

Ulrich Enderwitz

Der Konsument als Ideologe

200 Jahre deutsche Intelligenz

Ça ira Verlag

Werkverzeichnis

REICHTUM UND RELIGION

Vier Bücher in sieben Bänden

Buch 1: Der Mythos vom Heros (1990)

Buch 2: Der religiöse Kult (1991)

Buch 3: Die Herrschaft des Wesens

Band 1: Das Heil im Nichts (1996)

Band 2: Die Polis (1998)

Band 3: Der Konkurs der alten Welt (2001)

Band 4: Die Krise des Reichtums (2005)

KONSUM, TERROR UND GESELLSCHAFTSKRITIK (2004)

Eine tour d'horizon

HERRSCHAFT, WERT, MARKT (2004)

Zur Genese des kommerziellen Systems

DIE SEXUALISIERUNG DER GESCHLECHTER (1999)

Eine Übung in negativer Anthropologie

DER KONSUMENT ALS IDEOLOGE (1994)

200 Jahre deutsche Intelligenz

ANTISEMITISMUS UND VOLKSSTAAT (1998)

Zur Pathologie kapitalistischer Krisenbewältigung

DIE MEDIEN UND IHRE INFORMATION

Ein Traktat (1996)

TOTALE REKLAME (1986)

Von der Marktgesellschaft zur Kommunikationsgemeinschaft

DIE REPUBLIK FRISST IHRE KINDER (1986)

Hochschulreform und Studetenbewegung
in der Bundesrepublik Deutschland

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ulrich Enderwitz:

Der Konsument als Ideologe / Ulrich Enderwitz. - Freiburg: Ça ira Verlag

200 Jahre deutsche Intelligenz

ISBN: 3-924627-39-8

© Ça ira Verlag, Freiburg, 1994

Postfach 273

79002 Freiburg

Satz: MK Druck Berlin

Umschlaggestaltung: Hoyerdesign

Druck: Schwarzdruck Berlin

Inhaltsverzeichnis

I.	5
II.	9
III.	19
IV.	33
V.	41
VI.	55
VII.	62
VIII.	70
IX.	81
X.	88
XI.	99
XII.	112
XIII.	123
XIV.	131
XV.	143
XVI.	154
XVII.	168

I.

Ehrlichkeit im Gebrauch seines Denk- und Erkenntnisvermögens ist für den zeitgenössischen Intellektuellen stärker noch Ehrensache als für den traditionellen Handwerker sorgfältige Arbeit in seinem Metier. Stand für den letzteren bloß das Vertrauen seiner Kundschaft auf dem Spiel, so geht es für ersteren um nichts Geringeres als um den gesamtgesellschaftlichen Kredit, den er und sein Tun genießen. Das Denken des Intellektuellen im Allgemeinen und methodisch-scientifisches Erkennen im Besonderen stehen in unseren heutigen Gesellschaften mit großer Selbstverständlichkeit im Ruf eines seiner ganzen Intention nach auf die Sache gerichteten, rein nur am Erkenntniszweck selbst orientierten und eo ipso von allen subjektiven Rücksichten, Gruppeninteressen und sogar Gattungsverpflichtungen unbeeinträchtigten Geschäfts. Der intellektuellen Wahrnehmung wird mit der allergrößten, fast schon naiv beziehungsweise unheimlich anmutenden Bereitwilligkeit die gute Absicht und das heiße Bemühen unterstellt, als ein getreuer Spiegel und als unparteiisches Reflexionsmedium des Erkannten zu fungieren. Niemals zuvor hat wohl eine menschliche Gesellschaft ihren Intellektuellen im Blick auf deren guten Willen und aufrichtigen Eifer solch weitreichende Avancen gemacht. Wenn das Ergebnis intellektueller Bemühungen, was Konsistenz und Plausibilität betrifft, zu wünschen übrig läßt, so wird bis zum Beweis des schlechterdings nicht mehr zu ignorierenden, krassesten Gegenteils nicht fremder Einfluss, böser Wille, Unredlichkeit, sondern Irrtum, Unachtsamkeit, Ungenügen oder äußeres Missgeschick, kurz, jedes nur denkbare akzidentielle Widerfahrnis dafür verantwortlich gemacht.

Dieses vorteilhafte Bild, das sich die Gesellschaft von ihm macht, läßt der Intellektuelle sich nicht nur gern gefallen, er hat es sich mehr noch längst zu eigen gemacht. Von seinem reinen Herzen, seinem ehrlichen

Eifer ist er mittlerweile nicht weniger felsenfest überzeugt als die Gesellschaft. Grüblerische Gewissensforschung, zermürbender Selbstzweifel sind keine Untugenden des modernen Intellektuellen. Getragen von gesellschaftlicher Achtung und gesellschaftlichem Vertrauen, denkt er frohgemut vor sich hin, reflektiert und konstruiert er im Vollgefühl seines grundehrlichen Beginnens, was das Zeug hält. Und weil das aber so ist, weil rückhaltlos lautere Absicht und fraglos redliches Bemühen beim Denkgeschäft die Basis gleichermaßen des Bildes der Gesellschaft von ihm und seines eigenen Selbstverständnisses ist, geht dem Intellektuellen nun aber auch jeglicher Zweifel an der Haltbarkeit dieses Bildes und Selbstverständnisses stracks wider die Natur und stellt für ihn einen ebenso zentralen wie heimtückischen Angriff auf seine mit persönlicher Integrität deckungsgleiche Berufsehre dar. Wer ihm mit dem Verdacht der Fremdbestimmtheit oder Unaufrichtigkeit oder gar mit Täuschungsvorwürfen kommt, der begeht eine Todsünde wider den Geist, der das Geisterreich und die Gelehrtenrepublik unserer Tage erfüllt und zu dessen wesentlichen Benimmregeln gehört, dass man Intellektuellen alles nachsagen darf, nur keinen bösen Willen.

Macht diese seine um den Fetisch der Ehrlichkeit sich drehende Ehrpussligkeit den Umgang mit ihm schon heikel genug, – was den modernen Intellektuellen vollends unausstehlich werden lässt, ist der Umstand, dass es für ihn eigentlich gar keinen Verdacht und Vorwurf gibt, den er nicht in letzter Instanz als Angriff auf seine Redlichkeit, seinen guten Willen begreifen und deshalb mit aller zur Ehrensache erklärten Indignation, deren er fähig ist, zurückweisen muss. Tatsächlich nämlich korrespondiert beim modernen Intellektuellen der Intensität seines auf die persönliche Lauterkeit fixierten Ehrgefühls auf höchst niederschmetternde Art die Umfänglichkeit des Bereichs, der dem Schutz dieses Ehrgefühls untersteht. Kein Vorwurf, und sei dieser auch noch so sehr auf objektive, seiner Kontrolle entzogene Mechanismen gemünzt, den er sich nicht flugs als einen seine subjektive Zuständigkeit betreffenden zu eigen macht. Kein in Verdacht genommener Sachverhalt, und ziele dieser auch noch so sehr auf Einwirkungen unpersönlicher Mächte und Instanzen, für den er nicht sofort und mit aller Macht die persönliche Verantwortung zu übernehmen strebt. Was den modernen Geistesarbeiter wie kaum etwas anderes auszeichnet, ist eine geradezu krankhafte Bereitwilligkeit, für seine intellektuellen Ausgeburten, seine Gedanken, die Verantwortung zu

übernehmen. Basis dieser an traditionelles Offiziersgebaren gemahnen- den Verantwortungssucht ist ein Bewusstsein grenzenloser subjektiver Autonomie, eine aberwitzige Zuversicht, in allen Punkten und in jedem Fall Herr und Meister seiner Denktätigkeit zu sein und zu bleiben. Was beim Offizierstyp früherer Tage noch ein mit dem Sein krass konfligierendes und deshalb zu ständiger tragischer Heteronomisierung, ständigem fatalem Scheitern führendes Sollen war, jener Autonomieanspruch, kraft dessen man in allen Lebenslagen Herr der Situation und unter allen Umständen Meister seines Geschicks zu sein, für alles die Verantwortung zu übernehmen, jeden Schuh sich anzuziehen, jeden Handschuh aufzulesen hatte, – genau jener Anspruch präsentiert sich im Bereich der Denk- und Erkenntnistätigkeit des modernen Intellektuellen als uneingeschränkt positives Bewusstsein, als ganz und gar nicht mehr von Fatalität umwitterte Behauptung, durchaus nicht mehr zur Tragik disponierende Bestimmung.

Ganz so aberwitzig umfassend wie bei der Offiziersehre ist bei der Intellektuellenautonomie der Zuständigkeits- und Verantwortungsbereich allerdings nicht. Äußere Kontingenz, von der Sache her stammende, vom Erkenntnisobjekt herrührende Unzuverlässigkeit, Fehlerhaftigkeit, Desinformation schließt er nicht ein. Solche Kontingenz, die so manchen braven Offizier, ohne dass er recht wusste, wie ihm geschah, über die Klinge hat springen lassen oder im Duell gefällt hat, gilt beim heutigen Intellektuellen durchaus als Entlastungs- und Entschuldigungsgrund, wird bemüht, wenn es gilt, unzulängliche Erkenntnisleistungen als solche zu konstatieren, ohne die Ehrlichkeit des Betreffenden, seine Berufsehre, in Zweifel zu ziehen. Aber was um so entschiedener in den Verantwortungsbereich des Intellektuellen fällt, ist innere Heteronomie. Nicht zwar für den von vorn, vom Objekt her auftretenden Zufall, wohl aber für das von hinten, aus dem Hinterhalt des Subjekts selbst eintretende Schicksal übernimmt der moderne Intellektuelle die volle Verantwortung. Und es fällt ihm nicht schwer, sie zu übernehmen, weil es nämlich dieses Schicksal für ihn überhaupt nicht mehr gibt. Innere, schicksalhafte Heteronomie ist das, was der Autonomiebegriff des modernen Intellektuellen ausschließt, und wovon sein auf intellektuelle Ehrlichkeit pochendes Bewusstsein nichts mehr wissen will. Dass der Mensch in seinem Erkennen von Rücksichten hinter seinem Rücken gelenkt, von direkt aus dem Sein aufs Bewusstsein Einfluß nehmenden Interessen bestimmt, in seiner besonderen Reflexion von allgemeinen Reflexen beherrscht werde, diese Möglichkeit ist es, die

der Autonomiebegriff des modernen Intellektuellen und seine darauf aufbauende Verantwortlichkeit peremptorisch zurückweist. Räumte er diese Möglichkeit ein, er könnte nicht, wie er tut, Ehrlichkeit, Redlichkeit, guten Willen als oberste und, was die Seite des Erkenntnissubjekts angeht, einzige Kriterien bei der Beurteilung des Erkenntnisgeschäfts behaupten. Was hat Ehrlichkeit mit dem hinterhältigen Zwang von Klasseninteressen und Ansprüchen auf Erhaltung eines Lebensstandards zu tun, was guter Wille mit der Wirklichkeit objektiver Verblendung zu schaffen?

Hätte der moderne Intellektuelle noch eine Ahnung von diesem Pandämonium einer die Fäden des Denkens ziehenden, ebenso selektiven wie suggestiven, kollektiven Wahrnehmung hinter und in allem individuellen Bewusstsein, er könnte sich unmöglich autonom behaupten, geschweige denn, seine unter dem imperativen Einfluß jener kollektiven Wahrnehmung zustande gekommenen Denkerzeugnisse der behaupteten Autonomie zugute schreiben. Er müsste vielmehr jenes melancholische Pathos des Intellektuellen des 19. Jahrhunderts neu hervorkehren, der alles von sich glauben mag, nur dies nicht, autonom zu sein. Er müsste sich wie der Intellektuelle des 19. Jahrhunderts abermals unter ständigen Ideologieverdacht stellen, sich dem überall lauernden und permanent dräuenden Vorwurf aussetzen, in seinen eigensten Gedanken fremdbestimmt, in seinen empirischsten Begriffen von heimlichen Vorurteilen geleitet, selbst noch in seinen souveränsten Behauptungen Marionette fremder Willenskraft, in seinen reflektiertesten Vorstellungen Spielball instinktiver Orientierungen zu sein. Und er müsste wieder seine Zuflucht zu einer Fetischisierung jener methodischen Absicherungen und empirischen Schutzvorkehrungen nehmen, mit deren Hilfe der Intellektuelle des 19. Jahrhunderts seinem Denken nachweisbare Rationalität und seinem Erkennen vorweisbare Objektivität zu verleihen sucht: Er müsste auf einem systematischen Verfahren bestehen – den Primat der Methode neu installieren, und er müsste auf empirische Belege pochen – den Kult der Quelle wiederaufleben lassen.

II.

Eine in aller Form geordnete und bei jedem Schritt als geordnet vorzeigbare Vorgehensweise sowie ein durchgängig referenzielles und in jedem Punkt als gegründet nachweisbares Kontrollverfahren – das ist es, womit im 19. Jahrhundert zumal die Geisteswissenschaft, die sich nicht wie die Naturwissenschaften durch praktisch-experimentelle Erfolge, durch den empirischen Effekt ihres Denkens, über dessen zweifelhafte Objektivität oder schier unwiderstehliche Vorurteilsanfälligkeit hinwegtrösten kann, ihren offenbar mit dem Kainsmal naturhafter Partialität gezeichneten, mit der Erbsünde sachfremder Rücksichtnahme geschlagenen Ansichten und Theorien dennoch Haltbarkeit und Statur zu verleihen sucht. Geradezu besessen von der Angst, in ihrer Vorstellungs- und Reflexionstätigkeit Spielball hinterhältiger Manipulationen und raffinierter Indoktrinationen zu sein, bilden die nicht weniger erkenntnisbeflissenen als angstbesessenen Geistesarbeiter des 19. Jahrhunderts jenen erkenntniskritischen Verhaltenskodex beziehungsweise Verfahrensduktus aus, der unter dem Gütesiegel "wissenschaftliche Methode" bis in den heruntergekommensten Akademismus unserer Tage hinein überdauert und von dem sich seine Erfinder wenn schon keine positive Wahrheitsgarantie, so jedenfalls negativ einen Schutz vor Irreführung und Selbsttäuschung erhoffen. Die Hoffnung indes, so sehr sie als Gestus aufrechterhalten bleibt und in der zum Zwangsapparat routinierten Affirmation des bis heute funktionierenden universitären Betriebes eine formelle Erfüllung findet, ist reell, und das heißt, im Sinn eines über den bloßen szientifischen Beschwörungsgestus hinausgehenden verbindlich-objektivitätsgarantierenden Habitus, nur von verschwindend kurzem Bestand. Noch ehe die Wegbereiter der wissenschaftlichen Methode und der auf sie schwörenden

modernen Geisteswissenschaften ihr Werk, einen Schutzwall gegen interessierte Erkenntnis und scheinobjektive Partialität zu errichten, recht haben beginnen können, treten bereits andere Intellektuelle auf den Plan, um teils allgemein den Nachweis der ebenso rettungslosen wie prinzipiellen Verfallenheit des Erkennens an erkenntnisäußere Interessen beziehungsweise objektivitätsferne Rücksichten zu führen, teils im besonderen die ergriffenen wissenschaftlichen Schutzvorkehrungen in eben den Abgrund heteronomer Bestimmtheit und privativer Interessiertheit zu stürzen, vor denen sie eigentlich doch bewahren sollen.

Wie ein Schopenhauer oder Nietzsche erkennen, sind auch und nicht zuletzt die um die systematische Methode und die empirische Quelle zentrierten szientifischen Bemühungen der Intellektuellen, dem Erkennen Objektivität und Sachhaltigkeit zu sichern, integrierender Bestandteil eines den Intellekt als ganzen okkupierenden Verlangens nach etwas völlig anderem als nach Objektivität oder Sachtreue, nämlich Teil eines von beiden Theoretikern als "Wille" bezeichneten quasibiologischen Triebes und subjektiven Strebens nach einem Befriedigungsmittel, einem Gut, das Schopenhauer als "das Leben", Nietzsche hingegen als "die Macht" ausmachen zu können glaubt. "Wille zum Leben" oder "Wille zur Macht" – das ist es, was in der Gestalt des natürlichen Körpers beziehungsweise in der Leibhaftigkeit des physischen Bios, wie hinter allen Vermögen, so auch hinter dem Intellekt steht und was, wie alle menschlichen Handlungen, so auch die intellektuellen Aktivitäten wesentlich motiviert und lenkt. Ziel des Willens ist bei Nietzsche wie bei Schopenhauer im wesentlichen er selbst: ist, dass er selbst sich behauptet, betätigt, durchsetzt, Widerstand überwindet, Macht gewinnt. Während Nietzsche mit seiner Rede vom "Willen zur Macht" diesen tautologischen, gegenstandslosen, von abstrakter Funktionslust stigmatisierten Charakter der als Drahtzieherin hinter den Kulissen geltend gemachten Triebkraft offen ausspricht, scheint auf den ersten Blick Schopenhauer mit seinem Begriff vom "Leben" noch an einem Gegenstandsbezug des Willens festhalten zu wollen, scheint er darauf zu insistieren, dass der Wille mit dem, was er will, etwas anderes wolle als sich selbst. Das erweist sich indes als ein Schein, den Schopenhauer bald schon dadurch aufklärt, dass er die Welt, in der der Wille agiert, als eine Scheinwelt diagnostiziert, nämlich als raumzeitliches Kontinuum, in das der eigentlich ausdehnungslose und ewige Wille – man weiß und erfährt nicht so recht, wie und warum

– hineingerät und in dem er sich in scheinbar separate Erscheinungen, in eine Vielzahl von einander fremd gegenüberstehenden Einzelwesen auseinandergerissen findet. Im Brechungsmedium dieses aus Raum und Zeit, aus Ausdehnung und Dauer gebildeten physischen Koordinatensystems zerfällt der als metaphysisches Ding-an-sich subsistierende eine Wille in eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungen, von denen jede einzelne, jedes anorganische oder organische Wesen, angefangen vom steinernen Stein bis hin zum intelligentesten Lebewesen, sich gegen alle anderen als gegen einen vermeintlich äußeren Widerstand, eine scheinbar wesensfremde oder jedenfalls existenziell verschiedene Objektivität zu behaupten und als Macht zur Geltung zu bringen sucht. Weil jede einzelne Verkörperung des Willens sich zu allen anderen Willenserscheinungen wie Agent zu Betätigungsfeld, Subjekt zu Objekt verhält, kann der Anschein eines positiv gegenständlichen, als Objektivierungsverfahren begreiflichen Strebens der einzelnen Willensverkörperung nach etwas, das sie selber nicht ist und das ihr fehlt, entstehen, wird unmittelbar also der mit der Rede vom "Willen zum Leben" suggerierte Eindruck erzeugt, als sei es der einzelnen Willenserscheinung um Kompensation eines Mangels oder Komplettierung eines Unvollständigen, kurz, um so etwas wie Selbstrealisierung zu tun. Indes, die einfache Überlegung, dass aus Sicht jedes einzelnen Moments dieser vermeintlichen Objektivität, das heißt aus der Perspektive sämtlicher anderer Willenserscheinungen, das gleiche Bild sich ergibt und die als Subjekt angenommene Willensverkörperung ihrerseits also Teil der Scheinobjektivität ist, zu der sich auch sämtlichen anderen Willensverkörperungen die übrigen formieren, straft jenen Anschein Lügen und enthüllt die Bewegung als das, was sie ist: als den von aller Zweckmäßigkeit und inhaltlichen Bestimmtheit weit entfernten gegenstandslosen Funktionalismus und fehlerhaften Dynamismus eines mit sich selber im Streite liegenden Willens, eines Willens, der mit nichts als mit seinem zur Objektivität entfremdeten Selbst um die Selbstbehauptung kämpft. Wenn die zum Krieg aller gegen alle entfesselte konfrontative Bewegung der in Raum und Zeit auseinander gesprengten Willenspartikel überhaupt noch einen über die abstrakte Selbstbehauptung hinausgehenden Sinn beanspruchen kann, so nicht den einer positiven Selbstverwirklichung in corpore oder in objectu der anderen, sondern ausschließlich den einer negativen Überwindung der

eigenen raumzeitlichen Partikularität und Rückkehr in den metaphysischen Status quo ante des einen, einheitlichen Willens jenseits von Zeit und Raum. Das heißt, es lässt sich der Selbstbehauptungsgestus der einzelnen Willensverkörperung notfalls – beziehungsweise sub specie der Schopenhauerschen Prämisse vom Willen als metaphysischem Ding-an-sich sogar zwangsläufig – als Ausdruck des Bemühens begreifen, durch Überwindung, Beseitigung, Annexion, Einverleibung, kurz, durch jede nur denkbare Art einer Tilgung der anderen Willenserscheinungen als anderer in der eigenen Gestalt jenen ganzheitlichen, einheitlichen Willen wiedererstehen zu lassen, der durch die Zersplitterung des Willens im raumzeitlichen Kontinuum verloren gegangen ist. Indes, da sich demnach dieses restitutive Wiederherstellungsbemühen, als das sich der funktionalistische Selbstbehauptungsgestus der einzelnen Willensverkörperung interpretieren lässt, im transzendentalen Rahmen und mit den kategorialen Mitteln eben des raumzeitlichen Kontinuums entfalten muss, das den Verlust des Wiederherzustellenden gerade verschuldet hat, kann sich solches Bemühen im Ergebnis auch nur selber ad absurdum führen und erweist sich jeder formell auf Zusammenführung und Einheitsstiftung zielende Kraft- und Aggressionsakt materiell zugleich als eine in ohnmächtiger Selbstvereitelung das genaue Gegenteil bewirkende und nämlich Entzweiung stiftende oder die Zersplitterung des Willens im abstrakten Selbstbehauptungsgestus seines partikularen Erscheinens reafirmernde Aktion. In einer unentwirrbaren Mischung aus Unglauben, Abscheu, Ironie und Distanzierungsbedürfnis glaubt der Intellektuelle Arthur Schopenhauer die Welt als ein Panoptikum aus divergierenden Willensbekundungen, als ein geistiges Tierreich des Willens entschlüsseln zu können, dessen unendliche Absurdität es ist, bar jeder objektiven Zielsetzung zu sein, und in dem alle nur mögliche Gewalt und jedes nur denkbare Leiden einzig und allein deshalb zugefügt und erduldet wird, weil in zweifacher Verblendung die einzelne Willensverkörperung ihresgleichen oder vielmehr sich selbst in den anderen Willenserscheinungen nicht erkennt und weil sie die Konfrontation mit den als objektiver Widerstand missverstandenen anderen unter Bedingungen und mit Mitteln zu überwinden und zu beenden sucht, die diese Konfrontation nur zu bestätigen und zu verewigen geeignet sind.

