, traz à luz mediações sociais em que emergem tipos qualitativamente novos de alternativas que não mais são assimiladas puramente economicamente. É suficiente relembrar o complexo de problema já tratado, da elevação das capacidades humanas, da integração do gênero.

Nesses mundos de mediação emergem gradualmente os mais diferentes sistemas de valor humanos. Já indicamos o fato ontológico-social aqui muito importante de que cada uma dessas mediações está em relação de heterogeneidade com a autêntica economia e é capaz de cumprir essa sua função de mediação precisamente em consequência dessa heterogeneidade, o que, naturalmente, tem de externar-se na — em comparação com o valor econômico — qualidade heterogênea do valor que emerge desse terreno. O que até aqui

Ausgeführte erhellt aber auch, daß die Heterogenität unter bestimmten Umstän den sich bis zur Gegensätzlichkeit steigern kann, indem beide Wertsysteme zu Alternativen führen, die die aus der Heterogenität entspringende Verschiedenheit bis zu Gegensätzlichkeit steigern. In solchen Lagen spricht sich der fundamentale Unterschied zwischen dem ökonomischen Wert und den anderen Werten aus: Diese setzen immer wieder die Gesellschaftlichkeit, ihren bereits vorhandenen und sich entwickelnden Seinscharakter voraus, während jener die Gesellschaftlichkeit nicht nur ursprünglich hervorgebracht hat, sondern sie ununterbrochen stets auf neue, stets in erweiterter Weise produziert und reproduziert. In diesem Reproduktionsprozeß erhält der ökonomische Wert immer wieder neue Gestalten, es können sogar ganz neue Kategorienformen entstehen. (Man denke dabei an den wiederholt behandelten relativen Mehrwert.) Ihre Grundformen erhalten sich jedoch dem Wesen nach unverändert in diesem ununterbrochenen Prozeß des Wandels.[1287] Da jede nicht ökonomische Wertform das gesellschaftliche Sein nicht hervorbringt, sondern es als jeweilig gegeben voraussetzt und innerhalb des Rahmens des so gegebenen Seins durch dieses Sein aufgeworfene Alternativen, Entscheidungsweisen sucht und findet, muß das jeweilige hic et nunc der gesellschaftlichen Struktur, der gesellschaftlich wirkenden Tendenzen ihre Form und ihren Inhalt entscheidend bestimmen. Wo die ökonomische Entwicklung einen wirklichen Wandel der gesellschaftlichen Struktur, ein Sichablösen qualitativ verschiedener Formationen hervorbringt, wie etwa in den Übergängen von der Sklavenwirtschaft der Stadtstaaten über Feudalismus zum Kapitalismus, entstehen notwendigerweise qualitative Änderungen in Aufbau und Beschaffenheit der nicht ökonomischen Wertgebiete. Nicht nur daß spontan sich regelnde Lebensweisen zu einer bewußten Leitung, zu einem institutionellen Beherrschen der menschlichen Handlung übergehen, so daß Wertsysteme völlig neuen Typs mit gesellschaftlicher Notwendigkeit entstehen; auch diese müssen jene fixierte kategorielle Geformtheit entbehren, die die gesetzliche Umformung des Naturhaften dem ökonomischen Werte aufprägt. Sie scheinen, trotz zeitweilig langer Stabilität, in ihren Inhalten und Formen von einer heraklitischen Unruhe des Werdens erfaßt, und dies notwendig, denn um ihre Funktion zu erfüllen, müssen sie organisch aus der jeweiligen Problematik des gesellschaftlichen hic et nunc erwachsen. Freilich darf diese ihre Beschaffenheit nicht, wie es im Vulgärmarxismus geschieht, als eine einlinige, direkt kausale Abhängigkeit aufgefaßt werden. Diese besteht in Wirklichkeit »bloß« darin, daß auf der vorgefundenen Stufe der

1287 {62} Marx zeigt im »Kapital«, wie die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit in den verschiedensten Formationen dem Wesen nach unverändert erhalten bleibt. Kapital I, s. 43 ff.; MEW 23, S. 90 ff.

explicamos ilumina, contudo, também que a heterogeneidade, sob determinadas circunstâncias, pode intensificar-se até a opositividade, na medida em que ambos os sistemas de valores conduzem a alternativas que intensificam até a opositividade a diversidade que brota da heterogeneidade. Em tais situações, enuncia-se a diferença fundamental entre o valor econômico e os outros valores: estes pressupõem continuamente a socialidade, seu caráter de ser já existente e que se desenvolve, enquanto aquele não apenas produz originalmente a socialidade, como ainda, ininterruptamente, produ-la e reproduz de modo sempre novo, sempre de modo ampliado. Nesse processo de reprodução, o valor econômico recebe continuamente (*immer wieder*) novas figuras, podem mesmo emergir formas categoriais de todo novas. (Pense-se sobre a repetidamente tratada mais-valia relativa.) Suas formas básicas mantêm-se, contudo, segundo suas essências, imutáveis nesse ininterrupto processo de mudança.[1288] Desde que a forma de valor não econômica não produz o ser social, antes o pressupõe como respectivamente dado e, no interior da moldura de um ser assim dado, através das alternativas abertas por este ser, procura e encontra modos de decisão, o respectivo *hic et nunc* da estrutura social, as tendências socialmente atuantes têm de decisivamente determinar sua forma e seu conteúdo. Onde o desenvolvimento econômico produz uma mudança real da estrutura social, um substituir-se de formações qualitativamente diversas, como, por exemplo, na transição da economia escravista nas cidades-estado, através do feudalismo, ao capitalismo, surgem de modo necessário mudanças qualitativas na estrutura e na qualidade das esferas de valor não econômicas. Não apenas se transita, de um modo de vida que se regula apenas espontaneamente, a um controle consciente, a um domínio institucional da ação humana, por necessidade social surgindo assim sistemas de valor de tipo completamente novo; mas também estes devem perder aquela fixa formalidade categorial, a qual, pelos valores econômicos, imprime o remodelamento legal do natural. Eles aparecem, apesar de sua longa estabilidade temporal, em sua forma e conteúdo apreendida pela preocupação heraclitiana com o devir e eles necessariamente, para cumprir sua função, devem se elevar organicamente da respectiva problemática do *hic et nunc* social. Contudo, essa sua qualidade não pode, como ocorre no marxismo vulgar, ser compreendida como uma dependência retilínea, diretamente causal. Trata-se »meramente« de que, do patamar do

1288 {62} Marx mostra, em »O Capital«, como o trabalho socialmente necessário, segundo sua essência, permanece imutável nas diversas formações. Cf. Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.73 e ss.

gesellschaftlichen Entwicklung Lebensfragen aufgeworfen werden, daß daraus konkrete Alternativen entstehen, auf die man nun konkrete Antworten zu finden versucht. Es besteht also eine Abhängigkeit in bezug auf Stellbarkeit, Qualität und Inhalt der Fragen und Antworten; da jedoch die Folgeerscheinungen der ökonomischen Entwicklung, wie wir gesehen haben, sehr ungleichmäßig beschaffen sind, da jede von ihnen nicht nur ein gesellschaftliches Sein vorstellt, sondern zugleich mit der gleichen ontologischen Notwendigkeit den Ausgangspunkt zu neuen Bewertungen ergibt, kann sich die Abhängigkeit in dieser Hinsicht darin konkretisieren, daß ein nicht ökonomisches Wertsystem die Folgeerscheinungen eines ökonomischen Entwicklungsstadiums radikal verneint und als wertwidrig entlarvt. (Man denke auch hier an das Problem der Entfremdung.) Dazu kommt, daß innerhalb dieser Abhängigkeit die möglichen Antworten einen noch weiteren Spielraum besitzen: Ihre Intentionen können sich von der unmittelbaren Aktualität bis zum direkten Gerichtetsein auf die Probleme der Menschengattung ausdehnen, sie können also Wirkungen vom Heute bis in eine weite Zukunft ins Leben rufen. Freilich ist auch dieser weiteste Spielraum kein unbegrenzter oder willkürlicher; sein Ausgangspunkt vom konkreten hic et nunc des jeweiligen ökonomischen Entwicklungsstadiums bestimmt letzten Endes in unauslöschbarer Weise das Geradesosein in Inhalt und Form des Wertes.

Bei so tiefer historischer Gebundenheit, gepaart mit der unübersehbaren Verschiedenheit der Verwirklichungen, ist es leicht verständlich, daß ihre Interpretation außerhalb der Marxschen Methode einem historischen Relativismus zuneigt. Das ist aber nur die eine Seite der möglichen Mißdeutungen. Denn bei aller Vielfältigkeit bilden die nicht ökonomischen Werte keineswegs eine ungeordnete Mannigfaltigkeit von bloßen, rein zeitgebundenen Einzelheiten. Da ihre reale Genesis, wenn auch noch so ungleichmäßig und widerspruchsvoll, aus einem — letzten Endes — einheitlichen prozessierenden gesellschaftlichen Sein erfolgt, da nur gesellschaftlich typische und bedeutungsvolle Alternativen sich zu echten Wertsetzungen verdichten können, liegt es für einen Gegenpol des ordnenden Denkens nahe, sie zu einem rein gedanklich aufgebauten, nach logischen Formen geregelten System zu homogenisieren. Das Prinzip der Homogenisierung beruht darauf, daß diese Werte, formell betrachtet, eben Werte sind. Darum muß aber die Systematisierung an ihrer ontologischen Eigenart und Heterogenität notwendig vorbeigehen; um gar nicht davon zu sprechen, daß jede solche Logisierung zugleich eine Enthistorisierung werden muß, wodurch jeder Wert seinen konkreten Boden, seine konkret-reale Existenz verliert und ins System bloß als formal abgeblaßter Schatten seiner selbst eingehen kann. Totzdem sind solche Wertsysteme, solche Systematisierungen innerhalb eines Wertes (System der Tugenden etc.) massen-

desenvolvimento social, questões de vida são lançadas, das quais emergem alternativas concretas para as quais se tenta encontrar respostas concretas. Existe, portanto, uma dependência no que concerne à proponibilidade[1289], à qualidade e ao conteúdo das perguntas e respostas; todavia, os fenômenos resultantes do desenvolvimento econômico, como vimos, são feitos muito desigualmente, e já que, cada um deles não apenas impulsiona um ser social, mas ao mesmo tempo, com a mesma necessidade ontológica, resulta em ponto de partida para novas valorações, essa independência, nesse sentido, pode se concretizar em que um sistema de valor não econômico negue radicalmente, e exponha como adverso-ao-valor os fenômenos resultantes de um patamar do desenvolvimento econômico. (Pense-se aqui também no problema da alienação.) Além disso, que no interior dessa dependência, as respostas possíveis possuem um espaço de manobra ainda mais amplo: suas intenções podem se estender com atualidade imediata até o diretamente ser-dirigido ao problema do gênero humano; podem, portanto, engendrar efeitos desde hoje até um futuro distante. Todavia, esse amplo espaço de manobra ainda também não é, de maneira alguma, ilimitado ou arbitrário; seu ponto de partida no concreto *hic et nunc* do respectivo patamar de desenvolvimento, por último, de modo inexorável, determina o ser-precisamente-assim no conteúdo e na forma dos valores.

Por uma tal profunda dependencialidade histórica, combinada à imensa diversidade das realizações, é facilmente compreensível que sua interpretação fora do método marxiano se inclina para um relativismo histórico. Este é, contudo, apenas um dos aspectos das possíveis más interpretações. Pois, por toda a multifacidade, os valores não econômicos não constituem, de maneira alguma, uma grande diversidade desordenada de uma mera unidade que meramente se liga tão somente à época. Desde que sua gênese real, mesmo se tão desigual e contraditória, ocorre em um — por último — ser social que se processa unitariamente, que pode condensar em autênticas posições de valor apenas alternativas socialmente típicas e significativas, parece plausível, para um polo oposto do pensamento ordenador, homogeneizá-la em um sistema puramente construído intelectualmente, regulado segundo formas lógicas. O princípio da homogeneização está baseado em que esses valores, formalmente considerados, são, mesmo, valores. Por isso, contudo, tem necessariamente o sistema de sistematização de passar ao largo de suas peculiaridade e heterogeneidade ontológicas; para não falar aqui absolutamente que toda logicização tem de se tornar, ao mesmo tempo, uma des-historicização, com o que todo valor perde seu solo concreto, sua existência real-concreta e pode apenas entrar no sistema como a desbotada sombra de si mesmo. Apesar disso, tais sistemas de valor, tais, sistematizações no interior de um valor (sistema das virtudes, etc.) surgem em

1289 {Nota da tradução} »Stellbarkeit«, no original. Scarponi (p.392) preferiu »proponibilità«, Schneider (p.411) optou por »possibilidade de formulação«. Coutinho (p.159) traduziu por »dependência« e Ballestero (p.206): »dependência respecto a la disponibilidade«.

haft entstanden. Sie besitzen aber nur eine ephemere Bedeutung, die noch dadurch herabgesetzt wird, daß in den meisten Fällen nicht die Werte selbst, sondern bloß ihre zur Theorie abgeblaßten Widerspiegelungen die Grundlage der Systematisierung ausmachen.

Die Wertlehre des praktischen Handelns von Aristoteles hat vor allem darum eine ungewöhnliche Dauerwirkung, weil sie theoretisches Systematisieren gar nicht versucht, dafür aber, tief und konkret, wie äußerst selten, von den echten gesellschaftlichen Alternativen seiner Zeit ausgeht und die inneren dialektischen Zusammenhänge und Gesetzlichkeiten ihres Wirklichwerdens untersucht und aufdeckt. Aber auch der viel ärmlichere und abstraktere »kategorische Imperativ« verdankt seine oft erneuerte Popularität der relativen Abstinenz von logizistischer Systematik; wo Kant versucht, wenigstens in negativ prohibitiver Weise, konkrete Handlungsmöglichkeiten durch logische Schlüsse zu bestimmen, tritt seine Problematik offen zutage. (Man denke an die — entgegengesetzt orientierten — ablehnenden Kritiken von Hegel und Simmel.) So entsteht in der Denkgeschichte die falsche Antinomie für die Wertlehre: historischer Relativismus auf der einen, logisch-systematisierende Dogmatik auf der anderen Seite. Es ist kein Zufall, daß besonders in krisenhaften Übergangszeiten, Denker mit ausgesprochenem Sinn für die konkrete Realität in der Wertproblematik bewußt einen antisystematischen, oft rein aphoristischen Gedankenausdruck gewählt haben (La Rochefoucauld).

Das ontologische tertium datur gegen diese Antinomie geht von der realen Kontinuität des gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses aus. Wir müssen dabei auf die von uns dargestellte neue Konzeption der Substantialität zurückgreifen, wonach diese nicht als statisch-stationäres Verhältnis des Sich-Erhaltens dem Prozeß des Werdens starr-ausschließend gegenübersteht, sondern prozessierend, sich im Prozeß verändernd, sich erneuernd, den Prozeß mitmachend, doch dem Wesen nach sich aufbewahrt. Die echten Werte, die im Prozeß der Gesellschaftlichkeit entstehen, können sich nur in dieser Weise erhalten und aufbewahren. Man muß dabei natürlich auf das »ewige« prozeßjenseitige Gelten der Werte radikal verzichten. Sie sind ausnahmslos im Laufe des Gesellschaftsprozesses auf einer bestimmten Stufe entstanden, und zwar real als Werte, nicht etwa so, als ob der Prozeß bloß die Verwirklichung eines an sich »ewigen« Wertes hervorgebracht hätte, sondern die Werte selbst haben im Gesellschaftsprozeß ein reales Entstehen und teilweise auch ein reales Vergehen. Die Kontinuität der Substanz im gesellschaftlichen Sein ist aber die des Menchen, seines Wachstums, seiner Problematik, seiner Alternativen. Und soweit ein Wert, in seiner Realität, in seinen konkreten Verwirklichungen, in diesen Prozeß eingeht, sein wirkender Bestandteil wird, ein wesentliches Moment seiner gesellschaftlichen Existenz

massa. Possuem, todavia, apenas um significado efêmero que, com isso, é ainda mais reduzido pois, na maioria dos casos, não é o próprio valor que constitui a base da sistematização, mas meramente seu desbotado reflexo na teoria.