Von dieser tiefen Widersprüchlichkeit, in die sich der einzelne Wille per definitionem seiner verlorenen Dingansichhaftigkeit und seines gno-seologischen Verfallenseins an die sublunare Sphäre von Raum und Zeit

verstrickt, weiß Nietzsche nichts mehr. Für ihn ist jener metaphysische Hintergrund, vor dem der physische Willenskampf als absurde Spiegel- fechterei durchschaubar wird, hinfällig geworden und verschwunden. Für den ein gutes halbes Jahrhundert jüngeren Schopenhauer-Adepten Nietzsche ist der Wille als reiner Selbstbehauptungsgestus, als erklärter Wille bloß zur Macht das Wesen der Physis selbst und nichts weiter, Inbegriff der Natur, der, weil er als solcher das innerste Gesetz der Natur, ja, die mit Natur synonyme Sache selbst ist, auch keinerlei übernatürlicher Begründung oder metaphysischer Motivation mehr bedarf. Für Nietzsche liegt es in der Natur der Dinge, ist es – genauer gesagt – die Natur der Dinge, der anorganischen im Prinzip nicht weniger als der organischen, verkörperter Wille zu sein, im Streit miteinander darum zu liegen, was gegen was sich durchsetzen, wer über wen die Oberhand gewinnen oder behalten, welches Wesen über welches Macht haben soll. Es ist die Natur der Dinge, Wille zu sein und – was haargenau dasselbe meint – sich gegeneinander behaupten zu wollen; und diese einfache Naturgege- benheit, diese unhinterfragbar ursprüngliche Konstellation macht ein metaphysisches Konstrukt wie das Schopenhauersche, mit dem dieser der ihm schmerzlich bewussten Absurdität und Widernatürlichkeit des Vorgangs Rechnung zu tragen sucht, überflüssig. Nicht, dass Nietzsches Willenskampf um die Macht sinn- und zweckvoller wäre als der Schopen- hauersche Kampf ums Leben. Das Moment von Ziel- und Zwecklosigkeit, von selbstgenügsamem Funktionalismus, das schon bei Schopenhauer hervorsteht, hat sich eher noch verstärkt, ist eher noch dominanter. Auch hier will der Wille nichts als sich selbst, und er will es einzig und allein deshalb, weil es seine Natur ist zu wollen. Aber die zusätzliche Absur- dität, die bei Schopenhauer dadurch in die Sinnlosigkeit hineinkommt, dass der Wille sich seiner ansichseienden Einheitlichkeit und Einzigkeit entrissen und in einen raumzeitlichen Verblendungszusammenhang hin- abgestürzt und zersplittert findet, in dem er unter Bedingungen wollen muss, unter denen er sich ständig nur selbst in die Quere kommt, stän- dig seine scheinbare Selbstbehauptung als tatsächliche Selbstvereitelung praktiziert – diese Absurdität ist verschwunden. Es ist die unhinter- fragbare Natur des Willens, in physikalischer und biologischer Gestalt, in unendlich vielen und unendlich mannigfaltigen Verkörperungen zu existieren, und es ist die Natur dieser Willensverkörperungen, dass zwis- chen ihnen ein Kampf um die Macht, ein Kampf darum tobt, wer auf

wessen Kosten, wer gegen den anderen oder auf seinem Boden, wer statt des anderen oder als sein Herr überleben darf. Die Sinnlosigkeit des Selbstbehauptungskampfs aller gegen alle, der, auch wenn ihm nicht mehr die krasse Absurdität eines heimlichen Selbstvereitelungsunternehmens eignet, doch aber dies hinlänglich absurde Moment behält, dass er ein ziellos reiner Verdrängungs- und Ausschaltungswettbewerb ist, dass in ihm letztlich nichts zu gewinnen ist als das rein Negative, durch Unterwerfung, Dienstbarmachung, Opferung der anderen der von ihnen her drohenden Unterwerfung, Dienstbarmachung und Opferung zu entrinnen, kurz, die Möglichkeit, als einzelne Willensverkörperung zu überleben – diese Sinnlosigkeit ist bei Nietzsche zu einer Naturgegebenheit, einer als solche hinzunehmenden Selbstverständlichkeit geworden. Zu einer Selbstverständlichkeit, die Nietzsche mit Emphase affirmiert, die er mit dem Gestus des großen Aufklärers gutheißt, der beschlossen hat, sich und den anderen keinen blauen Dunst mehr vorzumachen und vielmehr rückhaltlos ja zur Welt in dieser ihrer Sinn- und Morallosigkeit zu sagen.

Eben der pathetische Akzent allerdings, durch den seine Jasagerei charakterisiert ist, beweist, dass es mit der Selbstverständlichkeit auch bei ihm nicht gar so weit her ist. Wie Schopenhauer nimmt eigentlich auch Nietzsche moralisierenden Anstoß am allgemeinen Kampf der ebenso ziel- wie gegenstandslos miteinander konkurrierenden Willen, wie jener möchte insgeheim auch er an diesen Kampf den Maßstab des dem traditionellen Intellektuellen eingefleischten Ideals einer objektiven Zweckmäßigkeit legen und von solchem normativen Kriterium her vernichtende Kritik an ihm üben; eben deshalb aber nimmt die Affirmation der Sinnlosigkeit, die er gegen sein eigenes gewohnheitsmäßiges Normbewusstsein praktiziert und durch die er den ziellosen Machtkampf der Willen zum Naturgegebenen, zum Normalen, zu der des idealischen Scheins enthobenen ungeschminkten Wirklichkeit erklärt, die Überdetermination und das falsche Pathos einer als Quia-absurdum-Bekanntnis konzipierten trotzreaktiven Selbstüberwindung an. Ja sagen zur blutigen Sinn- und leidvollen Ziellosigkeit des naturumspannenden, mit Natur synonymen allgemeinen Kampfs ums nackte Überleben, ja sagen zu einem ins mythologische Bild "dionysischer" Bestialität gebrachten permanenten Existieren in Gewalt und einem ewig gleichen Leben aus Zerstörung – das ist es, was mit der ganzen Emphase eines den eigenen falschen Idealismus, eines

die schönfärberische Neigung und sentimentale Verlogenheit des eigenen Intellekts heimsuchenden schonungslosen Offenbarungseids Nietzsche sich und seinesgleichen abfordert.

Und dabei traut am Ende auch er sich nicht einmal, dem Willenskampf aller gegen alle eine wirklich absolute Sinn- und Ziellosigkeit zu attestieren. Einen beschränkten, im Rahmen des zwecklosen Funktionalismus des Geschehens sich behauptenden und durchsetzenden Sinn gewinnt vielmehr auch er dem allgemeinen Kampf der Willenserscheinungen ab. Nicht zwar ein Schopenhauersches Wiedergutmachungsstreben, das – wie immer sich selber ad absurdum seines untauglichen Mittels führende – Bemühen des Willens, sich aus der Zersplitterung zu befreien und in ursprünglicher Ganzheit und Einheit wiederherzustellen, gewahrt Nietzsche im Willenskampf am Werk, wohl aber einen eigenen Perfektionierungsdrang, das heißt, eine den kämpfenden Willen eingeschriebene Tendenz, zwecks besserer Behauptung und erfolgreicherer Durchsetzung im Kampf sich an der Stärke der Gegner immer wieder ein Beispiel zu nehmen und in einem fortlaufenden Lern- und Erfahrungsprozess die eigenen Macht- und Zwangsmittel ständig an die Gegebenheiten neu anzupassen und im Blick auf sie zu vervollkommen. Quasi in einem automatischen Rüstungswetlauf oder – weniger modernistisch und dem historischen Ambiente Nietzsches angemessener ausgedrückt! – einem evolutionistischen Ausleseprozess gibt so der Willensstreit den streitenden Willen selbst Gelegenheit, ihre als solche gleichbleibende Konkurrenzsituation zu einer instrumentellen Verbesserung des Waffenarsenals und einer funktionellen Hebung der Kampfkraft, kurz, im Sinne einer immanenten Entfaltung und Steigerung des Raffinements und Entwicklungsniveaus der Auseinandersetzung zu nutzen.

Dass diese funktionelle Perfektionierungsbewegung sich nicht auf die einzelne Willensverkörperung beschränken und in ihrem Rahmen abspielen kann, sondern zu ihrer Realisierung ganzer artenförmig typisierter Gruppen und generationenmäßig serialisierter Folgen von Willenserscheinungen bedarf, liegt dabei auf der Hand. Anders als bei Schopenhauer, dem der unmittelbar auf eine Wiederherstellung des Willens in seiner ansichseienden Ganzheit und Einheit aspirierende Kampf wesentlich nur als ein zwischen einzelnen Willensverkörperungen geführter Verdrängungswettbewerb gilt, ist für Nietzsche dieser Kampf als ein statt dessen mittelbar auf die Fortentwicklung der Willen zu fürsichseiender

Differenziertheit und Vollkommenheit gerichteter ebenso wesentlich ein zwischen Klassen von Willenserscheinungen geführter Überwindungs- und Unterwerfungskampf. Dass die darwinistisch-evolutionäre Bedeutung, die Nietzsche also im Unterschied zu Schopenhauer dem Konkurrenzkampf der Willen konzidiert, etwas mit den gesellschaftlichen Veränderungen des 19. Jahrhunderts, nämlich mit dem Übergang der europäischen Gesellschaften aus wesentlich durch die bürgerliche Einzelkonkurrenz geprägten, kommerzialisiert zirkulativen Kapitalkonzentrationsunternehmen in ebenso wesentlich durch den sozialen Klassenkampf bestimmte, industrialisiert produktive Kapitalakkumulationssysteme, zu tun hat – diese Tatsache wird uns später noch näher beschäftigen und sei hier erst einmal bloß angemerkt.

Für die Beurteilung der Bedeutung des Intellekts und der Intellektuellen, für die Einschätzung der Rolle der Intelligenz gleichermaßen im Sinne eines funktionalen Vermögens und einer sozialen Gruppe hat, wie sich denken lässt, die den beiden Philosophen gemeinsame Rückführung der natürlichen Welt im allgemeinen und der menschlichen Gesellschaft im besonderen auf einen umfassenden Konkurrenzkampf der Willen, ein einziges großes Ringen um Macht und Überleben, die nachhaltigsten Folgen. Von dem durch den Akademismus des 19. Jahrhunderts erhobenen und mittels Methodenrigorismus und Quellenkult substantiierten Anspruch auf eine denkbare Objektivität und Sachtreue des Intellekts, eine mögliche Unvoreingenommenheit und Unabhängigkeit des Geistes bleibt unter diesen Bedingungen keine Spur übrig. Die Intelligenz ist als funktionales Vermögen geradeso wie als soziale Gruppe voll und ganz in den Willenskampf eingespannt, ist in dieses weltweite Ringen sei's als willfähiges Organ, als dienendes Instrument, sei's als eigenwilliger Teilnehmer, als streitbarer Duellant integriert. Wesentlich dienendes Instrument ist sie bei Schopenhauer. Vom avancierten Bios, vom Willen in seinen entwickelteren organischen Erscheinungen ins Spiel gebracht, um im Konkurrenzkampf besser bestehen zu können, ist der als Vorstellungs- und Begriffsvermögen bestimmte Geist praktisches Organ der als Leib gefassten Willensverkörperung, die durch ihn die Möglichkeit erhält, sich von ihrer mit anderen Willensverkörperungen bevölkerten Umgebung, ihrem Schlachtfeld, ein gleichermaßen den realen Gegebenheiten und den formalen Zusammenhängen nach repräsentatives Bild zu machen, quasi ein abstraktes Generalstabsmodell vom Ganzen anzufertigen und

mit Hilfe dieses in aller Abstraktheit und Begrifflichkeit naturgetreuen Modells dann das Kampfgeschehen draußen zu antizipieren, experimentell durchzuspielen, zu manipulieren, zu kontrollieren, kurz, im leibhaftig eigenen Interesse zu beeinflussen und zu steuern. Was immer der Geist an begrifflicher Darstellung und kategorialer Ordnung vollbringt, um in scheinbar rein objektiver Orientierung, in vermeintlich bloßer Vergegenständlichungsabsicht die Welt als einen durch den Kausalnexus in seinen vier verschiedenen Hauptformen bestimmten einzigen großen Wirkzusammenhang vorstellig und erkennbar werden zu lassen, er tut es in letzter Instanz pro domo eines qua Leib verkörperten Willens, der mittels dieser Vorstellung oder systematischen Begrifflichkeit sich in der Welt besser orientieren und durchsetzen, besser für sich und seinen Erhalt, für sein leibliches Wohl und seinen Bestand als Wille Sorge tragen kann.

In diesem Punkt der Rücksicht auf die Anforderungen des leiblichen Ergehens und der Dienstbarkeit gegenüber den Bedürfnissen des willensmäßigen Bestehens unterscheidet sich auch der begriffsmächtigste, kategorial verfügendste, kurz, vernünftigste menschliche Geist in nichts vom Bewusstsein der Tiere, das in unmittelbarer, konkret-anschaulicher, praktisch-vereinzelter, kurz, bloß verständiger Form die im Prinzip gleichen Zusammenhänge stiftet und die gleiche als Handlungsanweisung wohlverstandene Orientierungshilfe bietet wie jener. Was der menschliche Geist mit seiner verallgemeinernden Abstraktion und Repräsentation raumzeitlicher Erscheinungen und mit seiner kategorialen Erfassung der von Schopenhauer als Hauptverknüpfungsweisen zwischen den Erscheinungen identifizierten Kausalverhältnisse von Ursache und Wirkung, Reiz und Reaktion, Motiv und Handlung sowie Grund und Folge auf den Begriff bringt, sind einerseits die vielen Arten raumzeitlich gegebener Willensverkörperungen und andererseits die vier empirischen Hauptformen, in denen der in diesen Arten verkörperte Wille sich jeweils äußert und auf seine Äußerungen jeweils antwortet. Und was der menschliche Geist durch diese seine Begriffsarbeit leistet, ist, dass er dem menschlichen Leib, seinem Drahtzieher und Auftraggeber, ein Bild von seiner Umgebung vermittelt, mit dessen Hilfe dieser sich auf die letztere einzustellen, in ihr sich zu verhalten und erfolgreich zu behaupten vermag. Wie überlegen nach Umfang und Reichweite, nach Überblick

und Antizipationsmöglichkeit der menschliche Geist den Verhaltensweisen und Überlebensstrategien einfacherer Willensverkörperungen also auch sein mag, in der Hauptsache seiner Dienstbarkeit gegenüber dem Überlebensinteresse des verkörperten Willens unterscheidet er sich durchaus nicht von ihnen, unterscheidet er sich in nichts von den Wirkmechanismen, mit denen die anorganischen Verkörperungen ursächlich äußeren Willensakten begegnen, den sensitiven Reaktionen, mit denen die niederen organischen Verkörperungen auf die als Reiz aufgenommenen Willensäußerungen von draußen antworten, und vollends den verstandesmäßigen Aktionen, mit denen sich die höheren Lebewesen unterhalb des Menschen zu den sie bewegenden Motiven ihrer Umwelt verhalten. An den menschlichen Leib gekettet, ist der menschliche Geist ein im Wortsinn dienstbarer Geist, ist er bis in den letzten Winkel seiner scheinbar rein objektiven Orientierungen, autonomen Begriffsbildungen und selbstverantwortlichen Einsichten vom eigentlich handelnden Subjekt, seinem Herrn, dem im Leib verkörperten Willen, okkupiert und bestimmt.

III.

Weniger dienstbarer Geist des kämpfenden Willens als vielmehr selbst ein streitbarer Konkurrent im Willenskampf ist die menschliche Intelligenz hingegen bei Nietzsche, der sich für sie auch nicht so sehr im kosmologischen Rahmen, als vielmehr im anthropologischen Zusammenhang interessiert, sie, mit anderen Worten, nicht als evolutionsgeschichtlich-organische Funktion, sondern als menscheitsgeschichtlich-moralische Position thematisch werden lässt. Intelligenz in diesem anthropologisch-historisch eingeschränkten und soziologisch-moralisch zugespitzten Sinne Nietzsches ist eine im offenen menschlichen Willenskampf auftretende Störung, ein das direkte Kräfteressen zwischen den Willen beeinträchtigender, wo nicht gar unterbindender Bruch im Ausdrucksverhalten des Willens, eine die Spontaneität des Willens, seine natürliche Aggressivität konterkarierende Aussetzung des willensbestimmten gesellschaftlichen Überlebenskampfes oder sozialdarwinistischen Ausleseprozesses, die sich bei näherem Hinsehen indes als bloße Fortsetzung des Willenskampfes, wenn auch unter negativen Vorzeichen und insofern mit anderen Mitteln, erweist. In den beiden großen Formen der jüdisch-christlichen Liebesreligion und der hellenistisch-sokratischen Ideenreflexion tritt Intelligenz mit dem sei's als Weisheitslehre propagierten, sei's gar als Heilsbotschaft verkündeten Programm in die Geschichte ein, durch Unterdrückung des Egoismus und der Anarchie beziehungsweise, positiv gefasst, durch die Herstellung einer idealen arché oder einer Gemeinschaft der Heiligen dem Willenskampf und allem ihm entsprechenden konfrontativen Leben ein Ende zu machen. Gegen das instinkt- und triebhafte, asoziale, tierische, egoistische Insistieren auf dem eigenen Willen machen sokratische Ideenreflexion und christliche Liebesreligion die Unterwerfung unter gemeinsame Normen, die Hingabe an gemeinschaftliche Zielsetzungen,

kurz, die Selbstverleugnung oder Selbstaufgabe im Dienst der anderen und zum Wohle aller als einen überlegenen moralischen Wert geltend und fordern dem einzelnen die für die Einordnung in diese Perspektive erforderliche Selbstüberwindung oder Selbstunterdrückung ab. Brechung des per definitionem eigensüchtigen Willens bei sich selbst ebenso wie bei den anderen, um Raum zu schaffen für einen altruistischen gemeinschaftsdienlichen Geist und ein solidarisches, werkheiliges Engagement – das ist es, worin Nietzsche die zentrale Intention der sokratischen ebenso wie der christlichen Intelligenz sieht.

Hinter der Fassade dieser scheinbar altruistischen Motion aber gewahrt er als treibendes Motiv Ohnmacht und Schwäche, sieht er diejenigen am Werk, die sich aus physischer Unterlegenheit oder geistiger Zurückgebliebenheit dem Kampf der Willen nicht gewachsen fühlen und denen die Propagation sokratischer oder christlicher Ideale als ein Mittel zupass kommt, sei's den harten Gesetzmäßigkeiten und bitteren Konsequenzen des Willenskampfes sich zu entziehen, sei's mehr noch ihn als solchen mitsamt seinen mörderischen Mechanismen außer Kraft zu setzen. Als die Tugend begriffen, die die Schwachen aus der Not ihrer Schwäche machen, ist der Verzicht auf den Willenskampf und das Eintreten für Selbstlosigkeit und normatives Verhalten auch nur eine Überlebensstrategie wie der naturhafte Willenskampf selbst und insofern weit entfernt davon, eine echte Alternative zu letzterem, eine Erlösung von ihm und Neuorientierung sui generis darzustellen. Als Sklavenmoral machen vielmehr der Altruismus und die Gemeinschaftsidee der sokratisch-christlichen Weisheits- und Heilslehren der auf Egoismus und individuelle Selbstbehauptung setzenden Herrenmoral barbarisch-heidnischer Herkunft Konkurrenz und bringen gegen sie das Interesse der in bezug auf die Durchsetzung ihrer Interessen Gehandikapten, den Willen der Willenlosen oder Willensschwachen zur Geltung. So vermuckt und verächtlich diese altruistisch-idealische Sklavenmoral, diese aus Willensschwäche geborene Willensfeindschaft Nietzsche auch erscheinen und so sehr sein Herz auch für die barbarisch-aristokratischen Willensstarken und ihren "offen-ehrlichen" Kampf schlagen mag, sub specie seiner alles Tun in der Welt auf Überlebensstrategien reduzierenden Betrachtungsweise ist diese mit moralischen Mitteln und psychologischer Raffinesse statt mit roher Willenskraft und physischer Stärke operierende Überlebensstrategie, diese hinter dem Schein von objektiver Zielsetzung oder altruistischer

Hingabe sich versteckende subjektive Behauptungsweise geradeso gut wie die andere, gegen die sie sich setzt, und kann mit moralischen Argumenten jedenfalls nicht angefochten werden.