A teoria do valor do agir prático de Aristóteles teve, sobretudo, um excepcional efeito duradouro porque ele absolutamente não tenta um sistematizar teórico, ao contrário, todavia, como muito raramente, parte, profunda e concretamente, das autênticas alternativas sociais de sua época e examina, e revela, as conexões dialéticas internas e as legalidades do seu tornar-se-real. Todavia, também o mais pobre e abstrato »imperativo categórico« deve sua, com frequência renovada, popularidade à relativa abstinência da sistemática logicizadora; onde Kant tenta, ao menos em modo negativamente proibitivo, determinar as concretas possibilidades do agir através de uma conclusão lógica, sua problemática vem abertamente à luz. (Pense-se nas desaprovadoras críticas — opostamente orientadas — de Hegel e Simmel.) Assim surge na história do pensamento a falsa antinomia para a teoria do valor: relativismo histórico, de um lado, e dogmática sistemático-lógica de outro lado. Não é nenhum acaso que em épocas de crise de transição pensadores com pronunciado sentido para a realidade concreta tenham conscientemente escolhido, na problemática do valor, uma expressão intelectual antissistemática, com frequência puramente aforística (La Rochefoucauld).

O *tertium datur* ontológico contra essa antinomia parte da continuidade real do processo histórico-social. Devemos, com isso, retornar à, por nós descrita, nova concepção da substancialidade em que esta não se coloca excludente-rigidamente ante o processo do devir como relação estacionário-estática do conservar-em-si, ao contrário, ela se mantém pela essência, mas processualmente, transformando-se no processo, renovando-se, participando do processo. Os autênticos valores que surgem no processo da socialidade podem apenas desse modo surgir e se manter. Deve-se, naturalmente, abandonar radicalmente a »eterna«, para além do processo, validade dos valores. Eles surgiram, sem exceção, no curso do processo social, em um determinado patamar, e precisamente como valores reais, não algo como que o processo houvesse, meramente, produzido a realização de um valor em si »eterno«, ao contrário, os valores enquanto tais têm no processo social um surgir real e, em alguns casos, um desaparecer real. A continuidade da substância no ser social é, contudo, a do ser humano, de seu crescimento, de sua problemática, de suas alternativas. E na medida em que um valor, em sua realidade, suas realizações concretas, adentra esse processo, torna-se seu componente ativo, corporifica um momento essencial de sua existência

verkörpert, erhält sich damit und darin die Substantialität des Wertes selbst, sein Wesen und seine Wirklichkeit. Das zeigt sich deutlich in der — freilich nicht absoluten, sondern gesellschaftlich-geschichtlichen — Konstanz der echten Werte. Beide Seiten der bisher unaufhebbar scheinenden Antinomie von Relativismus und Dogmatismus stützen sich darauf, daß der historische Prozeß sowohl den Wechsel wie die Dauer im Wechsel ununterbrochen reproduziert. Die Konstanz bestimmter ethischer Fragestellungen oder Objektivationsmöglichkeiten im Gebiet der Kunst ist ebenso auffällig, wie das Entstehen und Vergehen. Darum kann nur die von uns hervorgehobene neue Fassung der Substantialität, die sich auch hier als Kontinuität objektiviert, die methodologische Grundlage zur Auflösung dieser Antinomik bilden.

Daß dieser Prozeß, wie jeder in der Gesellschaft, ein ungleichmäßiger ist, daß die Kontinuität zuweilen als langes Verschwinden und eventuell als plötzliches Aktuellwerden sich äußert, ändert nichts an dieser Beziehung der Kontinuität zur Substanz im gesellschaftlichen Sein, am Wirksamwerden der Kontinuierlichkeit in der Reproduktion. Wir haben im Zusammenhang der ungleichmäßigen Entwicklung die Anschauungen von Marx über Homer gestreift. Dort wirft Marx gerade dieses Problem der Kontinuität des ästhetischen Seins auf. Er erblickt nicht in der Genesis des Werts aus der gesellschaftlichen Entwicklung das eigentliche entscheidende Problem; vielmehr formuliert er das Wertproblem wie folgt: »Aber die Schwierigkeit liegt nicht darin, zu verstehn, daß griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft sind. Die Schwierigkeit ist, daß sie uns noch Kunstgenuß gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten.«[1290] Die Antwort, die er andeutet, ist auf die Kontinuität in der Entwicklung der Menschengattung gegründet. Und wenn Lenin in »Staat und Revolution« von den Möglichkeiten und Voraussetzungen der zweiten Phase des Sozialismus, des Kommunismus spricht, stellt er »die Gewöhnung« der Menschen an menschenwürdige Lebensbedingungen in den Mittelpunkt. Der Inhalt dieser »Gewöhnung« besteht aber nach Lenin darin, daß »die von der kapitalistischen Sklaverei, von den ungezählten Greueln, Brutalitäten, Widersinnigkeiten, Gemeinheiten der kapitalistischen Ausbeutung befreiten Menschen sich allmählich *gewöhnen* werden, die elementarsten, von alters her bekannten und seit Jahrtausenden in allen Vorschriften wiederholten Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens einzuhalten, ohne Gewalt, ohne Zwang, ohne Unterordnung, *ohne besonderen* Zwangs*apparat*, der sich Staat nennt«.[1291]

1290 {63} Grundrisse, S. 31.

1291 {64} Lenin: Sämtliche Werke XXL, Wien-Berlin 1931, S. 544 f.

social e, com isso e nisso, conserva-se a substancialidade do próprio valor, sua essência e sua realidade. Isto se mostra nitidamente — certamente não absoluta, mas histórico-socialmente — na constância dos valores autênticos. Ambos os lados da antinomia até aqui aparentemente insolúvel de relativismo e dogmatismo se apoiam em que o processo histórico reproduz ininterruptamente tanto a mudança quanto a permanência na mudança. É igualmente tão conspícua, quanto o surgir e o desaparecer, a constância de determinadas colocações da questão ética ou de possibilidades de objetivação na esfera da arte. É por isso que apenas a nova versão da substancialidade, por nós enfatizada, que também aqui se objetiva como continuidade, constitui a base metodológica para a dissolução dessa antinomia.

Que esse processo, como tudo na sociedade, é um desigual, que a continuidade se expressa por vezes como longos desaparecimentos e, eventualmente, como repentinos tornar-se-atual, nada altera nessa relação da continuidade com a substância no ser social, no tornar-se operante da continuidade da reprodução. Tocamos, em conexão com o desenvolvimento desigual, as concepções de Marx sobre Homero. Na qual levanta, precisamente, esse problema da continuidade do ser estético. Ele não divisa na gênese do valor a partir do desenvolvimento social o problema especificamente decisivo; antes, formula o problema do valor como se segue: »Mas dificuldade não está em compreender que a arte e o *epos* gregos estão ligados a certas formas de desenvolvimento social. A dificuldade é que ainda nos proporcionam prazer artístico e, em certo sentido, valem como norma e modelo inalcançável.«[1292] A resposta que ele indica está fundada na continuidade no desenvolvimento do gênero humano. E quando Lenin, em »O Estado e a revolução« fala das possibilidades e pressupostos da segunda fase do socialismo, do comunismo, coloca no ponto central »o acostumar« dos seres humanos às condições da vida humanamente dignas. O conteúdo dessa »adaptação« consiste, contudo, segundo Lenin, em que »desembaraçados da escravidão capitalista, dos horrores, da selvageria, da insânia, da ignomínia semnome da exploração capitalista, os indivíduos se habituarão pouco a pouco a observar as regras elementares da vida social, de todos conhecidas e repetidas, desde milênios, em todos os mandamentos, a observá-las sem violência, sem constrangimento, sem subordinação, sem esse aparelho especial de coação que se chama o Estado.«[1293]

1292 {63} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.63. {Nota da tradução} Schneider (p.414) e Ballestero (p.209) inseriram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.436), em Scarponi (p.395), em Benseler e em Coutinho (p.162).

1293 {64} Lenin: O Estado e a Revolução. FE/Unicamp, 2011 (Navegando publicações), pp.137-8. {Nota da tradução} Ballestero (p.209) e Schneider (p.415) inseriram uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.436), em Benseler, em Scarponi (p.395) e em Coutinho (p.162).

Auch bei Lenin ist also von derselben Kontinuität der Menschheitsentwicklung die Rede wie bei Marx. Diese konkrete und reale Substantialität des Prozesses in seiner Kontinuität hebt das falsche Dilemma von Relativismus und Dogmatismus in der Wertfrage auf. Es ist vielleicht nicht überflüssig, diese Konstruktion der gesellschaftlichen Kontinuität der Werte durch die Feststellung zu konkretisieren, daß ihre wirkliche Richtung von der Vergangenheit in die Zukunft weist; Rückgriffe auf die Vergangenheit erfolgen immer mit einer Intention auf die gegenwärtige Praxis, d. h. auf die Zukunft. Die häufig anzutreffende einseitige Interpretation, die Gegenwart auf ihre »Quellen« in der Vergangenheit zurückzuführen, kann also sehr leicht die realen Tatbestände verfälschen.

Diese Skizze der Marxschen Ontologie ist notwendigerweise äußerst lükkenhaft, weit entfernt davon, auch nur die Hauptprobleme ihrer Bedeutung gemäß zu behandeln; im zweiten Teil wird der ergänzende Versuch gemacht, wenigstens in bezug auf einige Zentralfragen diese Versäumnisse nachzuholen. Diese Betrachtungen sind aber nicht abzuschließen, ohne wenigstens in einigen Andeutungen auf die Beziehung der sozialistischen Perspektive der Entwicklung zur allgemeinen ontologischen Konzeption von Marx einzugehen. Es ist bekannt, daß er seine Konzeption des Sozialismus vor allem als wissenschaftliche gegenüber der utopischen abgegrenzt hat. Wenn wir diese Trennung vom Standpunkt seiner Ontologie aus ins Auge fassen, so fällt als erstes entscheidendes Moment auf, daß der Sozialismus bei Marx als normales und notwendiges Produkt der inneren Dialektik des gesellschaftlichen Seins, der Selbstentfaltung der Ökonomie mit allen ihren Voraussetzungen und Folgen, des Klassenkampfs, erscheint, während bei den Utopisten eine dem Wesen nach vielfache Fehlentwicklung durch Entschlüsse, Experimente, Beispielgebung etc. korrigiert werden soll. Das bedeutet vor allem, daß die ontologisch zentrale Rolle der Ökonomie nicht nur die Entstehung des Sozialismus ermöglichen kann, sondern daß ihre ontologische Bedeutung und Funktion auch im verwirklichten Sozialismus nicht aufhören kann. Im »Kapital« spricht Marx davon, daß das Gebiet der Ökonomie im Lebenskreis der Menschen immer, auch im Sozialismus, ein »Reich der Notwen digkeit« bleiben muß. Damit wendet sich Marx auch hier gegen Fourier, dessen geniale kritische Einsichten er sonst hochschätzt, der aber meinte, im Sozialismus würde die Arbeit sich in eine Art von Spiel verwandeln; es ist zugleich, ohne ausgesprochene Polemik, eine Ablehnung aller Anschauungen, wonach im Sozialismus eine Periode »ohne Ökonomie« ins Leben treten würde. Im objektiv ontologischen Sinn ist der Weg zum Sozialismus jene von uns früher geschilderte Entwicklung, in der durch die Arbeit, durch die aus ihr erwachsende Welt der Ökonomie, durch deren immanente Dialektik als Motor, das gesellschaftliche

Também em Lenin está, portanto, a mesma continuidade do desenvolvimento humano como na fala de Marx. Essa substancialidade concreta e real do processo em sua continuidade supera o falso dilema de relativismo e dogmatismo na questão do valor. Talvez não seja supérfluo concretizar essa construção da continuidade social dos valores pela constatação de que sua direção real aponta do passado ao futuro; o regresso ao passado tem lugar sempre com a intenção da práxis presente, *i.e.*, ao futuro. A interpretação unilateral, frequentemente encontrada, do presente reduzido às suas »fontes« no passado, pode, portanto, muito facilmente falsificar os reais estados de fato.

Este esboço da ontologia marxiana é, de modo necessário, extremamente cheio de lacunas, muito distante de tratar apropriadamente mesmo que apenas o problema principal de seu significado; na segunda parte será feita a tentativa complementar de recuperar, ao menos em referência a algumas questões centrais, essas omissões. Essas observações, contudo, não estão concluídas sem entrar aos menos em algumas indicações sobre a relação da perspectiva socialista do desenvolvimento para com a concepção ontológica geral de Marx. É conhecido que ele demarcou sua concepção de socialismo, antes de tudo como científica, contra as utópicas. Ao agora contemplarmos essa separação do ponto de vista de sua ontologia, destaca-se como primeiro momento decisivo que o socialismo para Marx aparece como produto normal e necessário da dialética interna do ser social, do autodesdobramento da economia com todos os seus pressupostos e consequências, das lutas de classes, enquanto para os utópicos deve ser corrigido um desenvolvimento multiplamente falho na essência através de resoluções, experimentos, exemplos, etc. Antes de tudo, isto significa que o papel ontológico central da economia não apenas pode possibilitar o surgimento do socialismo, mas também que seus significado e função ontológicos não podem ser superados sequer no socialismo realizado. Em »O Capital« fala Marx sobre isso, que a esfera da economia deve sempre permanecer no círculo de vida dos seres humanos, um »reino da necessidade«. Com isto também aqui se volta Marx contra Fourier, cuja discernimentos críticos geniais ele, ao contrário, admira, mas que pensava que no socialismo o trabalho se transformaria em uma espécie de jogo; ao mesmo tempo, sem uma polêmica manifesta, é uma rejeição de todas as concepções de que no socialismo viria à vida um período »sem economia«. Em sentido ontológico objetivo, o caminho para o socialismo é aquele desenvolvimento, já por nós descrito, que, através dele, do mundo da economia que se eleva através ele, através de sua dialética imanente como motor, surge o ser

Sein zu seiner Eigentlichkeit, die Eigenart der Menschengattung als bewußte, nicht bloß naturhaft stumme, entsteht. Die Ökonomie führt eine immer gesteigertere Gesellschaftlichkeit der gesellschaftlichen Kategorien herbei. Das vollzieht sie jedoch in den Klassengesellschaften nur auf diese Weise, daß sie sich den Menschen gegenüber als »zweite Natur« vergegenständlicht. Dieser Grundcharakter einer von den einzelnen Alternativakten völlig unabhängigen Objektivität bleibt etwas Unaufhebbares; das drückt Marx mit der Charakteristik »Reich der Notwendigkeit« aus. Der qualitative Sprung besteht darin, daß diese »zweite Natur« ebenfalls eine von der Menschheit beherrschte wird, was keine Klassengesellschaft leisten kann. Der gegenwärtige Kapitalismus z. B. muß die ganze Sphäre der Konsumtion in einer noch nie dagewesenen Weise zu einer die Menschen beherrschenden »zweiten Natur« machen.

Die Besonderheit des Kapitalismus ist, daß er eine gesellschaftliche Produktion im eigentlichen Sinn spontan produziert; der Sozialismus verwandelt diese Spontaneität in bewußte Regelung. In den einleitenden und begründenden Sätzen zur Erklärung der Ökonomie als »Reich der Notwendigkeit« sagt Marx über die Ökonomie des Sozialismus: »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.« Erst auf dieser Basis kann das Reich der Freiheit entstehen: »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.«[1294] Hier wird die so oft auch von seinen Anhängern mißverstandene Ontologie von Marx deutlich sichtbar. Mit unabdingbarer Strenge stellt er fest, daß allein die Ökonomie, das Gesellschaftlichwerden des gesellschaftlichen Seins, diese Entwicklungsphase der Menschheit herbeiführen kann; daß sie für dieses endgültige Sichselbsterreichen des Menchen nicht nur als Weg, sondern auch als permanente ontologische Basis unentbehrlich ist und bleiben muß. Jede Geistesrichtung, die von anderen Voraussetzungen aus einen sozialistischen Zustand anstrebt, verfällt zwangsläufig dem Utopismus. Zugleich wird sichtbar — worauf wir bis jetzt schon wiederholt hingewiesen haben —, daß diese Ökonomie nur die Basis, nur das ontologisch Primäre ist, daß aber von ihr ins Leben gerufen jene Fähigkeiten der Menschen, jene Kräfte der gesellschaftlichen Komplexe entstehen, die die Realisa-

1294 {65} Kapital III/2, S. 355; MEW 25, S. 828.

social, sua especificidade, a peculiaridade do gênero humano enquanto consciente, não mais simplesmente naturalmente mudo. A economia leva a uma socialidade cada vez mais intensa das categorias sociais. Isto, contudo, tem lugar nas sociedades de classe apenas de modo a que ela se objetiva ante os seres humanos como »segunda natureza«. Esse caráter fundamental, o de uma objetividade completamente independente dos atos alternativos singulares, permanece algo inexorável; isto Marx expressa com o característico »reino da necessidade«. Nisto, o salto qualitativo consiste em que essa »segunda natureza« deve ser igualmente uma dominada pela humanidade, o que nenhuma sociedade de classe pode alcançar. O capitalismo do presente, p. ex., tem de fazer de toda a esfera do consumo, em um modo jamais ocorrido, uma »segunda natureza« dominante dos seres humanos.