Was indes Nietzsche Anlass gibt, über seinen am Lebensstil der sokratischen Herdentiere und christlichen Sklavennaturen Anstoß nehmenden Klassensnobismus hinaus die Sklavemoral quasimoralisch als lebensfeindlich anzuprangern und als pervers oder krankhaft zu verurteilen, ist seine Überzeugung, dass diese Moral in Wahrheit gar nicht das Werk der willensschwachen Sklavennaturen, sondern vielmehr das Produkt einer anderen Sorte von herrischen Naturen ist, die an Willensstärke den traditionellen Herrennaturen aristokratisch-barbarischen Zuschnitts in nichts nachstehen oder vielmehr sogar überlegen sind und die sich von den letzteren nur darin unterscheiden, dass ihr Wille, angetrieben möglicherweise durch die eigene überschüssige Kraft, den eigenen Überschwang, eine perverse Richtung einschlägt und im Bewusstsein, weit und breit keinen würdigeren Gegner finden zu können, beschließt, sich gegen sich selbst zu wenden, sich mit sich selbst zu messen, sich selbst das Fürchten zu lehren, über sich selbst zu triumphieren. In ihrer Willensschwäche wären nach Nietzsches Ansicht die Sklavennaturen gar nicht imstande, eine solch originelle Gegenwehr gegen die übermächtigen Herrennaturen, eine solch ausgefuchste Strategie zur Unterminierung ihrer Willensstärke ins Werk zu setzen, wie sie in Nietzsches Augen das auf Brechung des Willens und Neutralisierung des Egoismus zielende sokratisch-christliche Gebot der Selbstüberwindung und Hingabe an die Gemeinschaft darstellt. Eine solch teuflische Strategie kann vielmehr nur die Schöpfung eines exzessiv starken Willens sein, der, entweder weil er nicht weiß, wohin mit seiner Kraft, oder weil er der "normalen", barbarisch-direkten Willensäußerungen müde ist, auf den maroden Gedanken verfällt, sich an sich selbst zu erproben, zu sehen, ob und inwieweit es ihm gelingt, eine ihm als eigentlich egoistischem Willen so sehr widerstrebende Einstellung, wie es die des sokratischen Strebens nach dem Guten und des christlichen Liebesgebotes ist, gegen das eigene Widerstreben durchzusetzen.

Selbstbehauptung des Willens, Machtstreben, ist also das wahre Motiv, das sich auch und nicht zuletzt hinter der Macht- und Willensfeindschaft sokratisch-christlicher Provenienz verbirgt: das Machtstreben eines Willens, der als ein regelrecht invertierter über sich selbst Herr werden

will und der sich zu diesem Zweck in scheinbarer Demut und Selbstverleugnung das Interesse der Willensschwachen, Willenlosen, der dem Willenskampf nicht gewachsenen Sklaven, zu eigen macht, um es gegen sich selber durchzusetzen, ihm in triumphaler Selbstüberwindung Geltung zu verschaffen. Dieses verquere Machtstreben ist für Nietzsche Charakteristikum des mit Intelligenz begabten Willens, Merkmal eines Typus, den er vorzugsweise mit der sozialen Funktion des Priesters und mit der biologisch-rassistischen Figur des Juden in Verbindung bringt und den er vom aristokratisch-direkten, barbarisch-unkomplizierten Willen durch seine Indirektheit, Vielschichtigkeit, Reflexivität, Raffinesse, Hinterhältigkeit, Abgründigkeit unterschieden sieht. Ein und dieselben Tugenden und sozialen Verhaltensnormen, die der aristokratische Wille als Inbegriff der Willenskraft hochhält und als Machtgarantie kultiviert, Tatkraft, Direktheit, Offenheit, Eigensucht, Rücksichtslosigkeit, werden von der neuen, intelligenten Spielart des Willens als amoralische, asoziale Regungen verworfen und zugunsten eines Eintretens für die Willensschwachen und Engagements für das den letzteren zuträgliche Gesellschaftsideal aufopferungsvoller Gefügigkeit abgedankt beziehungsweise unterdrückt.

Aber solche dem Willen zur Selbstüberwindung entspringende Umwertung des traditionellen, aristokratischen Werts der Selbstbehauptung zur Sklavenmoral der Demut, Bidsamkeit und Hingabe an die Gemeinschaft bleibt, wie gesagt, in Nietzsches Augen ein Willensakt, eine auf Durchsetzung zielende Kraftäußerung, kurz, eine Form des Machtstrebens – was für Nietzsche sich nicht zuletzt an ihren gesellschaftlichen Folgen zeigt und nämlich an dem Erfolg erkennbar wird, den kraft dieser neuen Strategie die Priester und Juden, die intelligenten Willensmenschen, im Kampf gegen die Willensmenschen traditionellen Zuschnitts erringen. Weil der aristokratisch-barbarische Willensmensch die von krankhafter Hypertrophierung, dekadenter Neuerungssucht und dem Hochmut des Invertierten heimgesuchte ungeheure Willenskraft jener intelligenten Propagatoren der selbstverleugnenden Nächstenliebe und des hingebenden Gemeinschaftssinns spürt, beugt er sich ihnen, gibt den Machtkampf gegen sie verloren und lässt, historisch gesehen, zu, dass die heidnische Antike dem Christentum, der archaisch-heroische Äon dem neuzeitlich-moralischen Zeitalter den Platz räumt. Von daher erweist sich die mit Mitteln der Gemeinschaftsidee und der Liebesreligion

verfolgte Strategie der Selbstüberwindung des egoistischen Willens zugleich als ein machtvolleres Kampfmittel im Streit der Willen untereinander, als eine probate Waffe im Machtkampf zwischen der Willenskraft in ihrer barbarisch-expressiven Rohform und in ihrer psychologisch-reflexiven Raffinierung, zwischen intelligent-priesterlichem und draufgängerisch-aristokratischem Willen, zwischen der neuen, inversiv-introvertierten Willensspezies und der alten aggressiv-extrovertierten. Jene Moralrücksicht, mit deren Hilfe die neue Willensspezies sich selbst überwindet, sich selber klein kriegt, taugt zugleich dazu, die alte Willensspezies das Fürchten zu lehren und zur Unterwerfung unter die neue, selbstverleugnend perverse Form des Machtstrebens und Willenstriumphs zu zwingen.

Und zwar taugt sie so sehr dazu, dass die Versuchung nahe liegt, in dieser ihrer sekundären Leistung vielmehr ihr primäres Ziel zu erkennen und also das ganze Verfahren des mit Mitteln der Sklavenmoral sich in die Reflexion der Selbstüberwindung treibenden intelligenten Willens zu einem gezielten Strategem oder taktischen Manöver im Rahmen eines "normalen" Machtkampfs zwischen zwei verschiedenen Arten von Willen zu erklären. Gegen solche Versuchung ist auch Nietzsche selbst keineswegs gefeit. Auch er beweist in seinen Werken immer wieder – und mit fortschreitendem Ausbruch seiner Geisteskrankheit sogar in zunehmendem Maß – die Neigung, das selbstverleugnende Pathos sokratisch-christlichen Zuschnitts, die moralbestimmte Selbstüberwindungshaltung, zu einer bloßen Finte, einer ebenso unaufrichtigen wie hinterhältigen Attitüde zu erklären, die der reflexiv neue, intelligente Willen einzig und allein ersinnt und annimmt, um dem barbarisch-starken, redlich-aristokratischen Willen traditioneller Provenienz den Schneid abzukaufen und ihn auf dem unvertrauten Terrain invertierter Innerlichkeit, im Labyrinth moralischer Rücksichten und psychologischen Selbstzweifels so weit zu schwächen und so weit das Fürchten zu lehren, dass er vor der intelligenten Willensform kapituliert und sich ihrem Macht- und Herrschaftsanspruch unterwirft. Dieses Schwanken Nietzsches zwischen zwei divergierenden Versionen vom intelligenten Willen als einerseits einem Willen, dessen krankhafte Inversion und Pervertierung Ausdruck einer ins Extrem des förmlichen Selbstwiderstreits getriebenen originären Willenskraft ist, die den Sinn hat, das Naturphänomen Wille an die Grenzen seiner evolutionären Möglichkeiten, wo nicht darüber hinaus, zu führen, und andererseits einem Willen, dessen

Krankhaftigkeit und Hypertrophie nur dazu dient, die Willenskraft als solche und in ihrer natürlichen Form zu zerstören, um an ihre Stelle die lebensfeindlichste, unnatürlichste Selbstzerfleischung zu setzen – dieses Schwanken spiegelt die geschichtsphilosophische Gespaltenheit Nietzsches wider, dem einerseits in charakterologisch-diagnostischer Hinsicht der von ihm beschriebene moralbestimmt-intelligente Willenstyp als schrecklicher Nivellierer und Sozialisierer, als der Zerstörer alles – im Sinne der biologistisch-rassistischen Wendung, die seine Romantik auszeichnet, wohlverstandenen – Edlen und Guten, als der Totengräber der alten, barbarisch-lebenskräftigen, von aristokratischer Willensstärke geprägten Hackordnung aus tiefster Seele verhasst ist und der andererseits aber in funktionslogisch-therapeutischer Absicht meint, in diesem Willenstyp ein notwendiges Durchgangsstadium, eine quasi als Initiationskrankheit zu begreifende schöpferische Krise des Willens auf seinem evolutionären Weg zu neuen Entfaltungsmöglichkeiten, zu neuen ungeahnten Freiheiten und Vollkommenheiten, erkennen zu müssen.

Soweit Nietzsche der als intellektueller Selbsthass, als Hass gegen die Moralität und soziale Funktion des eigenen Intellektuellenstands begreiflichen ersteren Ansicht vom intelligenten Willen frönt, soweit er also im intelligenten Willen nichts als den Zerstörer von sokratisch-christlichen Gnadern oder vom demokratisch-sozialistischen Dienst, nichts als den Nivellierer jeder Distinktion und den Unterminierer alles Aufrechten gewahrt, ist für ihn das Tun dieses Willens rein negativ bestimmt und nämlich beherrscht von Willens- und Lebensfeindlichkeit, motiviert von unterdrückter Feindseligkeit, vom Ressentiment des Schwachen gegen den Starken, des Niedrigen gegen den Hohen, des Kranken gegen den Gesunden. Krank ist aus dieser Sicht der intelligente Wille, weil er bei jeder positiven Motion, jeder originären Emotion, jeder eigenen Bestimmung ist und weil bei ihm die Willenskraft und das Machtstreben sich darin erschöpfen, den Willen in all seinen positiven Formen zu negieren, ihn in seiner originalen Lebendigkeit klein zu kriegen und dem Diktat einer selbstverleugnenden moralischen Rücksicht zu unterwerfen, kurz, gesellschaftliche Herrschaft auf die priesterliche Überwachung der im Wortsinn gewissenhaften Einhaltung herrschaftsverhindernder gemeinschaftlicher Prinzipien zu reduzieren.

Wenn so aber der intelligente Wille als rein negativ-zerstörerische Funktion und in ausschließlich ressentimentbestimmter Bedeutung genommen

wird, ist es nur noch ein kleiner Schritt bis zu seiner Identifizierung mit dem Willen der Sklaven selbst, das heißt, bis zu seiner Gleichsetzung mit dem Wollen und Bewusstsein derer, die wegen der Schwäche ihres Wollens, wegen ihrer fehlenden Selbstbehauptungskraft von der Sklavenmoral des intelligenten Willens und von den Fesseln, die diese dem aristokratisch-starken Willen anlegt, am meisten profitieren. Und diesen Schritt tut Nietzsche tatsächlich auch immer wieder, wenn er den intelligenten Willen auf seine Ressentimentseite hin betont, ihn kurzerhand als den Inbegriff des Niedrigen und Gemeinen, des Klassenneids und der plebejischen Ranküne begreift. Da ist dann der intelligente, moralisierende Wille auch für ihn gleichbedeutend mit dem neidzerfressenen Willen der Willensschwachen, ist er nichts weiter als der negativitätserfüllte Wille der von Angst vor dem Starken und von Tücke gegen den Edlen getriebenen Knechtsseele selbst, nichts weiter als das bewegende oder vielmehr lähmende Prinzip des in einem merkwürdigen politisch-ökonomischen Quidproquo zur menschlichen Fabrikware erklärten Massenmenschen und Proleten. Da verliert dann auch der intelligente Wille eigentlich das spezifisch Krankhafte, das mit dem Faktum der perversen Wendung des Willens gegen sich selbst, mit dem Phänomen der invertierten Willenskraft steht und fällt, und normalisiert sich zu einer Funktion des Klassenkampfes, reduziert sich auf einen repräsentativen Träger gesellschaftlicher Nivellierungstendenzen, denen zwar Nietzsche zivilisatorische Widernaturalität und die sklavenaufständisch-lebensfeindliche Sabotage des von ihm hochgehaltenen sozialdarwinistischen Ausleseprozesses vorwerfen mag, die er aber nolens volens zugleich als konsequenten Ausdruck des Überlebensinteresses der Betroffenen, mithin als etwas in all seiner Widernatürlichkeit Natürliches und sich im Rahmen des universalen Willenskampfes Haltendes anerkennen muss.

Soweit hingegen Nietzsche seine andere Version vom intelligenten Willen kultiviert, soweit er in diesem nicht bloß den am Ende selber in rein plebejischer Intentionalität sich erschöpfenden Protagonisten des Klassenressentiments und der Sklavenmoral, sondern vielmehr den von Kraft überbordenden, ebenso originär wie verkehrt aristokratischen Willen gewahrt, nicht also in ihm bloß den denaturierten Willen sieht, der sich aus reiner Ranküne oder Instinktniedrigkeit zum Sachwalter der Gemeinschaftsinteressen und der Herdenmoral der Willensschwachen gegen die splendid isolation und den Egoismus der Willensstarken macht,

sondern vielmehr den von perverser Energie strotzenden Willen erkennt, dem sein moralbestimmter Einsatz für die Willensschwachen primär dazu dient, seine Kraft an sich selbst zu erproben, Selbstüberwindung als die höchste Form autonomer Willensbekundung und origineller Willensbegründung zu üben, attestiert Nietzsche dieser hypertrophen und durch ihre Hypertrophie in die Inversion verschlagenen Form zwar entschieden Krankhaftigkeit (entschiedener sogar, als dem bloß ressentimentbestimmten Willen, dessen biologische Durchsetzungsschwäche am Ende von sozialer Überlebensstärke gar nicht mehr zu unterscheiden ist), aber solche hypertrophiebedingte Krankhaftigkeit trägt nach seiner Überzeugung zugleich den Keim der Gesundheit in sich, ist eine Krisensituation, eine pathologische Zuspitzung, als deren Resultat und Auflösung sich durchaus ein Wille neuen Gepräges, eine Wiederherstellung der Willenskraft und ihres von Selbstbejahung getragenen Machtkampfs auf höherer Stufe und mit neuentfalteten, großartigen Möglichkeiten erhoffen lässt. Jener von Nietzsche mit prophetischem Elan, mit Zarathustra-Pathos vorgebrachten geschichtsphilosophischen Lesart zufolge, ist der intelligente Wille ein pathologischer Fall mit Initiationsbedeutung, eine Schamanenkrankheit, deren agonale Zuspitzung gleichbedeutend ist mit dem Eintritt in eine neue Epoche des gesunden Willenskampfs und des lebendigen Egoismus.

In diesem Punkt einer zukunftssträchtigen Verbindung von lebensbejahendem Willen und reflexiv-gebrochener Intelligenz unterscheidet sich Nietzsche markant von Schopenhauer. Für diesen hat die *liaison fatale* zwischen Wille und Intelligenz keine Zukunft, keinen positiven Prospekt, ist zwischen der Willensverkörperung Leib und der intelligenten Funktion Geist keine sinnvoll gemeinsame Perspektive vorstellbar. Wie sollte auch, da ja der Wille an und für sich bereits als ein rein negatives Phänomen, als eine ebenso sehr der Selbsttäuschung und dem Selbstwiderspruch gedankte, wie zur Spiegelfechterei und Frustration verurteilte Instanz firmiert? Als Funktion dieses sich selbst ad absurdum führenden Phänomens, als Werkzeug dieser sich selber zu Paaren treibenden Instanz kann die Intelligenz gar nicht anders als an dem großen Täuschungsmanöver, das auf der Bühne von Raum und Zeit der leibhaftige Wille zum Leben veranstaltet, mitzuwirken, und seinen militärisch-technischen Beitrag zu dem als *bellum omnium contra omnes* inszenierten titanisch-proteischen Ringen der vielgestaltigen Willensmacht mit sich selbst zu

leisten. Das einzige, was, um diesem Kollaborationsschicksal zu ent-
rinnen, dem Werkzeug Intelligenz und Leibdiener Geist bleibt, ist, sich
seiner Instrumentalität zu entschlagen, seiner Dienstbarkeit zu entzie-
hen, und aus dem Geschäft des Willens- und Lebenskampfes kurzerhand
auszusteigen. Dass Schopenhauer der Intelligenz dieses Vermögen über-
haupt zugesteht, wirkt überraschend genug, da er sie ja eigentlich nur
als abhängige Funktion des Organismus Leib, als Attribut des Subjekts
Wille eingeführt hat. Wie, wenn nicht kraft unzulässiger Hypostasierung
kann eine Funktion von ihrem Organismus unabhängig werden, kann
ein Attribut Selbständigkeit gegenüber dem Subjekt gewinnen, dem es
angehört?

Statt aber den offenkundigen und unaufgelösten Widerspruch, in den
sich Schopenhauer hier verwickelt, aufzuspießen und triumphierend
hochzuhalten, wollen wir ihn lieber in seiner Bedeutung auffassen und
nämlich als Symptom dafür nehmen, dass im Begriff des scheinbar bloß
funktionellen Geistes in Wirklichkeit eine substantielle Instanz oder
Gruppe verhandelt wird, dass implizit bei Schopenhauer nicht weniger
als explizit bei Nietzsche Intelligenz Intelligenzija meint und nämlich eine
soziale Rolle oder Profession, eine den Juden oder Priestern Nietzsches
nicht zwar in der rassistischen oder kulturkämpferischen Zuspitzung,
wohl aber in der allgemeinen soziologischen Zuordnung vergleichbare
Schicht von gesellschaftlichen Spezialisten oder arbeitsteilig verbunde-
nen Subjekten bezeichnet. Dieser nur bei Strafe ihrer Hypostasierung
nicht als Gruppe zu verstehenden Funktion, dieser als soziale Intelligenz-
schicht wohlverstandenen funktionalen Intelligenz sagt Schopenhauer
auf den Kopf zu, dass sie dem sinnlos konkurrenzhaften Treiben des
gesellschaftlichen Gesamtcorpus, den mörderischen Spiegelfechtereien
der raumzeitlich zu unzähligen Einzelverkörperungen zersprengten und
epiphanierten Willenssubstanz solange ausgeliefert und dienstbar blei-
ben müsse, wie sie nicht bereit sei, sich dem Willenscorpus in toto zu
verweigern und unter Inkaufnahme des in solcher Totalverweigerung
nolens volens beschlossenen eigenen Untergangs zu entsagen. Eine auf
positive Emanzipation vom Willenskampf zielende und auf eine selb-
ständige Existenz jenseits der Verblendungssphäre des Willens setzende
Alternative kann es aus Schopenhauers Sicht für den Geist nicht geben.
Auch wenn der Schopenhauersche Geist für einen Berufsstand oder eine
arbeitsteilig bestimmte Schicht steht und also sozialen Subjektcharakter

hat, bleibt er doch funktionell unabtrennbar von dem Corpus, dem er dient, bleibt er existenziell abhängig vom leibhaftigen Willen, dessen Geschäft er mit seinen avancierten Mitteln verrichtet. Entweder muss er deshalb diesem Corpus bei dessen spiegelstecherischen Lebenskampf ad infinitum weiter dienen, oder aber er muss um den Preis des eigenen Zugrundegehens dem Corpus den Dienst aufkündigen, muss um den Preis der Selbstvernichtung den leibhaftigen Willen seiner Scheinhaftigkeit, seiner Nichtigkeit überführen. Tertium non datur.