A particularidade do capitalismo é que espontaneamente produz uma produção social em sentido estrito; o socialismo transforma esta espontaneidade em regulação consciente. Nas frases introdutórias e fundamentais para o esclarecimento da economia como »reino da necessidade«, diz Marx sobre a economia do socialismo: »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 façam com o mínimo emprego de forças e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana.«[1295] Apenas desta base pode emergir o reino da liberdade: »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.«[1296]. Aqui, a ontologia de Marx, tão frequentemente, mesmo por seus seguidores, mal compreendida, torna-se visivelmente nítida. Com indispensável rigor declara que apenas a economia pode conduzir ao tornar-se social do ser social, a esta fase de desenvolvimento da humanidade; que é indispensável, e deve permanecer, não apenas como caminho, mas também como base ontológica permanente para este definitivo alcançar-se-a-si-próprio do ser humano. Toda escola de pensamento que aspira a uma situação socialista a partir de outros pressupostos cai inevitavelmente no utopismo. Ao mesmo tempo, torna-se visível — sobre isso já antes apontamos seguidamente — que a economia é apenas a base, apenas o ontologicamente primário, mas que a partir dela são chamadas à vida aquelas capacidades dos seres humanos, emergem aquelas forças do complexo social à cuja reali-

1295 {Nota da tradução} Schneider (p.416) inseriu neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.439), em Scarponi (p.397) e em Coutinho (p.164). Ballestero (p.211) juntou as duas citações de Marx em uma só e fez desaparecer »Apenas desta base pode emergir o reino da liberdade:«. Inseriu, então, uma quebra de parágrafo.

1296 {65} Marx: O Capital, Livro III, tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.273.

tion des ökonomisch Notwendigen real herbeiführen, die ihre Entfaltung als gesellschaftliche Wirklichkeit beschleunigen, befestigen, fördern, freilich unter bestimmten Umständen auch hemmen oder ablenken können.

Diese dialektische Widersprüchlichkeit von ökonomisch notwendiger Entwicklung des gesellschaftlichen Seins und den konkreten Widersprüchen zwischen den sozialen Voraussetzungen und Folgen der ökonomischen Formationen und der außerökonomischen Faktoren der Gesellschaft (etwa Gewalt etc.), ist auch in der bisherigen Geschichte eine wichtige Grundlage der ungleichmäßigen Entwicklung gewesen. Die konkreten Alternativen als Formen eines jeden menschlichen Handelns kehren auf höherer Stufe auf jedem historischen Wendepunkt wieder. Es ist nur selbstverständlich, daß Marx, da er die ontologische Priorität des Ökonomischen auch für den Sozialismus aufrechterhält, in seiner Genesis ebenfalls an der Alternative festhält. Schon im »Kommunistischen Manifest« heißt es in bezug auf den Klassenkampf und auf die Entstehung von neuen, höher strukturierten ökonomischen Formationen: »Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigner, Zunftbürger und Gesell, kurz, Unterdrücker und Unterdrückte standen in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen.«[1297] Dieser Alternativcharakter der gesamten historischen Entwicklung, der die ontologische Priorität, die letzthinnig ausschlaggebende Rolle der Ökonomie nicht aufhebt, sondern nur gesellschaftlich-geschichtlich konkretisiert, ist in der Nachfolgeschaft von Marx sehr verblaßt, ja oft vollständig verschwunden. Er ist teils zu einer vulgärmaterialistischen mechanistischen »Notwendigkeit« vereinfacht worden, teils führte die neukantianische oder positivistische Opposition gegen diese Vulgarisierung zu einem historischen Agnostizismus. Lenin allein hält an der ursprünglichen Konzeption des Marxismus fest und betrachtet sie, gerade in schweren und komplizierten Lagen, als Richtschnur des revolutionären Handelns. So in der Entscheidung über den Aufstand, der die Machtergreifung des Proletariats am 7. November 1917 erzielte. Lenin hat sich aber auch über die theoretische Grundlage solcher Stellungnahmen ganz im Sinne der Marxschen Auffassung geäußert, so 1920 auf dem zweiten Kongreß der Kommunistischen Internationale, wo er eine doppelte Polemik führte, sowohl gegen jene, die die damalige große Krise bagatellisierten, wie gegen jene, die sie als für die Bourgeoisie auswegslos betrachteten. Lenin sagte: »Absolut aussichtslose Lagen gibt es nicht.« Solche

1297 {66} MEGA16, S. 526; MEW 4, S. 462.

zação realmente conduzem as necessidades econômicas, que aceleram, fixam, promovem e, sob determinadas circunstâncias, podem mesmo frear ou desviar o seu desdobramento enquanto realidade social.

Essa contraditoriedade dialética do desenvolvimento economicamente necessário do ser social e as contradições concretas entre os pressupostos e consequências sociais das formações econômicas e dos fatores extraeconômicos da sociedade (por exemplo, violência, etc.), têm sido também na história até aqui uma importante base do desenvolvimento desigual. As alternativas concretas, enquanto formas de todas as ações humanas, recorrem a um patamar superior em todo ponto de virada histórica. E é apenas óbvio que Marx, ao sustentar a prioridade ontológica do econômico também para o socialismo, em sua gênese igualmente mantenha a alternativa. Já no »Manifesto Comunista«, em referência à luta de classes e ao desdobramento de novas, economicamente superiormente estruturadas luta de classes, diz: »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 transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das classes em luta.«[1298] Esse caráter de alternativa do desenvolvimento histórico como um todo, o qual não supera a prioridade ontológica, o papel por último decisivo da economia, antes o concretiza histórico-socialmente, perde muita força nos seguidores de Marx, com frequência, mesmo, desaparece completamente. Em parte, ele foi simplificado até uma »necessidade« mecanicista vulgar-materialista, em parte conduziu a oposição neokantiana ou positivista a esta vulgarização a um agnosticismo histórico. Lenin, sozinho, atém-se à concepção originária do marxismo e a considera, precisamente em situações difíceis e complicadas, como princípio diretor da ação revolucionária. Assim, na decisão acerca da insurreição que realiza a tomada do poder pelo proletariado, em 7 de novembro de 1917. Lenin se expressou, completamente no sentido da visão marxiana, também sobre a base teórica de tais tomadas de posição ao, em 1920, no Segundo Congresso da Internacional Comunista, no qual ele conduz uma dupla polêmica, tanto contra aqueles que minimizavam a grande crise daquele momento, quanto contra aqueles que a consideravam sem saída para a burguesia. Lenin diz: »Não existe situação absolutamente sem saída«. Querer »demonstrar«

1298 {66} Marx e Engels: Manifesto do partido comunista. Cortez Ed., São Paulo, 1998, p.4-5. {Nota da tradução} Schneider (p.417) e Ballestero (p. 212) introduziram neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.440), em Coutinho (p.165), em Benseler e em Scarponi (p.398). A ser assinaldo que nestas páginas Ballestero eliminou várias quebras de parágrafo do texto de Lukács e, ainda, inseriu quebras não existentes nem em Benseler nem no manuscrito.

theoretisch ‹beweisen› zu wollen, sei »leere Pedanterie oder ein Spiel mit Begriffen und Worten. Einen wirklichen ‹Beweis› dafür oder für ähnliche Fälle kann nur die Praxis liefern«[1299], und diese ist alternativen Charakters.

Der Weg zum Sozialismus ist also in völliger Übereinstimmung mit der allgemeinen gesellschaftlich-geschichtlichen Ontologie von Marx. Diese drückt sich auch als Gegensatz zu allen Anschauungen aus, die ein »Ende der Geschichte« annehmen; zu Marx› Zeiten handelte es sich vor allem um die Utopisten, die den Sozialismus als einen endgültig zustande gebrachten menschenwürdigen Zustand betrachteten. Für Marx handelt es sich auch hier um den weiteren Fortlauf der Geschichte. In der Vorrede »Zur Kritik der politischen Ökonomie« schreibt er über den Sozialismus: »Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab.«[1300] Das Wort »Vorgeschichte« ist mit Bedacht gewählt und hat hier eine Doppelbedeutung. Erstens die stillschweigende, aber trotzdem entschiedene Ablehnung jeder Form des Endes der Geschichte. Der von Marx gebrauchte Ausdruck soll jedoch zugleich den besonderen Charakter des neuen Abschnitts in der Geschichte charakterisieren. Wir haben wiederholt hervorgehoben, daß neue ontologische Stufen des gesellschaftlichen Seins nicht auf einmal da sind, sondern — ebenso wie in der Organik — sich in einem historischen Prozeß allmählich zur eigentlichen, immanenten, reinsten Form entwickeln. In den Vorbemerkungen zur jetzt zitierten Konklusion bestimmt Marx den Antagonismus in der kapitalistischen Gesellschaft als den entscheiden den Unterschied zum Sozialismus. Im allgemeinen pflegt man von sozialistischer Seite diese Bestimmung so auszulegen, daß das Aufhören der Klassengesellschaft zugleich deren notwendig antagonistische Beschaffenheit simultan aufhebt. Das ist, ganz allgemein gesprochen, richtig, bedarf jedoch einer nicht unwichtigen Ergänzung in bezug auf das Problem, das wir vorher behandelten, auf die Beziehung des ökonomischen Werts zu den objektiven Werten des gesamten gesellschaftlichen Lebens.

Da die Werte stets durch Handlungen, Taten etc. verwirklicht werden, ist klar, daß ihre Existenz von den Alternativen in ihrer Verwirklichung nicht trennbar ist. Der Gegensatz zwischen Wertvollem und Wertwidrigem in der Entscheidung, die in jeder teleologischen Setzung enthalten ist, ist also unaufhebbar. Ganz anders steht es mit den Wertinhalten und Wertformen selbst. Diese können zu dem ökonomischen Prozeß in bestimmten Gesellschaften in einem antagonistischen Verhältnis stehen und tun es auch auf den verschiedensten Stufen der ökonomi-

1299 {67} Lenin: Sämtliche Werke XXV, S. 420.
1300 {68} Zur Kritik, LVI; MEW 13, S. 9.

isso teoricamente seria »pedantismo vazio ou um jogo com conceitos e palavras. Uma ›prova‹ real para este ou outros casos similares pode apenas ser fornecida pela práxis«[1301], e esta é de caráter alternativo.

A via ao socialismo está, portanto, em plena correspondência com a ontologia histórico-social geral de Marx. Esta se expressa também como oposição a todas as concepções que aceitam um »fim da história«; na época de Marx tratava-se, sobretudo, dos utópicos que consideravam o socialismo como a situação de um alcançado estado final digno dos seres humanos. Para Marx, trata-se, aqui também, de um prosseguir posterior da história. No Prefácio a »Para a crítica da economia política«, ele escreve sobre o socialismo: »Com essa formação social termina, pois, a pré-história da sociedade humana.«[1302] A palavra »pré-história« é escolhida deliberadamente, e tem aqui um duplo significado. Primeiro, a tácita, mas apesar disso, decisiva, recusa de toda forma de fim da história. O termo utilizado por Marx deve, contudo, ao mesmo tempo, caracterizar o caráter particular da nova fase na história. Temos seguidamente enfatizado que os novos patamares ontológicos do ser social não são dados de uma vez por todas, ao contrário — tal como no orgânico —, desenvolvem em processo histórico gradualmente a sua própria, imanente, forma mais pura. Nos comentários que antecedem a conclusão agora citada, determina Marx o antagonismo na sociedade capitalista como a diferença decisiva para com o socialismo. Em geral, costuma-se, do lado socialista, interpretar esta determinação em que o superar da sociedade de classe necessariamente, simultaneamente, supera junto a sua qualidade antagônica. Isto, dito de todo em geral, é correto; precisa-se contudo de um não desimportante complemento em referência ao problema, por já antes tratado, da relação dos valores econômicos aos valores objetivos da vida social como um todo.

Já que os valores sempre são realizados através de ações, de atos, etc., é claro que sua existência não é separável das alternativas em sua realização. A oposição entre o pleno-de-valor e o adverso-ao-valor na decisão que está contida em toda posição teleológica, é, portanto, inexorável. É completamente diferente com os conteúdos de valor e as formas de valor enquanto tais. Estas podem, em determinadas sociedades, estarem em uma relação antagônica com o processo econômico e o fazer mesmo em diferentes patamares do desenvolvimento

1301 {67} Lenin: Sämtliche Werke, Viena, 1927, vol. XXV, p.420.
1302 {68} Marx: Contribuição à Crítica da Economia Política, Expressão Popular, São Paulo, 2ª. Ed., 2008, p.48.

sehen Entwicklung, in sehr prägnanter Form auch im Kapitalismus. Die von Marx ausgesprochene Aufhebung der Antinomik bezieht sich also auch auf diesen Problemkomplex: entsprechend der ontologischen Grundstruktur des gesellschaftlichen Seins wiederum in engster Verbindung mit der Beschaffenheit der ökonomischen Sphäre. In den eben zitierten Feststellungen von Marx über die Reiche der Notwendigkeit und der Freiheit ist nicht nur von einer ökonomisch optimalen Rationalität in der Ordnung der Wirtschaftsentwicklung die Rede, sondern auch davon, daß diese Ordnung »unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen« vollzogen wird. Hier ist die ökonomische Basis für die Aufhebung der Antinomik zwischen ökonomischen und außerökonomischen Werten klar ausgesprochen, wieder in vollem Einklang mit der Grundkonzeption, die Marx stets vertreten hat. Schon in den »Ökonomisch philosophischen Manuskripten« betrachtet Marx das Verhältnis des Mannes zum Weibe als das »natürliche Gattungsverhältnis«. Das ist in doppelter Hinsicht richtig und bedeutsam. Einerseits verwirklicht sich die Lebensgrundlage der Menschengattung in diesem Verhältnis in einer unaufhebbaren Unmittelbarkeit, andererseits realisiert es sich dennoch im Laufe der Menschheitsentwicklung in den Formen, die ihm die Produktion im weitesten Sinne aufprägt.[1303] Daraus ergibt sich ein sich permanent reproduzierender Antagonismus zwischen ökonomischer Notwendigkeit und ihren Folgen für die menschliche Gattungsentwicklung. Daß dieser Antagonismus nur sehr allmählich in bewußter Form erscheint, daß auch sein Hervortreten sehr lange (bis heute) nur langsam seine sporadischen Anfänge überholt und sich häufig als falsches Bewußtsein objektiviert, zeigt wieder den allgemeinen historischen Charakter solcher Entwicklungen, ändert aber an den ontologischen Grundlagen der Beziehung der Werte zueinander nichts Wesentliches. Darum konnte damals Marx — diesmal im Einklang mit Fourier — sagen: »Aus diesem Verhältnis kann man also die ganze Bildungsstufe des Menchen beurteilen.«[1304] Hier ist, gerade in der robusten Alltäglichkeit dieser Lage, der Wertantagonismus, diesmal zwischen ökonomischer Entwicklung und »Bildungsstufe«, klar sichtbar.«[1305]

1303 {Nota de Benseler} Im Manuskript folgt hier die Anmerkung: «Die neueren Forschungen der Ethnographie zeigen, wie dieses Verhältnis schon auf primitiven Stufen von der ökonomischen Entwicklung, von der der entsprechenden sozialen Struktur bestimmt ist.«

1304 {69} MEGA1/3, S. 113; MEW Ergänzungsband 1, S. 535.