Zwar mag eine Art von Tertium insofern doch gegeben scheinen, als es der Intelligenz nach Schopenhauer immerhin freisteht, zu ihrem Dienstherrn, dem Willen, auf Distanz zu gehen und ihn aus der Position des unbeteiligten Beobachters heraus mit einem interesselosen Wohlgefallen ins Auge zu fassen, bei dem es nicht etwa aufs Wohlgefallen, sondern ganz im Gegenteil nur auf die Interesselosigkeit ankommt, weil sie allein Ausweis der aus blindem Aktivismus in ruhige Kontemplation überführten, aus einem Mitspielerverhältnis in eine Zuschauerhaltung umgeschlagenen, gewandelten Einstellung der Intelligenz zum Willen ist. Aber diese mit Mitteln ästhetischer Objektivierung und Distanzierung vollbrachte Befreiung des Geistes, die den Willen aus seiner Drahtzieherrolle im Rücken des letzteren vertreibt und in die museale Flucht eines platonisierenden Gestaltenreigens schlägt, in die Bildergalerie einer Reihe von phänomenalen Urformen seiner selbst bannt, wo er nicht mehr als vielgestaltig-raumzeitliche Verkörperung seiner physischen Immanenz in Aktion, sondern nurmehr als archetypisch-ideelle Darstellung seiner metaphysischen Transzendenz in Erscheinung treten kann – diese Befreiung bleibt ebenso cursorisch wie sporadisch und kann den Geist nicht davor schützen, immer wieder in die alte Leibeigenschaft, die funktionelle Abhängigkeit vom verkörperten Willen zurückzufallen. So wesentlich für das gesellschaftliche Selbstverhältnis und Selbstverständnis der Intelligenz des 19. Jahrhunderts diese ihr von Schopenhauer bescheinigte Möglichkeit einer ästhetischen Suspendierung ihrer praktischen Hörigkeit gegenüber dem Willenscorpus auch sein mag und so zentral – wie noch zu zeigen sein wird – die in dieser Möglichkeit gründende Rolle der Ästhetik als Politikersatz für die bürgerliche Intelligenz auch ist und bis heute geblieben ist, eine wirkliche Durchschlagskraft und Geltung billigt Schopenhauer solcher Befreiung deshalb noch lange nicht zu. Will der Geist mehr als nur eine vorübergehende Dispensierung von

der Knechtschaft, in der ihn der Leib hält, will er den Alpdruck jener in nichts als Spiegelfechtereien ihn verwickelnden und ebenso verblendeten wie dämonischen Triebmacht Wille dauerhaft loswerden, so kann er sich nicht damit begnügen, sich seinem Antreiber gegenüber auf eine Position ästhetischer Interesselosigkeit zurückzuziehen und ihn in den Rahmen einer durch bloßes Anschauen magisch entmächtigten Urbildlichkeit zu bannen; vielmehr muss der Geist, um wirkliche und dauerhafte Freiheit zu erlangen, den in seiner spiegelfechterischen Scheinhaftigkeit durchschauten Willen von Grund auf negieren und dabei in Kauf nehmen, dass wegen seiner unauflöselichen Abhängigkeit vom Negierten auch er, der Geist selbst, dieser Negativität verfällt. Eingeklemmt zwischen dem Sein des Willens, das er als Schein erkennt, und seiner eigenen Erkenntnisfunktion, die mit diesem Schein steht und fällt, entscheidet sich der Geist für die Selbstaufgabe als für die einzige qua Totalverweigerung geltend zu machende Freiheit vom Willen, die ihm bleibt.

Was solche gegen den Willen geltend zu machende Freiheit und Selbständigkeit angeht, so hat es der Geist bei Nietzsche, wie gesagt, besser. Weil bei Nietzsche die Intelligenz keine separate Funktion des Willens, sondern selber eine spezifische Erscheinungsform des Willens ist und weil für Nietzsche nicht wie für Schopenhauer der Wille in genere lachhaft und verwerflich, sondern nur der Wille in specie seiner intelligenten Spielart krankhaft und verderblich ist, geht es nun auch nicht um die Überwindung des Willens überhaupt, sondern nur um seine Bewältigung und Heilung in dieser qua Intelligenz modalen Ausprägung. Das heißt, es geht darum, dass der intelligente Wille, der Wille als Geist, den im Zuge seines perversen Selbstüberwindungsgelüsts entwickelten Selbstverleugnungsgestus und Selbstunterdrückungshabitus ablegt und sich zu dem bekennt, was er im Grund seines Seins ist und bleibt: Wille, Machtstreben. Dass auch er durchaus Wille ist, dass, aller Selbstverleugnung und Selbstrepression zum Trotz, auch bei ihm Machtstreben das Gesetz des Handelns und die prima causa bleibt, ist Bedingung der Möglichkeit seiner Wiederherstellung und Heilung. Dass bei ihm das Machtstreben perverse Form annimmt und nämlich sich nach innen wendet und zum invertierten Ringen des Willens mit sich selbst wird, ist, wie einerseits Ursache der qua Geist Gestalt gewordenen Krankheit und Krise des Willens, so andererseits aber auch in spekulativer Zuspitzung Bedingung der Wirklichkeit einer Wiederherstellung des Willens, die mehr ist

als einfache Wiederherstellung und die in dem Maß, wie sie den Willen auf einer höheren, entwickelteren, subtileren Ebene retabliert, jene Krankheit und Krise als ein schöpferisches Durchgangsstadium, als Initiationsstufe ausweist. Indem der intelligente Wille sich gegen sich selbst wendet und sich mit dem oben beschriebenen Mittel einer normativ-gemeinschaftlichen Moral den Prozess macht, bildet er im Zuge dieses internen Verfahrens sowohl in der Rolle des Angreifers, das heißt als der Wille, der im Widerspruch zu seiner objektiven Natur Selbstverleugnung will, als auch in der Eigenschaft des Angegriffenen, das heißt als der Wille, der im Einklang mit seinem subjektiven Wesen sich dem Selbstverleugnungsansinnen widersetzt, Aggressions- und Defensivstrategien, Kampf- und Abwehrtechniken, Schach- und Winkelzüge aus, die ihn weit über seine ursprüngliche Einfachheit, Direktheit und Naivität hinaustreiben und ihm das Gepräge eines hochentwickelten, von Differenziertheit, Kompliziertheit, Raffiniertheit nur so strotzenden Organs machen, eines Instrumentariums, dessen Subtilität Nietzsche vorzugsweise in halb spiritualisierter phallischer Symbolik an Skalpelle und Rapiere denken lässt und gleichermaßen unter funktionalistischen und ästhetischen Gesichtspunkten fasziniert.

An sich oder funktionell ist der solcherart im Kampf mit sich selbst entfaltete und erstarkte intelligente Wille bereits die Lösung der Krise oder Heilung der Krankheit, die er selber intentional darstellt. Damit er, was er an sich ist, auch für sich oder reell wird, braucht er eigentlich nur noch jene krankhafte Verwirrung oder intentionale Fehlorientierung abzuschütteln, die ihm, was er an sublimen Willenskraft ausgebildet, an raffinierten Durchsetzungsmechanismen und disziplinierten Bemächtigungsstrategien entwickelt hat, partout nur als Ausdruck moralischer Gesetzestreue und als Wirkung eines altruistischen Gemeinschaftssinns erscheinen lässt. Diese intentionale Fehleinschätzung muss er fahren lassen und sich klar machen, dass er auch als der Selbstverleugnung treibende Wille, der sich in den Dienst willensfeindlicher Normen und eines altruistischen Gemeinnsinns stellt, Wille bleibt, dem jene Moralität, die er zum letzten Zweck seines Agierens erklärt, in Wahrheit nur ein Motiv und Mittel ist, sich – und sei's sogar gegen sich selbst! – zu behaupten und zur Geltung zu bringen, zu bewähren und durchzusetzen. In dem Augenblick, wo er das tut, wo er sich zu seiner Willensnatur bekennt und die Lebenslüge eines selbstlosen Aufgehens im Idealischen

und Gemeinschaftlichen aufgibt, wird er wieder eins mit sich und lässt das, was vorher in die beiden Pole einerseits des als manifestes Subjekt unterdrückten und verleugneten und andererseits des in dieser Selbstunterdrückung und Selbstverleugnung als latentes Subjekt perennierenden Willens auseinandergerissen war, zu neuer Identität zusammenschießen.

Und die neue Einheit, die der sich selbst verleugnende Wille durch seine schlichte Selbstbejahung als Wille herstellt, die er also einfach dadurch erlangt, dass er die egoistische Willensnatur, die er durch altruistisches Moralisieren von sich zu entfernen und auszuschließen wähnte, als je schon in solchem Moralisieren enthalten und wirksam erkennt – sie lässt ihm jetzt die hochentwickelten Mechanismen und hochraffinierten Strategien frei verfügbar werden, die er während seiner krankhaften Krise oder perversen Spaltung gleichermaßen in der Rolle des in die Offensive gehenden moralischen Selbstverleugners und in der Funktion des in die Defensive gedrängten natürlichen Selbstbehaupters ausgebildet hat. Diese Mechanismen und Strategien hat er nun zur Verfügung, nicht um in ihrem Medium sich erneut zu Paaren zu treiben und zu zerfleischen, sondern um mit ihrer Hilfe aus seiner neugewonnenen Identität heraus eine Willensstärke nie gekannten Ausmaßes zu entfalten und in einem Machtkampf ohnegleichen über Natur und Gesellschaft zu triumphieren, mit anderen Worten, jene Mischung aus Gesammeltheit und Differenziertheit des Machtstrebens, aus Kraft und Virtuosität des Willens an den Tag zu legen, die Nietzsche mit schwärmerischem, zwischen religiöser Begeisterung und pubertärer Großmüligkeit changierendem Pathos als den Ausweis einer als futuristische Epoche neuen aristokratischen Herrschaft, als die Signatur des Macht-, Herren- oder Übermenschen der Zukunft feiert.

Kraft des einfachen, ihm am Ende seiner langen Krankheit und Krise als Resultat eines Immunisierungs- und Abhärtungsprozesses möglich gewordenen Bekenntnisses zu sich selbst als Wille schüttelt der intelligente Wille die krankheitsspezifische selbstverleugnende Lebenslüge einer Unterwerfung unter höhere Ideale und gemeinschaftliche Normen ab und postiert sich durch die Proklamation des willensdienlich-instrumentellen Charakters aller Norm und Idealität außerhalb jeden objektiv verbindlichen Moralsystems, kurz, jenseits von Gut und Böse. Und in diesem Jenseits steht ihm also das ganze Repertoire seiner unter moralischen

Vorzeichen, nämlich pro domo der Selbstunterdrückung und Gemeinschaftsbildung, ausgebildeten Kampfkraft, Disziplin, Durchtriebenheit und Versiertheit plötzlich frei von aller moralischen Bindung zur Verfügung, steht ihm im Sinne voluntaristisch-beliebiger Einsetzbarkeit zu Gebote und macht aus ihm einen veritablen Wolf in der Hürde, einen streitbaren Einzelkämpfer, der sich mit nicht weniger Zynismus als Egoismus zum Herrn über eben die Gemeinschaft aufwirft, der er sich kurz zuvor noch zu dienen befleißigte, und der diese Herrschaft über die Gemeinschaft mit eben den überlegenen Waffen ins Werk setzt und sich stellt, die er sich im selbstverleugnenden Dienst an der Gemeinschaft vorher geschmiedet hat.

Frei von jeder moralischen Selbstverpflichtung verwandelt sich vor Nietzsches halb visionärem, halb tagträumerischem Blick die Intelligenz des intelligenten Willens in eine schimmernde Rüstung, die den letzteren ebenso unbezwinglich wie unwiderstehlich werden lässt und die seinem Agieren, was sie ihm an moralischem Determinismus, an vermeintlicher Güte des Motivs nimmt, an ästhetischem Funktionalismus, an tatsächlicher Schönheit der Motion wiedergibt. Am Ende ist dies das einzige Dilemma, in das die erwartungsfrohe Aussicht auf den von moralischen Rücksichten und gesellschaftlichen Verpflichtungen befreiten intelligenten Willen der Zukunft, den in sublimer, vergeistigter Form wiedererstandenen Aristokraten und Herrenmenschen, Nietzsche stürzt: ob er das Loblied dieses befreiten Prometheus eher in der politischen oder in der ästhetischen Tonart anstimmen, ob er in ihm eher den zynischen Kraftmenschen oder den dämonischen Virtuosen bewundern soll, ob, mit anderen Worten, an diesem Willenspaket und Energiebündel der Zukunft bestechender die politische Macht und ideologische Überlegenheit ist, mit der es als "l'état c'est moi"-Instanz die Szene beherrscht und sich zwecksetzend zur Geltung bringt, oder die ästhetische Perfektion und artistische Sichselbstgleichheit, mit der es als "l'art pour l'art"-Schöpfung in Erscheinung tritt und sich als Selbstzweck in Szene setzt. Doch davon später mehr!

IV.

Ganz verschieden und – entsprechend ihrer unterschiedlichen Bewertung des Willens und seines Machtkampfes – diametral gegensätzlich reagieren demnach Schopenhauer und Nietzsche auf die von ihnen diagnostizierte strukturelle Abhängigkeit des Geistes vom Willen und funktionelle Bestimmtheit durch ihn. Während der Intellektuelle Schopenhauer diese Abhängigkeit und Heteronomie der Intelligenz zwar als etwas unentrinnbar Naturgegebenes registriert, aber gleichzeitig als eine so unerträgliche Zumutung und krankmachende Kompromittierung, kurz, als eine solche narzisstische Kränkung erfährt, dass er, um sich aus ihr zu befreien, sogar zu einer als Totalverweigerung wohlverstandenen radikalen Absage ans willensbeherrschte Leben und rücksichtslosen Selbstverneinung bereit ist, gilt sechzig Jahre später dem Intellektuellen Nietzsche eben dieses gebrochene, von Abwehr und Verleugnung bestimmte Verhältnis des Geistes zum Willen als das eigentlich Krankmachende und widernatürlich Krankhafte und liegt für ihn die Lösung oder das Heil vielmehr darin, dass der Geist ja sagt zu seiner Willensbestimmtheit und durch diese emphatische Affirmation seiner naturgegebenen Verfassung nicht nur die vermeintliche Heteronomie eines qua Intelligenz mit sich zerfallenen Willens in die tatsächliche Autonomie einer sichselbstgleich von Willenskraft erfüllten Intelligenz ummünzt, sondern sich mehr noch dank seiner während der Krankheit erworbenen Disziplin, Raffinesse und sublimen Mischung aus Kraft und Feinsinn als ein ebenso ästhetisch hinreißender Artist des Machtkampfes wie politisch umwerfender Willensvirtuose zu erkennen gibt. Diametral verschieden also sind die theoretischen und praktischen Konsequenzen, die Schopenhauer und Nietzsche aus der Willensbestimmtheit der Intelligenz ziehen, und die Zukunftsperspektiven, die sie für den Willen und die Intelligenz daraus herleiten – aber

gemeinsam ist und bleibt ihnen dabei der Ausgangspunkt selbst: die Überzeugung von der wesentlichen Willensbestimmtheit der Intelligenz, das Bewusstsein, dass im Rahmen und unter den Bedingungen dieser Welt die Abhängigkeit des Geistes vom Willen eine Naturgegebenheit, ein unentrinnbares Schicksal darstellt.

Und mit dieser gemeinsamen Überzeugung stehen Schopenhauer und Nietzsche in einem schroff ideologiekritischen Gegensatz zu der im 19. Jahrhundert sich ausbildenden universitären Wissenschaft und deren Glauben an die Möglichkeit eines von Willensregungen und persönlichen Bestrebungen, von Voreingenommenheiten und praktischen Interessen freien Erkennens. Kraft der oben bereits genannten beiden Strategien eines Objektivität gewährleistenden Quellenempirismus und eines Rationalität sicherstellenden Methodenfetischismus glaubt die Wissenschaft das Erkennen den heteronomisierenden Willensbestimmungen und interessierten Vorurteilen, von denen auch und gerade sie es bedroht und heimgesucht sieht, entziehen und ihm zur Stellung eines rein nur der Sache selbst dienstbaren und ganz nur der eigenen Logik verpflichteten Unternehmens verhelfen zu können. Wie dem Privatgelehrten Schopenhauer in specie ist auch der ordinariellen Disziplin in genere die Fremdbestimmung des theoretischen Geistes durch die Rücksicht auf leiblich-seelische Bedürfnisse und gesellschaftlich-historische Ansprüche ein Gräuelpiel. Aber anders als der Privatgelehrte, der vor der anschaulichen Unausweichlichkeit der im eigenen Körper gestaltgewordenen Fremdbestimmung kapituliert und den Weg in den buddhistisch verbrämten Eskapismus einer Problemlösung durch Selbstauflösung wählt, glaubt die akademische Republik die heteronomen praktischen Interessen der Person, der Gesellschaft und der Geschichte dem erkennenden Geist dadurch – salopp formuliert – vom Leibe halten zu können, dass sie ihre Bürger, die Geiststräger oder Intellektuellen, der Disziplin der genannten beiden Erkenntnisstrategien unterwirft. Gezwungen, sich ihre Einsichten durch eine als szientifische Methode ausgewiesene regelhafte Rationalität vermitteln und von einer als Quellenempirie ausgezeichneten autoritativen Objektivität bestätigen zu lassen, ist nach Überzeugung der auf der konstitutionellen Grundlage dieser beiden Kontrollmechanismen neugestifteten Gelehrtenrepublik die Intelligenz gegen die Heteronomie erkenntnisäußerer Interessen und sachfremder Rücksichten immunisiert und geschützt.

Sosehr die Wissenschaft diesen Glauben an die Möglichkeit einer dank Quelle und Methode ebenso objektiven wie autonomen Erkenntnis bis heute im Panier führt, sowenig hat sie ihn sich indes als ehrliche Überzeugung, geschweige denn als innere Gewissheit bewahren können. Wenn sie ihn kontiniert, so mittlerweile wesentlich oder ausschließlich aus blankem institutionellem Zynismus, nämlich um der Aufrechterhaltung jener gesellschaftlichen Einrichtung Universität willen, die seit gut hundertfünfzig Jahre bevorzugt mit der Sanktionierung und Disqualifizierung von öffentlichem Wissen, kurz, mit kriterieller Erkenntnis- und Erkenntnisverhinderungskompetenz betraut ist. Weil zumindest in ihren sogenannten geisteswissenschaftlichen Sektionen, das heißt, in den Abteilungen, die das Wissen oder Nicht-Wissen der Gesellschaft von sich selbst kodifizieren und verwalten, die Institution Universität seit anderthalb Jahrhunderten auf diesen Glauben an Quellenempirie und Methodenreinheit gegründet ist, erhält sie den Glauben als hohle Versicherung aufrecht und kontiniert ihn als knöchernes Dogma, obwohl sie ihn de facto längst verloren und mit der dem Zwang zu seiner Kontinuierung gemäßen Wendung ins Zynische sich der Schopenhauerschen oder Nietzscheschen Kritik an ihm angeschlossen hat. Verloren hat die universitäre Wissenschaft diesen Glauben angesichts der überwältigenden Beweise für seine Unhaltbarkeit, die sie selbst in anderthalb Jahrhunderten emsigen Wirkens geliefert hat, innerlich kapituliert hat sie angesichts der Permanenz, mit der sie den in diesem Glauben als Handlungsanweisung implizierten Objektivitätsvorsatz und Rationalitätsanspruch durch die eigene Arbeit permanent widerlegt und Lügen strafft! Zu oft hat sie eigenhändig vorgeführt, wie perfekt methodische Strenge mit inhaltlicher Voreingenommenheit zusammenpasst und wie gut sich die begründende Quelle mit konstruierter Realität verträgt, als dass sie jene szientifische Methode, auf die sich am bitteren Ende keiner besser versteht als der ideologische Wahnsinn, und jene empirischen Quellen, die zu böser Letzt nirgends reichlicher springen als aus dem systematisch Bodenlosen, noch ernsthaft und mit innerer Überzeugung als Wahrheitsgaranten oder zumindest kriterielle Indikatoren des Falschen behaupten könnte. Durch ihre eigene Tätigkeit, ihre Erfahrung mit sich selbst, vom Spuk ihres Gründungsdogmas geheilt und zur Vernunft gebracht, frönt die Wissenschaft heute hinter der zynisch hochgehaltenen Objektivitätsfassade und Rationalitätsfiktion einem ebenso verstohlenen wie uneingeschränkten Relativismus,

huldigt sie also der Überzeugung, dass gegen die Determination des Erkennens durch persönliche Überzeugungen, gesellschaftliche Interessen und geschichtliche Orientierungen kein Kraut und schon gar kein akademisches gewachsen ist.

Haben ihnen so aber die ihrem eigenen Wirken entspringenden erdrückenden Gegenbeweise den Star ihres Gründungsdogmas gestochen und dieses Dogma als eine veritable Wahnvorstellung deutlich werden lassen, müssten die vom feiertäglichen Glauben an die Möglichkeit eines absoluten Wahrheitsanspruchs gründlich geheilt und in den Alltag des historischen Relativismus zurückgekehrten Geisteswissenschaften sich eigentlich fragen, wie sie überhaupt je darauf verfallen konnten, ihr Tun mit einem so absonderlichen Offenbarungsanspruch zu verknüpfen. Das heißt, sie müssten sich, relativistisch ernüchtert, nach den Gründen jener um Methode und Quelle zentrierten Wahnidee fragen, die für ihre eigene Entstehung, Ausbildung und Institutionalisierung konstitutiv war. Sie müssten es, aber sie tun es nicht, eben weil sie vollauf damit beschäftigt sind, im zynischen Interesse an der Aufrechterhaltung ihrer universitären Existenz die jener fixen Idee entsprungene akademische Veranstaltung so, als sei nichts geschehen, fortzuführen und als eine ebenso blendend hohle Fassade wie täuschend echte Kulisse unermüdlich in Szene zu setzen. Wo materiell gut dotierte Pfründen und angesehene soziale Positionen auf dem Spiel stehen, hört auch bei Intellektuellen der Spaß am Denken auf und findet eine Reflexion, die an dem bequemen Ast zu sägen droht, auf dem der Reflektierende sitzt, wenig Anklang. Überlassen wir deshalb die Akademiker ihrem einträglichen Kulissenschiebergeschäft und fragen wir an ihrer Stelle nach dem Grund oder vielmehr Abgrund jenes für ihre Disziplin konstitutiven Wahrheitswahns, der seine Wünschelrute in der Methode und seinen Probierstein in der Quelle hat.

Wahnhaftes Verhalten zeugt vom Vorhandensein starker intentionaler und emotionaler Konflikte, die aus inneren oder äußeren Gründen nicht thematisiert und gelöst werden können oder dürfen und die eben deshalb durch Übertragungs- und Projektionsmechanismen verschoben und gleichermaßen am falschen Ort und in der falschen Form – eben wahnhaft – ausgetragen werden. So auch im Fall des für die universitäre Wissenschaft des 19. Jahrhunderts konstitutiven Wahrheitswahns. Der Konflikt, der diesem Wahn zugrunde liegt, ist der Widerspruch zwischen der Zielbestimmung und Selbstgewissheit, der sich der bürgerliche Intellektuelle

bis zur Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert verpflichtet weiß, und der Umorientierung und Selbstverleugnung, zu der ihn als Intellektuellen das 19. Jahrhundert nötigt. Der Intellektuelle des 18. Jahrhunderts ist Sprachrohr und Vordenker einer aufstrebenden Klasse, die im Kampf gegen die herrschenden Schichten des Absolutismus ihr historisches Ziel der Herstellung einer warenproduzierenden allgemeinen Marktgesellschaft zum universalen Telos und verbindlichen Gattungsinteresse erklärt. Weil diese Klasse sich als das gesellschaftlich richtungweisende und dem Gemeininteresse dienende historische Subjekt sieht und fühlt, lässt sie zu und begünstigt sogar, dass ihr Sprachrohr das mit dem ökonomischen Ziel der warenproduzierenden Marktgesellschaft einhergehende Versprechen eines gegen das alte Regime der persönlichen Abhängigkeit, ständischen Privilegierung und hierarchischen Unterordnung durchgesetzten neuen Systems politischer Freiheit, sozialer Gleichheit und brüderlicher Solidarität als ein gesamtgesellschaftliches Programm entfaltet, ins Zentrum der geschichtsphilosophischen Perspektive rückt und als hochaktuelles Projekt auf die Tagesordnung setzt. Zugleich getragen vom ökonomischen Motivzusammenhang des aufkommenden, industriekapitalistisch warenproduzierenden Bürgertums und durch seine Generalisierung oder immanent logische Ausarbeitung halbwegs abgelöst von diesem Zusammenhang, wird das von den Intellektuellen vorgestellte Konzept einer – um es mit Kants Formulierung zu sagen – “allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft” zu einer Zukunftsprojektion, die nach Maßgabe ihres regulativen Anspruchs, die Entfaltung der ökonomischen Kräfte und Entwicklung der individuellen Anlagen in die klassenübergreifenden Bahnen eines politisch kontrollierten und sozialverantwortlichen Prozesses zu lenken, die Bedeutung einer Gattungsperspektive behauptet.

Diese von der bürgerlichen Klasse quasi mitgetragene und nicht weniger gesamtgesellschaftliche als universalhistorische Perspektive der bürgerlichen Intellektuellen, die als ein projektiver Reflexionspunkt, ein in die Zukunft verlegter archimedischer Angelpunkt nicht nur die ganze Vergangenheit in neuer Bestimmtheit erscheinen zu lassen, sondern mehr noch der Gegenwart selbst die Orientierung zu geben beansprucht, bleibt indes Episode. Kaum dass in der Französischen Revolution die bürgerliche Klasse den Sieg über den absolutistischen Gegner davongetragen und als Klasse die politische Macht erobert hat, entzieht sie jenem

gesamtgesellschaftlich-universalhistorischen Prospekt die Unterstützung und gibt ihm als einem schieren Ideologem, das seine Funktion erfüllt hat und überflüssig geworden ist, den Abschied. In dem Maß, wie sich abzeichnet, dass im Zuge der industriekapitalistischen Ökonomie, auf die das Bürgertum seine politische Macht gründet, sich für große Teile der Gesellschaft die geforderte politische Freiheit auf ökonomische Vogelfreiheit, die erwartete soziale Gleichheit auf eine nivellierende Deklassierung und die erhoffte brüderliche Solidarität auf eine pauperistische Leidensgenossenschaft reduziert, verliert das Gros der bürgerlichen Klasse alles Interesse daran, die Erinnerung an jene ursprünglichen Zielvorstellungen wach und damit einen originalen Maßstab zur Beurteilung des Zerrbildcharakters des statt dessen Wirklichkeit Gewordenen am Leben zu erhalten.

Angesichts dieses Rückzugs der bürgerlichen Klasse aus der kurz zuvor noch von ihr mitgetragenen gesamtgesellschaftlichen Perspektive sind die Träger der Perspektive, die bürgerlichen Intellektuellen, übel daran. Sie vertreten plötzlich ein Programm, dem das handelnde Subjekt verloren gegangen, entwerfen eine Zukunft, der die historische Grundlage abhanden gekommen ist. Halten sie an den alten Zielvorstellungen fest, hängen sie einer Schimäre an. Lassen sie die Vorstellungen indes fahren, geben sie ihre bisherige Identität als Intellektuelle, ihre Funktion als progressive Vordenker der Gesellschaft auf. Besonders übel sind die Intellektuellen dort dran, wo, wie im rückständigen Deutschland, die empirischen Veränderungen noch gar nicht so gravierend sind, dass sie den Stellungs- und Orientierungswechsel, den die bürgerliche Klasse vollzieht, Plausibilität gewinnen lassen könnten. In England und mit Einschränkungen auch in Frankreich führt die rasche Entstehung industriekapitalistischer Ausbeutungsverhältnisse und die Bildung eines Lohnarbeiterproletariats handgreiflich vor Augen, warum allgemeine politische Freiheit, umfassende soziale Gleichheit und verbindliche kommunale Solidarität für die Betreiber und Nutznießer der auf der Lohnarbeit basierenden neuen Ökonomie kein Thema mehr sein kann. Dort finden sich deshalb die bürgerlichen Intellektuellen vor eine klare Alternative gestellt: Entweder sie geben die universalhistorische Zielprojektion auf, um ihr Denken den neuen liberalistisch interessierten und ökonomistisch beschränkten Optionen ihrer Klasse anzupassen und sich als

Ideologen der Klasse in den Dienst der Propagation jener neuen Optionen zu stellen, oder aber sie geben sie auf, um sich der konservativen, absolutistisch-vorbürgerlichen oder traditionalistisch-gentrybürgerlichen Opposition gegen die an die Macht gekommene beziehungsweise zur Macht drängende industriekapitalistische Bourgeoisie anzuschließen. Im rückständigen Mitteleuropa hingegen, wo das Bürgertum eher unter dem Einfluss und in Imitation seiner westeuropäischen Klassengenossen als auf Grund selbsterzeugter Empirie und akut eigenen Interesses die gesamtgesellschaftliche Perspektive fallen lässt, wissen die Intellektuellen nicht, wie ihnen geschieht. Plötzlich sollen sie ihre Zukunftsprojektion aufgeben und ihre in die Projektion gesetzte intellektuelle Identität wechseln, ohne die Notwendigkeit dafür einer entsprechend gewandelten gesellschaftlichen Empirie und veränderten Klassenlage entnehmen zu können.

Sie verwahren sich gegen diese Zumutung, und das Ergebnis ihres Sträubens ist die deutsche Romantik. In der Romantik überlebt die auf Freiheit, Gleichheit, Solidarität gemünzte Gattungsperspektive, überlebt der klassenübergreifende Vergesellschaftungsanspruch, aber gekürzt um das handelnde historische Subjekt und um das aktuelle historische Programm. Von ihrer bislang in der bürgerlichen Klasse gewährten gesellschaftlich-empirischen Grundlage ebenso abgeschnitten wie ihrer bis dahin in den Einheitsstiftungstendenzen des Weltmarkts am Werk gewährten politisch-ökonomischen Zielgerichtetheit beraubt, hängt diese von den Intellektuellen der Romantik festgehaltene Gattungsperspektive in der Luft und sucht dadurch einen gesellschaftlich festen Boden und eine historisch haltbare Orientierung zurückzugewinnen, dass sie zum Ersatz für das Verlorene auf Gesellschaftsformationen und Zukunftsprojektionen der Vergangenheit regrediert. An die Stelle der empirischen Neuzeit tritt ein phantastisches Mittelalter, an die Stelle des durch materielle Interessen verbundenen dritten Stands oder bürgerlichen Lagers treten durch spirituelle Ideale vereinigte Geheimbünde, religiöse Orden oder sittliche Gemeinschaften, an die Stelle der realgeschichtlich-bürgerlichen Gesellschaftsbildung durch weltweiten Tausch tritt die heilsgeschichtlich-christliche Gemeinschaftsstiftung durch universale Liebe. Diese regressiven Ersatzgebilde bleiben indes anämische Schemen, deren einzige Funktion am Ende darin besteht, den romantischen Intellektuellen die für ihr intellektuelles Treiben charakteristische abstrakt negative Verwahrung

gegen die bürgerliche Gegenwart oder unverbindlich ironische Distanzierung von ihr zu ermöglichen. Weil der nachrevolutionäre bürgerliche Klassenstandpunkt in seiner halbherzigen und eher durch imitativen Schein als durch initiatives Sein geprägten deutschen Form eine Haltung ist, zu der die Intellektuellen weder nein sagen dürfen, weil dies mit ihrer subsistenzuellen Klassenrücksicht unvereinbar wäre, noch aber ja sagen können, weil sich das mit ihrer intellektuellen Selbstachtung oder Identität nicht vertrüge, bietet sich ihnen diese aus abstrakter Negativität gespeiste ironische Reserve als eine Überlebensstrategie in dem Maße an, wie sie ihnen erlaubt, gegen ihre faktische Dysfunktionalisierung durch die eigene Klasse zu protestieren, ohne sich in eine als bestimmte Negation ausgemachte wirkliche Frontstellung gegen die letztere hineinzumanövrieren. Distanzierung, die keinen wirklichen Abstand schafft, weil sie Kritik an den bestehenden Verhältnissen nicht kraft eines den Verhältnissen immanenten Potentialis, einer in ihnen angelegten relativ differenten Perspektive, sondern aufgrund eines den Verhältnissen transzendenten Irrealis, einer durch Revokation der Verhältnisse imaginierten absolut indifferenten Alternative übt – das ist das Betriebsgeheimnis der romantischen Ironie. Und die der ironischen Kritik als Basis dienende indifferente Alternative – sie finden die romantischen Intellektuellen in jener von ihnen ebenso formell festgehaltenen, wie materiell um ihr historisches Subjekt und ihre empirische Zielstrebigkeit gebrachten und ins regressive Ungefähr einer christlich-spirituellen Heilsgeschichte zurückgenommenen gesamtgesellschaftlichen Orientierung, von der die bürgerliche Klasse selbst nichts mehr wissen will.

V.

Sosehr nun zwar die von den Romantikern als ein ebenso bodenloses wie blutleeres Gespenst kontinierte universalgeschichtliche Perspektive dem speziellen, durch die deutschen Sonderverhältnisse bedingten Zweck einer unentschiedenen Distanzierung von der Gegenwart und ironischen Reserve ihr gegenüber genügen mag, so ungeeignet wirkt sie eigentlich auf den ersten Blick, den Ausgangspunkt und die Grundlage für eine global-systematische Neubestimmung dessen, was wahres Wissen sei, und für eine haltbar-dogmatische Neufassung des zum wahren Wissen führenden Erkennens abzugeben. Dass sie indes genau in dieser Eigenschaft sich bewährt und nämlich zum Ausgangspunkt und zur Grundlage der universitär organisierten geisteswissenschaftlichen Disziplin moderner Prägung wird, – diese auf den ersten Blick überraschende Qualifikation, die sie beweist, ist dem simplen Umstand zuzuschreiben, dass auch noch von anderer Seite als der der bürgerlichen Romantik die ehemals bürgerliche universalhistorisch-gesamtgesellschaftliche Perspektive aufrechterhalten und mit zunehmend antibürgerlicher Wendung und Zuspitzung als ein stante pede zu realisierender Prospekt geltend gemacht wird. Jene andere Seite sind die durch die neue, industriekapitalistische Ökonomie des Bürgertums primär Ausgebeuteten, die vornehmlich durch Rekrutierung aus den handwerklichen und bäuerlichen Schichten der Gesellschaft entstehende Lohnarbeiterklasse, sowie diejenigen Intellektuellen, die sei's ihre soziale Herkunft, sei's ihre charakterologische Disposition bestimmt, sich zum Sprachrohr des ökonomischen Überlebensinteresses und des politischen Selbstbestimmungsanspruchs der Ausgebeuteten zu machen, kurz, es ist die sozialistische Bewegung, die sich unter dem Druck der Industrialisierung im Milieu des durch die Industrialisierung hervorgetriebenen Proletariats zu formieren beginnt.

Diese Bewegung greift die vormals bürgerlichen und vom Bürgertum nach dessen politischer Machtergreifung fallengelassenen Forderungen nach politischer Freiheit, sozialer Gleichheit und bürgerlicher Solidarität auf, nicht aber, um sie romantisch zu entleeren und ironisch ins abstrakt-negative Spiel zu bringen, sondern um sie in bestimmter Negation denen entgegenzuhalten, die von ihnen plötzlich nichts mehr wissen wollen.

Bestimmt negativ ist der Modus, in dem die sozialistische Bewegung dem Bürgertum seine alten Forderungen entgegenhält, in dem prägnanten Sinn, dass er geprägt ist von der Erfahrung der politisch-ökonomischen Verhältnisse, die den Forderungen in ihrer alten, bürgerlichen Form den Garaus gemacht haben. Politische Freiheit ist in der neuen, sozialistischen Form, in der sie gefordert wird, nicht mehr nur Freiheit zur politischen Meinungsäußerung und zur Mitwirkung an den gesellschaftlichen Entscheidungen, sondern impliziert wesentlich und primär die Beseitigung des "naturhaft" politischen Übergewichts über die anderen Klassen, das der Bourgeoisie ihre ökonomische Schlüsselstellung, ihre private Verfügung über die gesellschaftlichen Reproduktionsmittel, verleiht. Soziale Gleichheit ist nicht mehr nur staatsbürgerlich-formale Gleichheit vor dem Gesetz, sondern impliziert wesentlich und primär die Überwindung der Klassenschranken durch Herstellung einer materialen Gleichheit der Lebensbedingungen und Entwicklungschancen. Brüderliche Solidarität ist nicht mehr nur der *Esprit de corps* einer gegen das feudal-klerikale Herrschaftsprivileg verschworenen Interessengemeinschaft des Dritten Stands, sondern impliziert wesentlich und primär die Umfunktionierung der ökonomischen Zwangsvergesellschaftung durch die industrielle Lohnarbeit ins kriterielle Fundament einer als emanzipatorische Assoziation verstandenen politischen Organisation der Werktätigen. Insgesamt also ist die Fortführung oder, besser gesagt, Wiederaufnahme der von der Bourgeoisie fallengelassenen universalhistorisch-gesamtgesellschaftlichen Perspektive gleichbedeutend mit einem bestimmt-negativen Verfahren, das ebenso wohl die Beseitigung der Bourgeoisie und der durch sie etablierten ökonomischen Ausbeutungs- und politischen Unterdrückungsmechanismen wie die Erhaltung, Nutzbarmachung und Fortentwicklung der unter dem bürgerlichen Regime geschaffenen realen Produktionsmaschinerie und sozialen Organisationsstruktur impliziert. Im Resultat ihres eigenen politisch-ökonomischen Tuns sieht

sich die Bourgeoisie der Gefahr eines historischen Subjektwechsels konfrontiert, durch den das gesellschaftliche Geschöpf, das sie im Zuge der Entwicklung des industriellen Produktionsapparats in die Welt gesetzt hat und mittels dessen sie die industrielle Apparatur betreibt und entfaltet, eben das Proletariat, sich von ihr, seiner Schöpferin, zu emanzipieren, ihr Eigentum, den Produktionsapparat, zu vergesellschaften und in eigene Regie zu übernehmen und den letzteren mitsamt allen auf ihm basierenden sozialen Verhältnissen nach freiem Ermessen neu zu bestimmen und anders zu ordnen droht.

Jenen historischen Subjektwechsel zu verhindern, hat die Bourgeoisie ein *stricto sensu* existenzielles Interesse. Verhindern muss sie ihn als praktisch-politische Umwälzung: Zu diesem Zweck ergreift sie staatspolitisch-konfliktstrategische Maßnahmen, von denen später noch zu sprechen sein wird. Aber verhindern muss sie ihn auch und zugleich als theoretisch-ideologische Umorientierung: Und in den Umkreis dieser letzteren Verhinderungsbemühungen gehören ihr Rückgriff auf die oben geschilderte romantische Geschichtsperspektive und ihr mittels dieser Perspektive vorgetragenes geisteswissenschaftlich-erkenntniskritisches Wahrheitskonzept. Womit der drohende Wechsel des historischen Subjekts die Bourgeoisie theoretisch-ideologisch konfrontiert, ist eine systematische Revision der ganzen Geschichte, eine Neufassung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aus der Sicht des qua sozialistische Bewegung prospektiv neuen Subjekts und dessen als bestimmte Negation gemachter ökonomischer Erfahrung und gewonnener politischer Bestimmung. Kaum dass sie als Subjekt des gesamtgesellschaftlich-universalgeschichtlichen Prozesses, den sie zuvor ihre Intellektuellen konzipieren ließ, abgedankt und sich auf die Behauptung einer mit ihr eingetretenen Zeitenfülle, eines ebenso sehr in immanenter Entfaltung begriffenen wie in kontinuierlicher Gegenwart befangenen Endzustands der Geschichte verlegt hat, findet sie sich durch das neue Subjekt in ihrer geschichtsnegierenden Kontinuität Lügen gestraft und sieht, wie einerseits sich selbst, die zeitlos perennierende Gegenwart, zum Durchgangsmoment und verschwindenden Stadium eines sie transzendierenden historischen Prozesses herabgesetzt oder vielmehr aufgehoben, so andererseits die ganze in die Immanenz der bürgerlichen Gegenwart gebannte Vergangenheit aus diesem Bann einer die Gegenwart zum Transzendental aller Geschichte erklärenden Kontinuität befreit und in die Prozessualität einer

im Kriterium des neuen historischen Subjekts sich reorganisierenden Zukunftsperspektive überführt.

Und es ist wesentlich diese der Kontinuitätsmächtigen Immanenz der bürgerlichen Gegenwart entrissene und kraft der zukunftssträchtigen Transzendenz der sozialistischen Bewegung reorientierte Vergangenheit, zu deren Abwehr die Ideologen der Bourgeoisie auf die romantische Version der zuvor von ihr preisgegebenen universalhistorischen Perspektive zurückgreift. Weil sie ihre Strategie einer Arretierung und Stillstellung des historischen Prozesses im Nonplusultra bürgerlicher Gegenwart durch das Auftauchen des von ihr selber hervorgerufenen neuen historischen Subjekts durchkreuzt sieht, begegnet sie der universalhistorischen Wiederaufnahme des Prozesses durch dieses neue Subjekt und der dadurch der bürgerlichen Gegenwart selbst und der ganzen vorbürgerlichen Vergangenheit widerfahrenden bestimmt-negativen Uminterpretation mit der entsubstantiiert und entaktualisiert romantischen Version von Universalgeschichte, mit der im Interesse einer unverbindlich-ironischen Distanzierung von der bürgerlichen Gegenwart sich zuvor die bourgeoisieigenen Intellektuellen gegen ihre Klasse verwahrt haben. Angesichts der konkreten Kritik, mit der die als neues historisches Subjekt ihrem Tun entspringende andere Klasse ihr zu Leibe rückt, freundet sie sich jäh mit der abstrakten Negativität an, kraft deren ihre eigenen frustrierten Intellektuellen Abstand von ihr und ihrer die Intelligenz mit Funktionslosigkeit bedrohenden Gegenwart zu gewinnen suchen; sie ist einverstanden damit, dass diese Negativität durch die Intellektuellen in den Rang eines qua wissenschaftliche Haltung anerkannten und etablierten selbstkritischen Unternehmens der ganzen Klasse erhoben wird.