1305 {70} Hier befassen wir uns ausschließlich mit den Anschauungen von Marx. Daß die Verwirklichung des Sozialismus unter Stalin, auch in entscheidenden Fragen, andere, zuweilen völlig entgegengesetzte Wege ging, habe ich oft ausgesprochen. Hier muß nur, um keine methodologischen Mißverständnisse aufkommen zu lassen, gegen alle Anschauungen, die die Stalinsche Entwicklung des Sozialismus mit der Marxschen Auffassung identifizieren, teils um deren Fehlentscheidungen mit falschen Berufungen auf Marx zu decken und zu konservieren, teils um den Sozialismus überhaupt dadurch zu kompromittieren, daß man Theorie und Praxis Stalins als übereinstimmend mit Marx und Lenin darstellt, Stellung genommen werden. Ohne hier auf diesen großen Problemkomplex näher eingehen zu können, muß nur noch gesagt werden, daß es äußerst naiv (oder demagogisch) ist, eine fundamental neue Formation nach einer — historisch betrachtet — so kurzen Periode der Verwirklichung endgültig abzutun. Auch wenn noch Jahrzehnte nötig sein werden, um theoretisch und praktisch das Stalinsche Erbe zu überwinden und zum Marxismus zurückzukehren, ist auch eine solche Zeitspanne — vom historischen Standpunkt — eine relativ kurze.

econômico, de forma mais incisiva também no capitalismo. A superação, mencionada por Marx, do antinômico se refere, portanto, também a esse complexo de problema: correspondente à estrutura ontológica fundamental do ser social, uma vez mais em estreita ligação com a qualidade da esfera econômica. Nas já citadas observações de Marx sobre o reino da necessidade e da liberdade, não se fala apenas de uma racionalidade econômica ótima no ordenamento do desenvolvimento econômico, mas também de que esse ordenamento tem lugar »nas condições as mais adequadas e dignas à sua natureza humana«. Aqui está claramente articulada a superação do antinômico entre os valores econômicos e extraeconômicos, novamente em completa consonância com as concepções fundamentais que Marx sempre defendeu. Já nos »Manuscritos econômico-filosóficos«, Marx considera a relação do homem com a mulher como a »relação-genérica natural«. Isto é, em duplo sentido, correto e significativo. Por um lado, nesta relação, a base de vida do gênero humano se realiza em uma inexorável imediaticidade, por outro lado, todavia, realiza-se no curso do desenvolvimento da humanidade nas formas que a produção, no sentido mais amplo, imprime-lhe.[1306] Daqui resulta um antagonismo que se reproduz permanentemente entre necessidade econômica e suas consequências para o desenvolvimento genérico dos seres humanos. Que este antagonismo apenas gradualmente apareça em forma consciente, que mesmo seu sobressair por muito tempo (até hoje) apenas lentamente vai além de seu esporádico início e, com frequência, objetive-se como falsa consciência, mostra novamente o caráter histórico geral de tais desenvolvimentos, o que, contudo, nada altera essencialmente das bases ontológicas da relação dos valores entre si. É por isso que Marx pôde dizer — dessa vez em consonância com Fourier: »A partir dessa relação pode-se, portanto, valorar todo o estágio cultural do homem.«[1307] Aqui, está claramente visível, precisamente na vigorosa cotidianidade dessa situação, o antagonismo de valor, agora entre o desenvolvimento econômico e o »patamar da formação.«[1308]

1306 {Nota da tradução}: Na edição de Benseler e na tradução de Scarponi (p.400), aqui é assinalada a existência de uma observação com seguinte conteúdo: »As mais recentes pesquisas da etnografia mostram como essa relação é determinada já nos estágios mais primitivos do desenvolvimento econômico, do qual brota a estrutura social.« Scheneider (p.419) e Coutinho (p.168) reproduzem a nota e Ballestero (p.214) a reproduz no meio do texto. Acrescentamos que essa anotação se encontra riscada com a mesma tinta azul de sua redação, na margem direita da p.442 do manuscrito, sem indicação de onde deveria ser inserida se fosse nota de rodapé. Assumindo que as passagens das páginas 496, 499, 524-7, 547 e 587 do manuscrito tenham sido de fato riscadas por Lukács, não há qualquer razão para não supormos o mesmo em relação a esta nota.

1307 {69} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.343.

1308 {70} Aqui nos preocupamos exclusivamente com as concepções de Marx. Que a realização do socialismo, sob Stalin, mesmo em questões decisivas, tenha seguido outra via, por vezes completamente oposta, já enunciei com frequência. Aqui, para não deixar que se levante qualquer mal-entendido metodológico, deve-se, tomar posição contrária a todas as concepções que identificam o desenvolvimento stalinista do socialismo com a visão de Marx, em parte para proteger e confirmar suas decisões equivocadas com falsas referências a Marx, em parte para com isso, sobretudo, não comprometer o socialismo ao descrever a teoria e prática de Stalin como em acordo com Marx e Lenin. Sem aqui poder tratar mais de perto esse grande complexo de problema, deve apenas ser dito que é extremamente ingênuo (ou demagógico) rechaçar definitivamente uma nova formação fundamental em um – historicamente considerado – período tão curto de realização. Mesmo que ainda sejam necessárias décadas para, teórica e praticamente, ultrapassar-se a herança stalinista e regressar ao marxismo, mesmo assim um tal lapso de tempo – do ponto de vista histórico – é relativamente curto.

Die Anerkennung der unaufhebbaren Wirksamkeit von Alternativen, überall wo vom gesellschaftlich-praktischen Synthetisieren menschlicher Handlungen die Rede ist, steht, wie wir gesehen haben, nicht im Widerspruch zu der Gesetzlichkeit der Haupttendenz der ökonomischen Entwicklung. Marx konnte darum die allgemeine Notwendigkeit des zyklischen Charakters der kapitalistischen Ökonomie seiner Zeit und damit die der Krisen theoretisch präzis bestimmen. Auch dies war aber bloß eine allgemeine Erkenntnis von Tendenzen und Perspektiven, von der Marx selbst nie behauptet hat, daß man mit ihrer Hilfe etwa Ort und Zeit des Ausbruchs der einzelnen Krisen auch nur annähernd genau bestimmen könnte. Von diesem methodologischen Standpunkt aus sind auch seine perspektivistischen Voraussagen über den Sozialismus zu betrachten. Marx untersucht vor allem in der »Kritik des Gothaer Programms« diese allerallgemeinsten ökonomischen Tendenzen, bezeichnenderweise wirklich eingehend in der ersten Übergangsphase. Er stellt hier fest, daß die Struktur des Warenverkehrs, bei allen sonstigen fundamentalen Veränderungen, in gleicher Weise funktioniert wie im Kapitalismus: »Es herrscht hier offenbar dasselbe Prinzip, das den Warenaus tausch regelt, soweit er Austausch Gleichwertiger ist. Inhalt und Form sind verändert, weil unter den veränderten Umständen niemand etwas geben kann außer seiner Arbeit und weil andererseits nichts in das Eigentum der Einzelnen übergehen kann außer individuellen Konsumtionsmitteln. Was aber die Vertei lung der letzteren unter die einzelnen Produzenten betrifft, herrscht dasselbe Prinzip wie beim Austausch von Warenäquivalenten, es wird gleich viel Arbeit in einer Form gegen gleich viel Arbeit in einer andern ausgetauscht.« Das hat für die gesellschaftlich entscheidenden Vermittlungssysteme sehr weitgehende Konsequenzen. Bei allen Umwälzungen der Klassenstruktur, die der Sozialismus herbeiführt, bleibt das Recht dem Wesen nach ein gleiches Recht und ist folglich »das bürgerliche Recht«, obwohl es vielfach seinen früheren antinomischen Charakter ablegt oder wenigstens abschwächt. Denn Marx zeigt sogleich: »Dies *gleiche* Recht ist ungleiches Recht für ungleiche Arbeit. Es erkennt keine