Was ihr an der romantischen Negativität gefällt und was diese ihr als Apotropäon gegen die bestimmte Negation des neuen historischen Subjekts annehmbar erscheinen lässt, ist die besagte Indifferenz, die sie der bürgerlichen Gegenwart als solcher beweist, ist die Art und Weise, wie sie eher von der bürgerlichen Gegenwart in genere nichts wissen will, als auf deren spezifische Verneinung zu sinnen, wie sie sich eher über die bürgerliche Gegenwart dogmatisch hinwegsetzt, als durch sie kritisch hindurchzugehen, ist, kurz, die Tatsache, dass sie eher im Absehen und Abstrahieren von der bürgerlichen Gegenwart besteht, als dass sie auf deren Überwindung und Aufhebung bestünde. Diese Eigenschaft der romantischen Geschichtsphilosophie, den von ihr festgehaltenen

aufklärerisch-universalhistorischen Anspruch frei vom Anhalts- und Reflexionspunkt der Gegenwart zu präsentieren, ist von doppeltem Nutzen, weil sie nicht nur eine genehme historiographische Alternative zur bestimmt negativen, spezifisch gegenwartskritischen Geschichtsversion des neuen historischen Subjekts bietet, sondern weil sie mehr noch und vor allem in die Abstraktion von der bürgerlichen Gegenwart auch das dieser Gegenwart entspringende neue historische Subjekt selbst einschließt und also die durch letzteres vermittelte Geschichte ein und derselben Diskreditierung aussetzt wie die im Bann der bürgerlichen Gegenwart verhaltene Historiographie. Die in ihrer Negativität und abstrakten Indifferenz gegenüber der bürgerlichen Gegenwart implizierte doppelte Leistung, nicht nur eine im Vergleich zur bestimmt negativen historischen Gegenwartskritik des sozialistischen Subjekts annehmbare Alternative zu bieten, sondern mehr noch ex cathedra der Alternative das sozialistische Subjekt als vergangenheitsorientierenden, geschichtsbestimmenden Faktor ebenso kategorisch zu dementieren und perspektivisch zu disqualifizieren wie die bürgerliche Gegenwart, der es entspringt – diese doppelte Leistung ist es, worum es der Bourgeoisie bei der romantischen Geschichtsversion zu tun ist und weswegen sie jene Version aufgreift. An deren „positiver“, in wie immer ätherischer oder anämischer Weise für den Verlust der bürgerlichen Klasse als historischen Subjekts ersatzleistender Funktion hat hingegen die Bourgeoisie kein Interesse. In ihrer inhaltlichen Bedeutung einer pseudokatholischen Heilsgeschichte, einer nicht zwar mehr in aktuell gegenwärtigen bürgerlichen Ambitionen und Interessenverbindungen gründenden, dafür aber auf virtuell präsente christliche Gefühle und Seelengemeinschaften bauenden universalhistorischen Motion kann die romantische Geschichtsperspektive ihr gestohlen bleiben.

Schließlich tritt mit dem Anspruch einer „Ersatzleistung“ für die preisgegebene universalhistorische Perspektive der als historisches Subjekt abgedankten bürgerlichen Klasse ja mittlerweile eben die vom sozialistischen Subjekt propagierte dialektisch-materialistische Geschichte auf, gegen deren bestimmt negative Version von der vorbürgerlichen Vergangenheit und der bürgerlichen Gegenwart der Rückgriff auf eine in romantischer Negativität und Indifferenz verhaltene Geschichte sich wesentlich richtet. Und diese „Ersatzleistung“ ist alles andere als anämisch, ist ihrem Selbstverständnis nach alles andere als ein „Ersatz“: vielmehr

verstehen sie sich in Einklang mit dem Bewusstsein der Geschichtsmächtigkeit, von dem das sie sanktionierende neue historische Subjekt erfüllt ist, als Fortführung, Einlösung, Aufhebung der vormals bürgerlich konzipierten Universalgeschichte. Dieser vom Bewusstsein ihrer Aktualität und Zukunftsträchtigkeit durchdrungenen sozialistischen Universalgeschichte als einem veritablen Aufhebungsprodukt der bürgerlichen deren blutleeren Schemen und Ersatz, eben die romantische Heilsgeschichte, als inhaltliche Alternative entgegenzuhalten, wäre albern und von vornherein zum Scheitern verurteilt. So gesehen, tut die Bourgeoisie gut daran, sich bei der Adaption der romantischen Historiographie auf deren negative Funktion, eben auf die Indifferenz und irrealen Abstraktheit, in der sie die Vergangenheit gegenüber der Gegenwart verhält, zu beschränken und jeden Versuch der inhaltlichen Verankerung dieser gegen die bürgerliche Gegenwart und alle ihre historischen Folgen absolut gleichgültigen Geschichte in einer Ersatzgegenwart nach Art der perennierenden christlichen Liebesgemeinschaft und Verbindung im Heiligen Geiste zu unterlassen.

Indes, so gut sie beraten ist, ihre gegenwartsindifferente Geschichte nicht auf eine durch ebenso viel Gedankenblässe wie Seelentiefe ausgezeichnete romantische Ersatzgegenwart zu gründen, sowenig kommt sie doch daran vorbei, ihrer Geschichtsversion durch irgendeine andere Form von Gegenwartsfundament Überzeugungskraft und Verbindlichkeit zu verleihen. Schließlich ist es das Wesen aller Geschichtsschreibung, Vergangenheit sub specie der Interessen und Intentionen der Gegenwart zu interpretieren, sie in actu dessen, was die Gegenwart weiß, glaubt und vorhat, zu organisieren. Und schließlich ist es diese wesensgemäße Begründung in Empirie und Begriff der Gegenwart, diese reflexive Bestimmtheit durch Körper und Geist der aktuellen Situation, was der dialektisch-materialistischen Universalgeschichte des im Schoße der bürgerlichen Gegenwart gezeugten neuen sozialistischen Subjekts ihre Attraktivität und Überzeugungskraft, ihre Geschichtsmächtigkeit und Vergangenheit aufschließende Wirkung verleiht. Wenn also im Gegenzug gegen diese in der Empirie des neuen historischen Subjekts verankerte sozialistische Geschichte und in Abwehr des der bürgerlichen Gegenwart als vorgeblicher Zeitenfülle von dieser Geschichte her drohenden bestimmten Negation und kritischen Aufhebung die Bourgeoisie auf die

von Negativität gegen alle präsenste Empirie, von absoluter Gegenwart-sindifferenz erfüllte Geschichtsversion der Romantik zurückgreift, so tut sie gewiss gut daran, zur Substantiierung dieser gegenwartsindifferenten Geschichtsversion nicht die romantische Ersatzgegenwart einer vom Geiste ewigen Strebens erfüllten zeitübergreifend-pseudokatholischen Gefühls- und Liebesgemeinschaft zu bemühen. Aber gleichzeitig braucht sie solch eine Substantiierung, solch eine reflexive Verankerung ihrer Vergangenheitsversion in einer Gegenwart, weil sie andernfalls der von Aktualität gleichermaßen getragenen und erfüllten sozialistischen Universalgeschichte bloß eine Vergangenheit entgegenhalten könnte, die in sich selber vergehe, weil sie Vergangenheit nicht von etwas, sondern von nichts wäre, die also, bar jeden determinierenden empirischen Anhalts und organisierenden faktischen Bezugs, einem Schatten ohne Leib, einem Spiegelbild ohne Sichspiegelnden, einer Projektion ohne Projektor gleichkäme und die mithin nicht einmal mehr den romantischen Schemen einer Geschichte, sondern einzig und nur noch die Absage an alle Geschichte unter der Maske eines historischen Schemas darstellte. Wie sollte eine Vergangenheit, die ausschließlich ex negativo ihrer absoluten Gegenwartsenthobenheit, einzig und nur im Sinne ihrer strikten Beschränkung auf den imperfektivisch abstrakten Aspekt ihrer selbst organisiert wäre und die ansonsten ohne jede empirische Begründung, bar jeder faktischen Beglaubigung durch die Gegenwart bliebe, deren Vergangenheit sie doch nolens volens ist – wie sollte eine solche der perspektiv- und pointenlosen Vermeidungsstrategie entsprungene und auf das Nichts gleichermaßen ihrer funktionellen Irrelevanz und ihrer strukturellen Unwirklichkeit hinauslaufende Vergangenheit sich gegen eine Geschichte behaupten können, die in dem Maß handgreifliche Wirklichkeit beansprucht und sinnenfällige Überzeugungskraft beweist, wie sie Reflexionsprodukt der aktuellsten Erfahrungen und Quintessenz der virulentesten Bestimmungen der Gegenwart ist.

Die Bourgeoisie gerät so bei ihrem apotropäisch gegen die sozialistische Geschichtsschreibung gewendeten Rückgriff auf die romantische Historiographie in eine merkwürdige Klemme. Einerseits geht es ihr um eine Geschichte, die in absoluter Diskretheit und in abstrakter Exklusivität gegenüber der bürgerlichen Gegenwart mitsamt allem ihr entspringenden revolutionär proletarischen Präsens verharrt und sich in dieser gegenwartsindifferenten Negativität wesentlich erschöpft. Und andererseits

aber muss sie diese gegenwartsunbezügliche Geschichte, um sie nicht zur leeren Versicherung und zur hohlen Geste einer subjektlos irrationalen Perspektive verkommen zu lassen und ihr vielmehr die Geltung eines ernstzunehmenden Konkurrenzunternehmens zur Geschichte des neuen historischen Subjekts zu verschaffen, in einer Aktualität besonderer Art oder Empirie eigener Provenienz begründen, mithin als auf ihre Weise nicht weniger gegenwartsvermittelt als die historisch-materialistische Geschichtsversion nachweisen. Die Lösung dieses Dilemmas, zur Abwehr revolutionär präsenter Ansprüche an die Vergangenheit eine explizit gegenwartsunbezügliche oder gegenwartsindifferente Geschichte konstruieren zu müssen, die zu ihrer Beglaubigung dennoch eines empirischen Zeugnisses der Gegenwart bedarf – die Lösung dieses eigentlich unlösbaren Widerspruchs findet die Bourgeoisie oder finden vielmehr ihre Intellektuellen, die unter dem Konkurrenzdruck des neuen historischen Subjekts und seiner Sachwalter aus ihrem romantischen Schmollwinkel heraustreten und sich im Dienst der Klasse neu engagieren – diese unlösbare Lösung also finden sie in der Wiederaufnahme eines anderen Moments der von der romantischen Universalhistorie bemühten heilsgeschichtlich-christlichen Tradition, nämlich im Rückgriff auf die Tatsache, dass es neben der Gegenwart der um die Heilmittel leibhaftig gescharten Glaubensgemeinschaft oder kirchlichen Gemeinde ja auch noch das Präsens der im Reliquarium symbolisch versammelten Gemeinschaft der Heiligen oder Blutzeugen gibt.

Trägt die kontinuierte ecclesia der Gläubigen der heilsgeschichtlichen Perspektive in genere Rechnung, so zollt das tradierte Reliquar der Märtyrer dem speziellen Umstand Tribut, dass die heilsgeschichtliche Perspektive tatsächlich stracks aus der Welt hinausweist, dass die Zukunft, in die sie hineinführt, wesentlich nicht von dieser Welt und vielmehr das qua Himmelreich absolute Anderssein ist. Wenn die Heilsgeschichte als Heilsgeschichte – und das heißt, nicht in der Eigenschaft einer die Erlösung bis zur Wiederkunft Christi vertagenden und bis dahin die Heilmittel verwaltenden irdischen Kirchengeschichte, sondern in der Bedeutung einer in jedem historischen Augenblick das Heil suchen und findenden himmlischen Heilsgeschichte, – wenn also diese Heilsgeschichte *stricto sensu* eine historische Aktualität oder empirische Gegenwart hat, so nicht eine, in der sie leibhaftig fortschritte oder durch die hindurch sie lebendig weiterginge, sondern vielmehr eine, in der sie

zum Stillstand kommt und den Tod erleidet, abbricht und in Konkurs geht, um aus diesem praesentum crucis heraus in die ewige Gegenwart, die nicht von dieser Welt ist, hinüber- oder in das selige Leben, das im Schoße des Schöpfers aller Dinge ist, zurückzuspringen. Weil Heilsgeschichte als Geschichte der heilmachenden Heiligung wesentlich ein Zugrundegehen aller irdischen Biographie, ein Vergehen der weltlichen Geschichte selbst und eine in solch martyrischer Vergängnis des historischen Vergehens erwirkte Rückkehr ins ewige Bestehen ist, ist die Gegenwart, in der diese Heilsgeschichte Ereignis wird, kein positiver Vertreter und zukunftsweisender Aktivposten des vergangenen Prozesses, sondern höchstens und nur dessen negativer Zeuge und verweisender Restposten, kein empirischer Beweis dafür, dass der vergangene Prozess Zukunft hat, sondern ausschließlich ein Zeichen der Erinnerung daran, dass der vergangene Prozess zuende und der Sprung aus der Zeitlichkeit in die Ewigkeit vollzogen ist.

Diese im Präsens der Reliquie gestaltgewordene Figur einer Geschichte, die im allentscheidend historischen Augenblick ein für allemal ihrer Wahrheit überführt und damit an ihr ebenso unüberschreitbares wie unwiderrufliches Ende gelangt ist, greifen die im Rahmen der bürgerlichen Abwehrstrategie gegen die sozialistische Geschichtsperspektive aus ihrem romantischen Schmollwinkel hervorgezogenen und wieder in Dienst gestellten Intellektuellen auf und machen sie nutzbar. Während sie die heilsgeschichtliche Perspektive als solche fallen lassen und damit auch die Tatsache unter den Teppich kehren, dass in solch heilsgeschichtlicher Perspektive die Wahrheit, deren der historische Prozess überführt wird, nicht von dieser Welt und deshalb der historische Augenblick seiner Überführung momentum crucis, mithin eine Gegenwart ist, in der der ganze Prozess sich selber preisgibt und zugrunde geht, halten sie mit um so größerer Entschiedenheit den der Reliquie eigenen formellen Charakter eines als Wahrheitszeuge absoluten End- und Reflexionspunkts des historischen Prozesses fest und leiten so die Geburtsstunde der historischen Quelle ein. Als eine um ihre fatal jenseitige Bestimmung, ihren ruinös transzendenten Inhalt gebrachte Reliquie ist die Quelle jene bruchstückhaft bleibende Gegenwart, jene versprengt vorhandene Faktizität, in der der Prozess, der zu ihr geführt hat, ebenso wohl zuende gekommen ist und seinen Geist aufgegeben, wie sich verewigt und ein allzeit präsentenes Denkmal geschaffen hat. Im Sinne eines

Wahrheits- und Authentizitätszeugnisses, das den historischen Vorgang, den es repräsentiert und für den es einsteht, kraft des ruiniert-residualen und geröllhaft-fragmentarischen Charakters, den es aufweist, und dank der beziehungslos diskreten, um nicht zu sagen intentionslos anakolutischen Stellung zur eigentlichen Gegenwart, die sein Charakter ihm verleiht, aus jedem Zusammenhang mit dieser eigentlichen Gegenwart heraussprengt, ist die Quelle die ideale Empirie für einen historischen Prozess, der in der Gegenwart verankert und durch sie beglaubigt sein will, ohne dass ihm die Gegenwart doch Aktualität vermitteln und eine Zukunftsbedeutung vindizieren soll. Die Quelle ist also ein präsent Substrat, das mangels intentionaler Kontinuität mit dem übrigen Präsens und mangels eigenen Subjektcharakters das von ihm bezeugte und in ihm sich bewahrheitende historische Geschehen nicht nur vor aller Aktualisierung bewahrt und gegen alle darin implizierte Zukunftsperspektive abschottet, sondern mehr noch ins Bockshorn der unendlichen Reflexion einer perspektivlosen Sichselbstgleichheit jagt – ein Substrat, das damit das Erfordernis, der bürgerlichen Geschichtsversion eine empirische Beglaubigung zu verschaffen, mit der Aufgabe, diese Version von der bürgerlichen Gegenwart und deren drohender sozialistischer Zukunft fernzuhalten, perfekt verknüpft.

Indes ist funktionelle Eignung noch nicht gleichbedeutend mit reeller Überzeugungskraft. Damit die quellenvermittelte – und das heißt, im Schutt und Geröll des Gegenwartsflusses ihre Wahrheitszeugen behauptende und den Vorweis ihrer Objektivität findende – Geschichte geglaubt werden kann und sich gegen die im bürgerlichen Gegenwartsfluss mit Händen zu greifende Evidenz sozialistischer Geschichtsschreibung zur Geltung zu bringen oder gar durchzusetzen vermag, muss sie mit ihrer alle historische Kontinuität abschneidenden und ins Bockshorn des reliquienhaften momentum finis eben nur der Quelle jagenden unendlichen Reflexivität ein reales Moment und in der Tat eine aktuelle Eigenart des Gegenwartsflusses selbst aufnehmen und repräsentieren. Was diese Eigenart ist, hält nicht schwer zu erkennen: Es ist die der bürgerlichen Gegenwart eigene Tendenz, Geschichte von aller Zukunft abzuschneiden und in der falschen Gegenwärtigkeit eines ebenso unüberschreitbaren wie unhinterfragbaren Status quo zu versammeln und kulminieren zu lassen. Indem die bürgerliche Gegenwart dadurch, dass sie auf Zukunft verzichtet beziehungsweise Zukunft in eine Funktion der eigenen, ad

in finitum erweiterten Reproduktion verkehrt, sich den Anschein einer alle Geschichte aufhebenden Zeitenfülle, eines ebenso sehr in immanenter Entfaltung begriffenen wie in sichselbstgleicher Kontinuität befangenen Endzustands der Geschichte gibt, verschlägt sie der Vergangenheit alle im Kriterium der Zukunft erkennbare spezifische Differenz, alle an der Zukunft messbare relative Distanz und verwandelt Geschichte in einen Gestaltenreigen zahlloser – in jedem beliebigen chronologischen Szenarium oder Medium der Vergangenheit aufscheinender – Spiegel- oder Abziehbilder des Bildes, das die bürgerliche Gegenwart sich von sich selber macht.

Als auf die bürgerliche Gegenwart selbst in ihrer Lebendigkeit und Aktualität bezogene hat allerdings wegen des der Lebendigkeit entspringenden und sie über sich selbst hinaustreibenden epochalen Widerspruchs, wegen des die Aktualität durchdringenden und sprengkräftig transzendierenden revolutionären Potentials solch endzeitlich fixe historiographische Sicht keine Chance, sich auf Dauer zu behaupten. So wahr die bürgerliche Gegenwart eigenhändig ihre im proletarischen Präsens und in dessen sozialistischer Perspektive Gestalt annehmende bestimmte Negation hervortreibt, so wahr straft dies ihrem Schoß entsteigende und im Namen einer sozialistischen Zukunft mit ihr konkurrierende Präsens ihren Anspruch, Zeitenfülle, Kulminationspunkt aller Geschichte zu sein, Lügen und droht, ihr die Vergangenheit als eine durch sie hindurch prozesshaft auf anderes bezogene Geschichte abspenstig zu machen. Es straft sie Lügen und zwingt sie zu jenem der Romantik entlehnten und funktionalistisch gewendeten historiographischen Gegenentwurf zur sozialistischen Geschichtsschreibung, der strikte Gegenwartsvermeidung betreibt und nämlich Geschichte dadurch zu einem zwar der Verfügung der bürgerlichen Gegenwart, aber eben auch dem Zugriff ihres revolutionären Präsens entzogenen Unternehmen sui generis werden lässt, dass er die Vergangenheit, wie geschildert, ins Bockshorn jener reliquienhaften Ersatzgegenwart jagt, als welche die ineins die Wahrheit der Geschichte bezeugende und der Geschichte den Weg verlegende historische Quelle firmiert. Diese historische Quelle aber tut damit, dass sie in einer perfekten Kombination von formalem Gegenwartszeugnis und materialer Gegenwartsverleugnung als Bockshorn für die Vergangenheit fungiert

und Geschichte in die perspektivlose Finalität eines in ihrer museal-zukunftslosen Empirie ebenso abgeschlossenen wie stillgestellten Vorgangs bannt, in specie ihrer bruchstückhaft-diskontinuierlichen Partikularität exakt das Gleiche, was in genere ihrer systemhaft-omnipräsenten Totalität auch die bürgerliche Gegenwart tut: Sie verwandelt Vergangenheit in ein Spiegel- und Abziehbild ausschließlich ihres eigenen, zukunftslos perennierenden Bestehens. So gesehen ist die Quelle Ersatzgegenwart nicht nur im negativen Sinn einer die Vergangenheit von der bürgerlichen Gegenwart abziehenden und sie an deren Statt als Geschichte dingfest machenden alibihaften Deflektions- und Entstellungsinstanz, sondern auch und ebenso sehr in der affirmativen Bedeutung eines die dingfest Gemachte nach dem Vorbild der bürgerlichen Gegenwart sichselbstgleich präsentierenden ubiquitären Reflektions- und Darstellungsmediums. Wie die bürgerliche Gegenwart belegt auch die historische Quelle die Vergangenheit als Zeitenfülle und unüberschreitbarer Endzustand mit Beschlag – nur dass gemäß dem fragmentarisch-obsOLEten Charakter der Quelle jetzt das Ubiquitäre dem Partikularen, die Gegenwart als strukturiertes System, als organisierte Totalität, der Gegenwart als Knochenhaufen, als Schädelstätte gewichen ist. Weil die qua Quelle zur Geltung gebrachte Ersatzempirie an die Stelle der einen lebendigen Gegenwart die vielen Überreste und Bruchstücke treten lässt, deren Gegenwärtigkeit eben darin sich erschöpft, Reminiszenz vergangener Gegenwart zu sein, und weil also die Gegenwart als Fluss und Kontinuum durch die Gegenwart als Sediment und Geröll ersetzt ist, zeigt sich die darin zur Geschichte gespiegelte Vergangenheit entsprechend fragmentiert und in ein kaleidoskopartig facettiertes Sammelsurium unvermittelter Anekdoten zerfallen. Statt des einen lebendigen Organismus der bürgerlichen Gegenwart beansprucht jeder einzelne Knochen der als Ersatzgegenwart firmierenden Quellenempirie tendenziell seine eigene Geschichte und gewinnt für seinen Anspruch Legitimität und Plausibilität eben daraus, dass er im kleinen oder in parte ebenso zukunftsfeindlich und exklusiv mit der Vergangenheit umspringt wie die bürgerliche Vergangenheit mit ihr im großen oder in toto verfährt. Die Folge dieses vom Scherbenhaufen der Quellenempirie über die Vergangenheit gehaltenen und sie in eine unendliche Vielzahl von Geschichten zerspringen lassenden historiographischen Scherbengerichts ist die Verwandlung des oben der bürgerlichen Gegenwart zugesprochenen historischen Gestaltenreigens

in eine Mischung aus Totentanz und Hexensabbat, der ganz und gar nichts mehr von dem Ewigkeit signalisierenden Geisterreich anhaftet, zu dem nicht lange zuvor Hegel die in der Zeitenfülle der lebendigen bürgerlichen Gegenwart kulminierende Vergangenheit einen Augenblick lang verklärt sah.