O reconhecimento da insuperável operatividade das alternativas, sobretudo quando se fala do sintetizar prático-social das ações humanas, não está em contradição com a legalidade das tendências principais do desenvolvimento econômico. Marx, com isso, pôde determinar teoricamente com precisão a necessidade geral do caráter cíclico da economia capitalista de sua época e, com isso, o das crises. Mesmo isso, contudo, era meramente um conhecimento geral das tendências e perspectivas, acerca do qual o próprio Marx jamais alegou que, com sua ajuda, poder-se-ia determinar, por exemplo, o lugar e o tempo da eclosão das crises singulares, mesmo que apenas aproximadamente. Deste ponto de vista metodológico, são também consideradas suas previsões perspectivadoras sobre o socialismo. Marx examina, sobretudo na »Crítica ao programa de Gotha«, essas tendências econômicas as mais gerais e, significativamente, aborda-as realmente em detalhe na primeira fase de transição. Ele observa aqui que a estrutura do intercâmbio de mercadorias, apesar de todas as demais mudanças fundamentais, funciona de modo igual como no capitalismo: »Aqui impera, é evidente, o mesmo princípio que regula a troca de mercadorias, na medida em que esta é troca de equivalentes. Conteúdo e forma são alterados porque, sob as novas condições, ninguém pode dar nada além do seu trabalho e, por outro lado, nada pode ser apropriado pelos indivíduos fora dos meios individuais de consumo. No entanto, no que diz respeito à distribuição desses meios entre os produtores individuais, vale o mesmo princípio que rege a troca entre mercadorias equivalentes, segundo o qual uma quantidade igual de trabalho em uma forma é trocada por uma quantidade igual de trabalho em outra forma.«[1309] Isto tem, para os sistemas de mediação socialmente decisivos, consequências muito extensas. Por todos os revolvimentos da estrutura de classes que causa o socialismo, permanece o Direito em essência um Direito igual e, consequentemente, um »Direito burguês«, embora em muitos casos tenha perdido, ou ao menos, mitigado, seu caráter antinômico anterior. Então Marx imediatamente acrescenta: »Esse *igual* direito é um direito desigual para trabalho desigual. Ele não reconhece

1309 {Nota da tradução} Schneider (p.421) e Ballestero (p.216) inseriram uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.443), em Benseler, em Scarponi (p.401) e em Coutinho (p.169).

Klassenunterschiede an, weil jeder nur Arbeiter ist wie der andre; aber es erkennt stillschweigend die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit der Arbeiter als natürliche Privilegien an. *Es ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach, wie alles Recht*.« Erst in einer höheren Phase, auf deren ökonomische und von der Ökonomie gesellschaftlich ermöglichte menschliche Voraussetzungen er hinweist, ist der Zustand: »Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen«[1310], objektiv möglich geworden. Damit hört die Struktur des Warenaustausches, die Wirksamkeit des Wertgesetzes für den Einzelmenschen als Konsumenten auf. Es ist freilich selbstverständlich, daß in der Produktion selbst beim Wachstum der Produktivkräfte die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit und damit das Wertgesetz als Regulator der Produktion unverändert in Geltung bleiben muß.

Das sind allgemein notwendige Tendenzen der Entwicklung, die darum — in dieser Allgemeinheit — wissenschaftlich feststellbar sind. Der erste Teil hat sich bereits bewahrheitet, eine Verifikation für die Richtigkeit der weiteren Voraussicht können erst die Tatsachen der Zukunft liefern. Es wäre aber unsinnig zu meinen, man könne aus diesen bewußt äußerst allgemein gehaltenen Perspektiven direkte Folgerungen für konkret-taktisch oder sogar konkret-strategisch bedingte Entscheidungen, einen direkten Wegweiser gewinnen. Lenin hat das genau gewußt. Als es sich darum handelte, im Rahmen der NEP einen Staatskapitalismus einzuführen, sagte er, es gäbe kein Buch mit Richtlinien zu dieser Frage. »Nicht einmal Marx kam auf den Gedanken, auch nur ein einziges Wort darüber zu schreiben, und er ist gestorben, ohne ein einziges exaktes Zitat und unwiderlegliche Hinweise hinterlassen zu haben. Wir müssen also jetzt versuchen, uns selber zu helfen.«[1311] Auch hier kam erst mit Stalin die theoretische Unsitte auf, jede strategische oder taktische Entscheidung als direkte, logisch notwendige Konsequenz aus der Marx-Leninischen Lehre »abzuleiten«, wodurch sowohl die Prinzipien dem Tagesbedarf mechanisch angepaßt und dadurch verzerrt wurden, wie die so wichtige Unterscheidung zwischen allgemeinen Gesetzen und einmalig-konkreten Entschlüssen zum Verschwinden gebracht wurde, um einem voluntaristisch-praktizistischen Dogmatismus Platz zu machen. Schon solche Hinweise zeigen, wie wichtig, auch vom Standpunkt der Praxis aus, es ist, jene Ontologie, die Marx in seinen Werken herausgearbeitet hat, wieder herzustellen. Hier kam es natürlich vor allem auf die theoretischen Ergebnisse an, die aus ihr folgen. Diese werden wir jedoch erst in ihrer vollen Bedeutung erfassen, wenn wir im zweiten.

1310 {71} Ausgewählte Schriften 11, S. 580 ff.; MEW 19, S. 20 f.

1311 {72} Lenin: Ausgewählte Werke IX, Moskau-Leningrad 1936, S. 364.

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*.«[1312] Apenas em uma fase superior, da qual ele indica os pressupostos humanos socialmente possibilitados pelo econômico e pela economia, a situação: »de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades«[1313], torna-se objetivamente possível. Com isso, cessa de existir a estrutura de troca de mercadorias, a operatividade da lei do valor para os seres humanos singulares enquanto consumidores. É, contudo, óbvio que na própria produção, pelo aumento das forças produtivas, o tempo de trabalho socialmente necessário e, com ele, a lei do valor, tem de permanecer em validade como regulador da produção.

Essas são tendências gerais necessárias do desenvolvimento que, por isso, — nessa generalidade — são cientificamente observáveis. A primeira parte já se comprovou; uma verificação da correção do restante da previsão pode ser dada apenas pelos fatos do futuro. Seria tolice pensar que se pudesse conscientemente obter dessas perspectivas, mantidas gerais, consequências diretas para as decisões tático-concretamente ou o estratégico-concretamente determinadas, um guia direto. Lenin conhecia isso com precisão. Ao tratar, na moldura da NEP, de introduzir um capitalismo de Estado, disse que não havia nenhum livro com instruções sobre essa questão: »Nem sequer a Marx veio à mente escrever uma só palavra sobre essa questão, e ele morreu sem deixar nenhuma citação precisa ou indicações irrefutáveis. Por isso, devemos nos virar por nós mesmos.«[1314] Também aqui apenas com Stalin prevaleceu o mau hábito de se »deduzir« toda decisão estratégica ou tática como consequência direta, logicamente necessária, da teoria marxista-leninista, como se fosse uma consequência logicamente necessária, com o que tanto os princípios eram ajustados mecanicamente às necessidades do dia, como a tão importante diferença entre leis gerais e decisões concreta-únicas foi levada ao esquecimento, abrindo espaço para um dogmatismo praticista-voluntarista. Já essas indicações mostram o quanto é importante, mesmo do ponto de vista da práxis, estabelecer novamente aquela ontologia que Marx elaborou em suas obras. Chegamos aqui, naturalmente, antes de tudo àqueles resultados teóricos que dela se seguem. Estes, contudo, apenas podem ser apreendidos em seu pleno significado ao nós, na segunda

1312 {Nota da tradução} Schneider (p.421) e Ballestero (p.216) inseriram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.443), em Benseler, em Scarponi (p.421) e em Coutinho (p.170).

1313 {71} Marx: Crítica do Programa de Gotha, Boitempo, São Paulo, 2012, p.30-2.

1314 {72} Lenin: Ausgewählte Werke, Vol. IX, Moscou-Leningrado, Verlag für Literatur und Politik, 1936, p.364. {Nota da tradução} Schneider (p.422) inseriu aqui mais uma quebra de parágrafo que não está presente nem no manuscrito (p.444), nem em Scarponi (p.402), nem em Coutinho (p.170), nem em Ballestero (p.217).

Teil an Hand zentraler Einzelprobleme den Kreis ihrer Wirksamkeit konkreter und genauer übersehen werden, als dies in diesen allgemeinen Betrachtungen möglich war.

690

parte, em contato com problemas singulares centrais, tornarmos mais concreto e precisamente apreensível o círculo de sua operatividade do que foi possível nestas observações gerais.