Indem die bürgerliche Geschichtswissenschaft kraft Quellenempirie die Vergangenheit in unendlich viele, monadologisch verschiedene Geschichten zersplittert, bezahlt sie mithin den Schein von Gegenwartsunvermitteltheit und Objektivität, den sie mittels der als Quelle firmierende Ersatzgegenwart ihrer Historiographie vindiziert, mit dem Problem historischer Einheit und Kontinuität. Jene quellenvermittelt vielen Geschichten, die sie hervortreibt, verhalten sich tendenziell ebenso disparat und diskret zueinander wie der zu Quellen erklärte Trümmer- und Scherbenhaufen, in dem sie gründen. Dieses Problem eines rational nachvollziehbaren Zusammenhangs der Geschichten, das die Wissenschaft durch ihren Rekurs auf die Quellenempirie selber heraufbeschwört, löst sie mittels des zweiten, für ihre Konstitution entscheidenden, erkenntnisbestimmenden Topos, mittels der Methode. Wenn es die Sache der Quellenkategorie ist, die Vergangenheit ins Bockshorn jener zukunftslos überdauernden, intentionslos präsenten Restbestände der historischen Entwicklung zu treiben, die eben wegen ihrer Zukunfts- und Intentionlosigkeit die verfängliche bürgerliche Gegenwart als empirisches Zeugnis zu substituieren taugen, so ist es die Aufgabe des Methodenbegriffs, die unverbundene Mannigfaltigkeit und monadologische Diskretheit von Geschichten, in die dieser Rekurs auf die Quellenempirie die Vergangenheit auseinander sprengt, halbwegs wieder zu heilen. Die Methode besteht dabei in der Hauptsache in einer die Quellenempirie ergänzenden Quellenkritik, das heißt darin, via obliqua einer zwischen den Quellen ermittelten chronologischen Abfolge die aus den Quellen fließenden Geschichten in eine als historischer Prozess sich wenigstens pro forma gerierende Ordnung zurückzubringen. Dadurch, dass eine als kritische Behandlung der Quellenempirie sich verstehende Relativierungs-, Konjunkturierungs- und Datierungsarbeit den Quellen qua Chronologie eben die formale Kontinuität nachweist, die im Sinne einer inhaltlichen Verbundenheit diese kraft ihrer Bruchstückhaftigkeit und Diskretheit der Vergangenheit austreiben, staucht sie die anekdotisch vielen, quellenentsprungenen Geschichten als Episoden

oder Sequenzen in den wie immer zur äußerlich-temporalen Aufeinanderfolge rationalisierten Kontext einer einheitlichen Geschichte zurück und ermäßigt so das wirre Kaleidoskop zusammenhanglos monadischer Geschichtssplitter zum bunten Bilderbogen eines immerhin durch die Sukzession der Zeit zusammengehaltenen historistischen Konstrukts.

VI.

Dies also ist die wissenschaftliche Wahrheit, die im Namen von Quellenobjektivität und Methodenrationalität der bürgerliche Geist des 19. Jahrhunderts ausbrütet und die er der Intentionalität und Parteilichkeit sozialistischer Geschichte mit dem falschen Pathos eines von Willensregungen und persönlichen Bestrebungen, von Voreingenommenheiten und praktischen Interessen freien Erkennens apotropäisch entgegengesetzt. Angesichts einer den bürgerlichen Rahmen zunehmend sprengenden intellektuellen Perspektive, die nicht nur den vom Bürgertum selbst verratenen Universalismus und Chiliasmus frühbürgerlicher Geschichtsphilosophie aufnimmt und fortsetzt, sondern mehr noch kraft solch festgehaltener Zielvorstellung dem bürgerlichen Bewusstsein den Prozess seines Partikularismus und zukunftslosen Zynismus zu machen verspricht, vollzieht der bürgerliche Geist einen radikalen Bruch mit aller interessierten Erkenntnis und intentionalen Vergegenständlichungsarbeit und stiftet den Kult der nur aus einer reliquienhaften Ersatzgegenwart und dem methodischen Umgang mit ihr, nur also aus Quellenempirie und Quellenkritik, zu ermittelnden Sache selbst oder anundfürsichseienden Wirklichkeit, den Kult der ebenso sehr durch Unabhängigkeit vom Erkenntnissubjekt wie durch objektive Endgültigkeit ausgezeichneten Wahrheit. Einzig und allein dieser Wahrheit, die zusammen mit der interessierten Historiographie der eigenen Klasse auch und vor allem die historische Orientierung des sozialistischen Klassengegners als Ideologie zu verwerfen und als falsch Zeugnis in Acht zu tun erlaubt, gilt fortan das Streben des sich eben dadurch als wissenschaftliche Macht etablierenden und mit der Weihe einer, verbindlich für die Gesamtgesellschaft, höchstrichterlich kriteriellen Funktion versehenen Geistes der bürgerlichen Intellektuellen.

Dass solches Pathos einer nur der Wahrheit verpflichteten Intentions- und Interesselosigkeit von Grund auf falsch und zutiefst verlogen ist, diese Einsicht bildet den Ausgangspunkt der Schopenhauerschen Lehre von der durchgängigen Willensbestimmtheit des Geistes und verleiht jener Lehre ihre in bezug auf die Objektivitäts- und Rationalitätsanmaßungen der bürgerlichen Wissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts bleibende kritische Kraft. Schopenhauers Kritik am Geist und an dessen vermeintlicher Fähigkeit zur interessellos szientifischen Erkenntnis der Wahrheit beschränkt sich nicht darauf, die situative Involviertheit und Interessengebundenheit der erkennenden Subjekte als Einwand gegen die Möglichkeit solchen wahren Erkennens vorzutragen und mithin bei grundsätzlicher Anerkennung der Validität des wissenschaftlichen Wahrheitsfindungsprogramms dessen Durchführbarkeit mit Rücksicht auf die psychologisch-praktische Konditionierung der Beteiligten in Abrede zu stellen. Mit seiner Rückführung der Erkenntnis als solcher samt ihrer grundlegenden Kategorien auf den im Leib verkörperten Willen macht Schopenhauer vielmehr deutlich, dass seine Bestreitung eines dem Geist gegebenen Vermögens zu unabhängiger Objektivität und selbstbestimmter Rationalität des Erkennens keine bloß psychologische, auf die empirischen Konditionen des Erkenntnissubjekts zielende, sondern eine durchaus epistemologische, die systematische Konstitution des Erkenntnisprozesses selbst betreffende Kritik ist.

Wenn Schopenhauer der bürgerlichen Wissenschaft ihren kraft Quelle und Methode erhobenen Anspruch auf Objektivität und Rationalität des Erkennens bestreitet, so bedeutet das allerdings nicht, dass er den gesellschaftlichen Auftrag, der sich hinter diesem Anspruch verbirgt, durchschaute und also den vom bürgerlichen Geist des 19. Jahrhunderts ins Spiel gebrachten szientifischen Wahrheitsbegriff als Apotropäon gegen die interessierte Erkenntnis einer in bestimmter Negation die bürgerliche Gesellschaft in Frage stellenden sozialistischen Perspektive begriffe. Vielmehr bedeutet es nur, dass er einem anderen Strang bürgerlicher Intellektualität zugehört und nämlich jene Intellektuellenrichtung vertritt, die sich angesichts ihrer Dysfunktionalisierung durch die alle universalgeschichtliche Zukunftsperspektive ad acta legende bürgerliche Klasse nicht in den Schmollwinkel einer anämisch-heilsgeschichtlichen Romantik zurückzieht, um dann schließlich für die Aufgabe des szientifischen Wahrheitskults zur Verfügung zu stehen, sondern die den

Anspruch auf eine gesellschaftspolitische Funktion aufrechterhält und diesem Anspruch dadurch Raum und Geltung zu verschaffen sucht, dass sie Gesellschaftspolitik neu definiert und aus dem öffentlichen Bereich, dem Bereich staatlich-gesellschaftlichen Handelns, in die private Sphäre, die Sphäre lebenspraktisch-individueller Vervollkommnung und Entfaltung, verlegt.

Diese Richtung, zu deren frühesten Vertretern Schiller mit seinen Briefen zur "Ästhetischen Erziehung des Menschen" zählt und deren geniekultlich-platonische, rechte Fraktion Schopenhauer ebenso maßgeblich repräsentiert wie Ludwig Feuerbach den aufklärerisch-hedonistischen, linken Flügel, macht im genauen Sinne des Wortes aus der Not eine Tugend. Die Not ist dabei einem doppelten Zwang geschuldet, dem die bürgerliche Klasse in Deutschland unterliegt: Einerseits lässt ihre besondere Lage, die ökonomische und soziale Zurückgebliebenheit der Verhältnisse in den deutschen Kleinstaaten, sie einsehen, dass sie die auf der europäischen Tagesordnung stehende industriekapitalistische Entwicklung gar nicht aus eigener Kraft bewerkstelligen kann und dass sie zu deren Durchsetzung auf die Hebammdienste und die Steuerungsfunktionen des die politische Macht noch fester als anderswo in Händen haltenden traditionellen Staates angewiesen ist – dass sie mithin in der paradoxen Situation ist, ihre ökonomische Existenz sich erst einmal von eben der gesellschaftlichen Instanz nachweisen lassen zu müssen, der sie andernorts aufgrund dieser ökonomischen Existenz die politische Macht streitig zu machen beansprucht. Und andererseits lassen die gesamteuropäischen Erfahrungen sie rasch erkennen, wie sehr eine im Sinne ihres industriekapitalistischen Interesses und Vorteils, mithin eine im Sinne ihrer ökonomischen Klassenherrschaft ungehindert ausgeübte politische Macht geeignet ist, die ausgebeuteten Klassen auf die Barrikaden zu treiben und einen mangels jeder wenigstens pro forma neutralen gesellschaftlichen Instanz unkontrollierbaren Sozialkonflikt heraufzubeschwören. Unter dem Eindruck dieser in doppelter Hinsicht ernüchternden Erkenntnis ist die deutsche Bourgeoisie bereit, ihr politisches Emanzipations- und Machtstreben zu dämpfen und sich mit dem Staat vorbürgerlicher Herkunft und traditioneller Prägung zu arrangieren: nämlich in dem Sinne zu arrangieren, dass in modifizierter und mehr oder minder konstitutionell gebundener Form der letztere weiterhin im Amt bleibt und wesentliche politische Machtbefugnisse

behält, während er als Gegenleistung dem Bürgertum eine möglichst ungehinderte Entfaltung seiner ökonomischen Interessen, eine nach Möglichkeit ungestörte Ausübung seines industriekapitalistischen Geschäfts garantiert. Als eigengewichtig sich behauptende, nicht völlig zur Kreatur der Bourgeoisie degradierte, quasi den Klassen übergeordnete Agentur kann der Staat seinen ganzen traditionellen Kredit ausspielen und seine ganze habituelle Autorität in die Waagschale werfen, um die Ausbeutungsstrategie der Bourgeoisie finanz- oder strukturpolitisch zu befördern und zu unterstützen und gleichzeitig aber den Ausgebeuteten durch ideologische Veranstaltungen und notfalls auch sozialpolitische Maßnahmen den beruhigenden Eindruck einer gesamtgesellschaftlichen Interessenvertretenden und sozialen Schutz gewährenden neutralen Schieds- und zentralen Berufungsinstanz zu vermitteln.

Für die bürgerlichen Intellektuellen hat dieses Arrangement ihrer Klasse mit dem traditionellen Staat die unangenehme Folge, dass sie sich nicht nur, wie oben dargestellt, um alle theoretisch-philosophische Projektionsaufgabe gebracht, sondern mehr noch um jede praktisch-politische Repräsentationsfunktion betrogen finden. Sowenig die bürgerliche Klasse ihre Intellektuellen noch braucht, um eine mittlerweile abgedankte gesamtgesellschaftlich-universalhistorische Perspektive zu reflektieren, zu formulieren und zum Programm auszuarbeiten, sowenig braucht sie sie aber auch, um eine inzwischen dem traditionellen Staat zu treuen Händen übergebene oder vielmehr überlassene politisch-bürokratische Macht zu artikulieren, zu institutionalisieren und in praxi auszuüben. Aufgrund des während der ersten drei Viertel des 19. Jahrhunderts maßgebenden Pakts zwischen bürgerlicher Klasse und traditionellem Staat wird vielmehr der politische Raum weitgehend von vorbürgerlichen, den Staat traditionell tragenden Schichten mit Beschlag belegt, okkupieren und realisieren die *res publica* oder öffentliche Sphäre im wesentlichen Adlige, Militärs, Geistliche, königliche Verwaltungsbeamte.

Das also ist die Not, in die sich die nicht nur um ihre philosophische Berufung, sondern mehr noch um ihren politischen Beruf, nicht nur um alle programmatische Perspektive, sondern mehr noch um alle parlamentarische Entfaltung gebrachten bürgerlichen Intellektuellen durch die eigene Klasse und deren staatlichen Treuhänder und Vormund gestürzt finden. Und aus dieser Not ihres Ausgeschlossenseins von den Staatsgeschäften und ihrer Nicht-Zulassung zu Politik und Publizität machen sie

also die Tugend eines von Grund auf revidierten Politikverständnisses und einer radikal novellierten Öffentlichkeitsarbeit. Von jener Sphäre einer forensisch-bürgerlichen Interessenvertretung und -vergleiche, in die als eine vom Staat monopolisierte Domäne sie ohnehin keine Aufnahme finden, ziehen sie alle Besetzungsenergie ab, um sich statt dessen voll und ganz auf den Bereich ästhetisch-persönlicher Selbstentwicklung und Selbstverwirklichung zu kaprizieren. Statt noch weiter Anspruch darauf zu erheben, ökonomische Klasseninteressen und politische Gruppenambitionen zu vertreten, denen in ihrer aller gesamtgesellschaftlichen Rücksicht baren egoistischen Beschränktheit und vom Machtkalkül bestimmten Parteilichkeit der vorhandene Staatsapparat viel effektiver Vorschub leisten und notfalls auch die erforderliche Zurückhaltung auferlegen kann als sie, verlegen sie sich darauf, ein vom sublimen Interesse an der emphatischen Ausbildung der eigenen Art getragenes, vom hehren Ehrgeiz nach einem Sein im harmonischen Einklang mit dem eigenen Wesen bestimmtes Lebensideal zu verwirklichen. Sie verzichten freiwillig auf jene gesellschaftliche Funktion und öffentliche Aufgabe, die ihnen der im Bund mit der eigenen Klasse agierende traditionelle Staatsapparat ohnehin streitig macht und erklären es zu ihrem persönlichen Anliegen und zu ihrer exquisiten Mission, eine gegen die instrumentelle Abstraktheit des Klassenegoismus sich verwahrende humanistische Sphäre individueller Konkretheit zu kultivieren und ein der Zweckrationalität des mittelfixierten bürgerlichen Machtstrebens entzogenes Leben in Schönheit als in der Unmittelbarkeit des für den letzten Zweck des Menschseins genommenen Sinnenscheins zu führen.

Dabei gilt ihnen der Rückzug aufs Persönliche keineswegs als Flucht ins Private, die Lust am Exquisiten keineswegs als Partikularismus. Vielmehr attestieren sie diesem Vorhaben einer persönlich-sinnlichen Konkretisierung und ästhetisch-harmonischen Lebensführung paradigmatische Qualität und Modellhaftigkeit. Indem sie sich den von materialistischem Zweckdenken und von rationalistischem Egoismus bestimmten Ansprüchen ihrer Klasse entziehen und die öffentliche Vertretung und Verteidigung dieser Ansprüche dem dazu wie gerufen, um nicht zu sagen, wie geschaffen erscheinenden traditionellen Staatsapparat überlassen, um sich statt dessen auf die Entfaltung ihres leiblich-sinnlich gefassten eigenen Wesens, die Ausbildung ihrer persönlich-lebensförmig gewendeten Individualität zu kaprizieren, sehen sie darin mitnichten einen Fall von

hedonistischem Eskapismus, von Rückzug in eine Privatsphäre, die für den Verlust an Lebensraum und freier Betätigung Kompensation in Form von Wohlleben und Genussfülle bietet. Was sie vielmehr beanspruchen, ist, die bessere Politik zu treiben, was sie zu tun behaupten, ist, an der Veredelung und Sublimierung des bürgerlichen Charakters selbst zu arbeiten, statt sich im Dienste eines noch ganz und gar unveredelten Bürgertums zu kompromittieren und zugrunde zu richten oder, genauer gesagt, beim Versuch sich aufzureiben, die krud materialistischen Interessen und egoistischen Strategien dieser Klasse einerseits zu vertreten und andererseits aber mit dem durch sie aufs ärgste bedrohten gemeinen Wesen und gesellschaftlichen Ganzen dennoch in ungefähren Einklang zu bringen.

Solche Sisypusarbeit überlassen sie dem Staat, der mit seiner amtlich-bürokratischen Macht und seiner polizeilich-militärischen Gewalt am ehesten den divergierenden gesellschaftlichen Kräften gewachsen und imstande ist, diese durch eine Mischung aus wirtschaftspolitischer Förderung, finanzpolitischer Steuerung und sozialpolitischer Intervention bei der Stange eines kontinuierlichen, industriekapitalistischen Verwertungsprozesses zu halten. Den Sinn und Nutzen solcher – ihnen politisch die Butter vom Brot nehmenden oder vielmehr sie ums politische Brot als solches bringenden – Staatstätigkeit erkennen die bürgerlichen Intellektuellen dabei durchaus an: Sie respektieren den in die Stellung eines öffentlichen Sachwalters und Vormunds der bürgerlichen Gesellschaft eingerückten traditionellen Staat als eine Notwendigkeit, einen “Notstaat” – der Not des bürgerlichen Tierreichs, des Kampfes aller gegen alle, des allgemeinen Konflikts der konkurrierenden Interessen oder rivalisierenden Willen geschuldet und dazu bestimmt, für jenes Minimum an öffentlicher Ordnung, politischer Kontinuität und sozialem Frieden zu sorgen, ohne das eine gedeihliche industriekapitalistische Entwicklung schlechterdings nicht möglich ist – und schon gar nicht in dem zurückgebliebenen und, um Anschluss an den westeuropäischen Stand zu gewinnen, zur äußersten Forcierung der Entwicklung aufgerufenen Deutschland.

Die Stiftung dieses ordnungs-, struktur- und sozialpolitischen Minimalrahmens, dessen Realisierung Kant sich noch von der “allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft” selbst erwartete, erkennen also die durch die Erfahrung der Naturwüchsigkeit und Blindwütigkeit

des Egoismus der eigenen Klasse klug gewordenen bürgerlichen Intellektuellen als eine dem traditionellen Staat zufallende Aufgabe an und akzeptieren insofern auch die für die deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts prägende Interessengemeinschaft zwischen Industriekapital und monarchistischem Staatsapparat. Gleichzeitig aber sind sie bemüht, durch ihr ästhetisch-pädagogisches Programm, ihre auf die Bildung des konkreten Menschen, die Veredelung des Sinneswesens Mensch gerichtete höhere Politik jene gesellschaftlichen Bedingungen und klassenspezifischen Gegebenheiten, die den "Notstaat" und sein notständisches Handeln rechtfertigen, zu verändern und nach Möglichkeit aufzuheben. Als paradigmatische Alternative zum tätigen, aggressiven, im Streben nach Macht über andere bestehenden klassenspezifischen Dasein kultivieren sie die sinnige, kontemplative, in die Anschauung ihrer selbst vertiefte individuelle Existenz, anstelle einer in der äußeren Welt nichts als ein Mittel zum Zweck der Selbstvergrößerung und Selbstentfaltung reklamierenden Aneignungs- und Einverleibungssucht propagieren sie eine in dieser Erscheinungswelt den letzten Zweck des Daseins realisierende unmittelbare Selbstdarstellungs- und Verkörperungslust. Paradigmatisch ist diese Alternative, weil der sie pflegende bürgerliche Intellektuelle mit ihr der Gesamtgesellschaft eine Perspektive eröffnen und den Weg in eine bessere Zukunft weisen will. Er, der sich von der eigenen Klasse distanziert und gegen deren zweckrationalen machtpolitischen Egoismus einen selbstverwirklichungsdienlichen bildungsästhetischen Individualismus auf den Schild hebt, erwartet sich von der Durchsetzung dieser bildungsästhetischen Lebensform und von der Verallgemeinerung des in ihr kultivierten Menschentypus die Herstellung einer sozialen Harmonie und zivilen Sichselbstgleichheit, die den als Zwingherrn und leviathanischen Gewalthaber auf den Plan gerufenen "Notstaat" in dem Maß entbehrlich werden lassen, wie sie das konkurrenzhaft-mechanische Gegeneinander des herrschenden bürgerlichen Tierreichs durch das wetteifernd-organische Miteinander schöner Seelen und gebildeter Sinne ersetzen.

VII.

So jedenfalls hofft noch Schiller. Bei Schopenhauer hingegen ist diese Emphase einer vermeintlich alternativen politischen Perspektive oder prospektiven gesellschaftsreformerischen Strategie bereits unwiderruflich ad acta gelegt. Zwar schwört auch er noch genauso wie Schiller auf den Sinn und Nutzen einer in Distanzierung und Abgrenzung von der politisch-ökonomischen Praxis der eigenen Klasse auszubildenden und zu kultivierenden ästhetisch-kontemplativen Lebensform. Zwar eignet auch bei ihm dieser ästhetischen Lebensform insofern noch paradigmatische Qualität, als sie jedem, der sie kultiviert, einen gangbaren Weg heraus aus dem Willensegoismus und dem Machtstreben des Klassen-corporis eröffnet. Aber davon, dass diese Lebensform den in der Klasse verkörperten Egoismus mäßigen, bessern und am Ende gar veredeln und in einen zur Toleranz und Humanität ausgebildeten Individualismus Schillerscher Prägung überführen könnte – von dieser Möglichkeit will Schopenhauer partout nichts mehr wissen. Für ihn ist jedes humanitäre Meliorisationsprojekt, jedes mit welchen ästhetischen, pädagogischen oder moralischen Mitteln auch immer angestrebte Sublimierungsprogramm kraft Natur des Menschen, will heißen, per definitionem der in die Körperwelt zersplitterten und dort mit sich selber im unentscheidbaren Streite liegenden Ursprungsmacht des egoistischen Willens zum Scheitern verurteilt. Was der in der Schopenhauerschen Konstruktion zur Geistfunktion hypostasierte bürgerliche Intellektuelle, wenn er zu dem im Leib gestaltgewordenen egoistischen Willen, dem Klassensubjekt, auf Distanz geht und ihm den Dienst und die Gefolgschaft aufkündigt – was er da höchstens erreichen kann, ist die Suspendierung der ihn ansonsten beherrschenden und bestimmenden Zweckrationalität jenes Klassensubjekts und die darin beschlossene Gelegenheit, die Dinge so,

wie sie unmittelbar sind, die Phänomene so, wie sie als ein Zweck an sich selbst erscheinen, ins Auge zu fassen. Aber in dieser ihrer Unmittelbarkeit wahrgenommen, erweisen sich die Dinge selber als nichts weiter denn als raumzeitlich diversifizierte Verkörperungen des einen Willens, sind die Erscheinungen als solche nichts anderes als phänomenal spezifizierte Darstellungsformen der einen wesentlichen Ursprungsmacht, und insofern kann der bürgerliche Intellektuelle, wenn er zum eigenen Willen, dem Klassensubjekt, auf Distanz geht und die Welt mit ästhetischer Detachiertheit, ohne Eigensucht, interesselos in Augenschein nimmt, an ihr tatsächlich nichts weiter in Erfahrung bringen als nur die Allgegenwart und Unentrinnbarkeit dessen, wovon er sich selbst distanziert hat: die Ubiquität der Willensmacht. Wie sollte wohl aus dieser Erfahrung eine soziale Meliorisationsperspektive, ein Programm zur Erbauung des moralischen Menschen und Beförderung der Humanität hervorgehen können?

Zwar, ganz nur ernüchternd und ausschließlich desillusionierend ist diese ästhetisch gewonnene Einsicht in die willenshafte Grundbeschaffenheit der Welt auch in Schopenhauers Augen nicht. Auch für den intellektuellen Schopenhauerschen Zuschnitt behält die willensenthobene Interesselosigkeit, mit der er die Welt betrachtet und die ihm über deren Willensgrund und vielmehr -abgrund die Augen öffnet, ein nicht auf bloße Ernüchterung reduzierbares Moment von Wohlgefallen. Dessen Ursache ist wohl die Art und Weise, wie der Wille als die Substanz der Dinge dem interesselosen Betrachter per medium der letzteren erscheint, wie er als nicht mehr bloß in absoluter Selbstentfremdung in den Dingen verkörperter, sondern zu relativer Selbsterkenntnis in ihnen erscheinender so viel phänomenale Bestimmtheit oder charakterologische Konkretheit von ihnen annimmt, dass aus der zwischen abstrakter Selbigkeit und ebenso abstrakter Mannigfaltigkeit haltlos changierenden einen Macht das stehende Bild eines zur kosmologischen Totalität entfalteteten Mächtekonzerts geworden scheint. Durch den interesselosen Blick des intellektuellen Betrachters gebannt in die Phänomenologie der materialen Verhältnisse, in deren Gewand er auftritt, verliert der eine Wille die abstoßend unvermittelte Physiognomie raumzeitlicher Zersplitterung und atomistischer Mannigfaltigkeit und organisiert sich zum schönen Schein einer Reihe von urweltlich charakteristischen Ausprägungen, einer Folge von

platonischen Urformen, die ihn weniger in Konkurrenz als in Komplementarität erscheinen lassen, weniger in Gestalt einander blind-empirisch bekämpfender Wesen als in der Figur einander systematisch ergänzender Kräfte vor Augen stellen. Indem der Atomismus der in Raum und Zeit mit sich zerfallenen Willensmacht sich unter dem Blick des interesselosen Betrachters zum Pluralismus phänomenal miteinander korrespondierender Urformen organisiert und ermäßigt, erstarrt die ziellose Dynamik des im allgemeinen Widerstreit aufgelösten Willens zu einer sinnvoll konzertanten Topographie dieses Willens, die nach Maßgabe der mit ihr statthabenden Überführung der Willenserscheinungen aus einem ihrer empirischen Wirklichkeit nach anarchisch chaotischen Aggregat in einen qua ästhetische Erscheinung systematisch geordneten Kosmos das Wohlgefallen des Betrachters weckt. Aber dieses Wohlgefallen bleibt strikt an die Interesselosigkeit des Betrachters geknüpft, weil der schöne Schein eines eher in Korrespondenzverhältnissen angeschauten als in Konkurrenzbeziehungen erlebten Willens damit steht und fällt, dass die Willenserscheinungen dem Betrachter nicht als Objekte der eigenen Willensnatur, als ihn selber angehende Gegenstände, sondern rein als objektivierter Wille, als Ausdrucksformen eines ihm fremden Subjekts und begegnenden anderen erscheinen. In dem Augenblick, wo der bürgerliche Intellektuelle, der Betrachter, ein eigenes Interesse an den ästhetischen Willenserscheinungen fasst, wo er in irgendeiner Weise die Ebene reiner Kontemplation verlässt und praktisch wird, und sei's auch nur, um in den mit Wohlgefallen geschauten Willenserscheinungen sich dauerhaft einzurichten, sie zur Norm eines reformierten Lebens zu erheben und mit ihnen als den Repräsentanten einer besseren Welt alltäglichen Umgang zu pflegen – in dem Augenblick tritt er ihnen auch schon zu nahe und erfährt sie statt als spezifische Charaktere der zu spektraler Korrespondenz sich entfaltenden ursprünglich-systematischen Idee des Willens vielmehr als proteische Masken der in totaler Konkurrenz sich verlierenden ursprünglich-empirischen Willensmacht selbst, sieht hinter ihnen die hässliche Fratze des einen, ebenso monomanen wie mannigfaltigen und ebenso abstrakten wie vielfältigen Willens auftauchen, der diesen seinen Erscheinungen alle Bedeutung von frei im platonischen Äther sich entfaltenden Ausdrucksformen seines ideellen Wesens nimmt, um sie statt dessen als die hart im empirischen Raum sich stoßenden Tatwerkzeuge seines substanziell selbstzerstörerischen Treibens dingfest

zu machen. Was den Willen erneut aktiv werden, den schönen Schein eines als nature morte oder spezifischer Charakter in die Erscheinungen gebannten phänomenologischen Wesens durchbrechen und wieder die tödliche Physiognomie und das partikulare Gebaren einer mittels der Erscheinungen im Streite mit sich liegenden und um die Macht über sich selbst ringenden, verblendeten Substanz annehmen lässt, ist jener praktische Anspruch des bürgerlichen Intellektuellen, ist dies, dass er den schönen Schein mit einer Willensäußerung, nämlich mit der Absicht verbindet, ihn festzuschreiben und den in ihn gebannten, in seiner Ästhetik erscheinenden Willen als den Gegenstand und das Ambiente eines reformierten Lebens und novellierten Bestehens zu vereinnahmen. Indem der bürgerliche Intellektuelle die Erscheinungen als ästhetische, als Phänomenologie des zum idealen Charakter ausgebreiteten und stillgestellten Willens will und das heißt, in praxi festzuhalten sucht, fordert er den in den Erscheinungen verkörperten Willen als solchen heraus, fordert er ihn mit anderen Worten als Gegenwillen in die Schranken und sieht sich damit zurückversetzt und erneut verstrickt in die unentrinnbare Totalität des allgemeinen, in corpore der Erscheinungen um die Macht über die Erscheinungen ausgetragenen Konkurrenzkampfs der vielen, auf Kosten der anderen einzig sich selber wollenden und damit das Wollen aller anderen ebenso sehr reaffirmierenden wie negierenden Willen.

Dass der bürgerliche Intellektuelle nicht einmal die qua Ästhetik gewährte Befreiung vom Willen wollen kann, ohne sofort wieder in den allgemeinen bürgerlichen Konkurrenzkampf zurückzufallen und nämlich als Leibeigener und Höriger des eigenen Willens auf die Stufe aller anderen in den Erscheinungen verkörperten Willen herabzusinken und sich als Repräsentant einer Regung des ersteren mit den konkurrierenden Regungen aller anderen auseinandersetzen zu müssen, macht diese Befreiung zu einem ephemeren, stets wieder von dem Willen, von dem sie emanzipiert, eingeholt und zurückgenommenen Ereignis. Soweinig der bürgerliche Intellektuelle als interesselos kontemplativer Ästhet irgend wollen und das heißt, den Regungen und Forderungen des als sein Leib ihm zugrundeliegenden beziehungsweise hinter ihm stehenden Klassensubjekts im mindesten stattgeben oder dienstbar sein darf, so sehr ist er dazu verurteilt, immer wieder dem Praxismonopol solcher Leiblichkeit oder Willensnatur zu erliegen und in den Bannkreis jener Leben bedeutenden Regungen und Forderungen zurückzustürzen. Einen

praktischen Ausweg und praktikablen Fluchtweg aus der immer neuen Willensverfallenheit bildet deshalb nach Schopenhauer nur die asketische Selbstverleugnung, eine allgemeine Verweigerungs- und Enthaltungsstrategie, die sich nicht als aktive Widersetzlichkeit äußern darf – in Form etwa von Kasteiungen oder gar Selbstmord, die wegen ihres Aktivismus selber nur wieder Willensäußerungen, Reaffirmationen des Negierten wären –, sondern die in passivem Widerstand bestehen muss, darin, dass der als Geist figurierende bürgerliche Intellektuelle sich jeder Funktion und Tätigkeit, die ihn an das als leibhaftiger Wille firmierende Klassen-subjekt bindet, versagt und entzieht. Nur dadurch, dass er sich selber als eine für den Willen verfügbare Funktion überhaupt disqualifiziert und per Dienstverweigerung außer Kraft setzt, kann der Intellektuelle sich letztinstanzlich den Handlungszwängen und egoistischen Ansprüchen des Klassencorpus entziehen: Die "Praxis", die ihm jenseits der kraft Wille zum Leben geübten, ebenso verbindlichen wie atomistischen Klassenpraxis bleibt, ist also die im Sinne eines absoluten Praxisverzichts durchgesetzte Selbstvernichtung.

Sehen wir aber einmal von dieser letzten Konsequenz Schopenhauers ab – einer Konsequenz, die wohl eher einer Mischung aus philosophischer Konsequenzzieherei und persönlichen Triebproblemen geschuldet ist, als dass sie eine irgend relevante gesellschaftliche Praxis reflektierte, kolportierte oder antizipierte – sehen wir also von dieser äußersten Schopenhauerschen Notlösung ab, so bleibt als Fazit, dass es zur Praxis der partikularisiert erscheinenden und egoistisch miteinander konkurrierenden vielen Willen, zur Praxis also der in corpore der Dinge miteinander im Streite liegenden Regungen der als der eine Ursprung in Raum und Zeit zersplitterten Willensmacht schlechterdings keine Alternative gibt beziehungsweise dass die einzige Alternative, die es zur allgemein verbindlichen Teilnahme an diesem Konkurrenzkampf gibt, nämlich die interesselos ästhetische Anschauung der Erscheinungen als reiner Ausdrucksformen des zu phänomenologischen Urgestalten entwickelten Willens, keinerlei praktische Bedeutung hat und haben darf. Beansprucht die ästhetische Anschauung diese praktische Bedeutung, möchte sie ihre Vorstellung von den Erscheinungen als distanzierenden Ausdrucks- und bannenden Objektivationsformen des Willens zur Basis eines veränderten Weltverhältnisses und reformierten Lebens machen, so fordert sie als die

Willensbekundung, die sie damit ist, die in den Erscheinungen verkörpert anderen Willen wieder heraus und eröffnet den Konkurrenzkampf der Willen neu, den sie einen Augenblick lang mittels ästhetischer Bannkraft zur *nature morte* beschwichtigt oder zum Stilleben geschlichtet hat. In dem Maß, wie der bürgerliche Intellektuelle seine ästhetische Überwindung des bürgerlichen Kampfs aller gegen alle aus einer persönlichen Erfahrung und einem privaten Erleben zu einer öffentlichen Angelegenheit und verbindlichen Politik zu erheben sucht, stellt er sie in den Dienst seiner leibhaftigen Selbstbehauptung und lässt sie auf die Stufe eines im allgemeinen Konkurrenzkampf der Willen als Überlebensstrategie unter anderen firmierenden Egoismus herabsinken.

Damit aber ist die Schillersche Idee einer als gesellschaftliche Reformpraxis wirksamen Ästhetik ad absurdum geführt. Wenn der Verzicht auf den eigenen Willen als Bedingung der Möglichkeit eines ästhetischen Verhaltens auch und wesentlich den Verzicht auf die Erhebung dieses ästhetischen Verhaltens zur irgend praktischen Norm und allgemeinverbindlichen Bestimmung einbegreift, dann ist jeder Verbesserung der Menschheit oder Sublimierung der Willen durch solch ästhetisches Verhalten, wie sie noch Schiller intendiert, ein für allemal ein Riegel vorgeschoben. Ihrer Allgemeinverbindlichkeit oder moralischen Dimension beraubt, kann die Ästhetik zwar den bürgerlichen Intellektuellen zeitweilig vom Klassensubjekt, seinem verkörperten Willen, dispensieren, aber ihn von diesem Subjekt so zu emanzipieren, dass er die Eigenständigkeit einer subjektiven Instanz *sui generis* gewinnt, die mehr noch dem, wovon sie sich emanzipiert hat, als ein besseres Ich und kriterielles Vorbild gegenübertritt – das vermag sie nicht. In der Tat eignet bei Schopenhauer anders als bei Schiller der ästhetischen Anschauung keine moralische Qualität, keine normative Bedeutung, keinerlei Kraft des Sollens. Moralische Qualität steht und fällt mit der historischen Verbindlichkeit und praktischen Wirksamkeit des Prinzips, das solche Qualität in Anspruch nimmt, steht und fällt mit dessen Fähigkeit, die angesprochenen Subjekte ihrer empirischen Identität zu entreißen und gegen ihre eigene Schwerkraft und selbstische Natur auf den Dienst an ihm zu verpflichten. Solche moralische Qualität beansprucht das von den bürgerlichen Intellektuellen des 18. Jahrhunderts im Namen ihrer Klasse hochgehaltene Vernunftprinzip und der darin kodifizierte Begriff eines durch die natürlichen Individuen selbst und ihr gesellschaftliches Handeln statt

durch ihre korporative Zugehörigkeit und ihr geschichtliches Herkommen sich konstituierenden Allgemeinen. Dies Allgemeine entlarvt sich wenig später als ein bloßes ideologisches Mittel zum politischen Zweck einer Verdrängung der Kraft des geschichtlichen Herkommens durch die Macht des wirtschaftlichen Herstellens und einer Ersetzung der durch Zugehörigkeit zum herrschaftlichen Organisationsapparat legitimierten Gewalt über Dienstleute durch die mittels Eigentum an gesellschaftlichen Produktionsmitteln verbürgte Verfügung über Arbeitskraft und wird nach erreichtem Zweck von der bürgerlichen Klasse prompt als Zielvorstellung fallengelassen. Aber moralische Qualität beansprucht auch noch das Prinzip des Schönen, das hiernach der bürgerliche Intellektuelle Schiller nicht zwar als aktuelles Gegenmittel gegen, wohl aber als langfristiges Heilmittel für die private Praxis der eigenen Klasse geltend macht und durch dessen Kultivierung er dem Klassensubjekt soviel Sensibilität und Humanität anzuerziehen hofft, dass letzteres den reformierten Standpunkt eines vom Streben nach Macht über andere, vom rohen Konkurrenzdenken geheilten und nurmehr im Verein mit den anderen, als Mensch unter Menschen der Vervollkommnung seiner selbst als Sinneswesens, der ästhetischen Entfaltung seines leiblich-seelischen Wesens lebenden Individuums einzunehmen, kurz, sich zu der ihm vom Intellektuellen selbst richtungsweisend vorgeführten neuen ästhetischen Lebensform zu erheben vermag.

Auch also der neuen, im kontemplativen Bildungserlebnis gemeinsinnig schöner Seelen angesiedelten Idee des Ästhetischen, die Schiller unter dem Eindruck der das ständische Privileg durch das kapitale Eigentum ersetzenden bürgerlichen Klassenherrschaft als quasipolitischen Vorbehalt geltend macht und an die Stelle des fallgelassenen alten, in den diskursiven Erfahrungsprozess gesellschaftsfähig tätiger Menschen gesetzten Prinzips des Vernünftigen treten lässt – auch diesem neuen Allgemeinbegriff soll noch moralische Kraft eignen. Von eben dieser moralischen, die einzelnen über sich selbst in ihrer unmittelbaren Empirie hinauszutreiben und nach Maßgabe eines Prinzips neu zu verfassen geeigneten Qualität aber will Schopenhauer prinzipiell nichts mehr wissen. Für ihn gibt es kein Prinzip, kein allgemeinbegriffliches Wesen, das die Kraft hätte, die empirischen Individuen zu solch begriffsvermittelter Konversion und Selbsterneuerung zu bewegen. Für ihn sind Allgemeinbegriffe keine Normen, die das Sein nötigen könnten, sich im Sinne eines

normativen Sollen zu verändern, sondern bloß Strategeme, die dem Sein ermöglichen sollen, sich so, wie es ist, besser zu behaupten. Keine Idee existiert mehr für Schopenhauer, die den gegebenen Seinsrahmen, die Grenzen des als leibhafter Wille figurierenden bürgerlichen Klassensubjekts zu sprengen und etwas anderes darzustellen vermöchte als ein diesem leibhaftigen Willen an die Hand gegebenes Instrument, sich im universalen Konkurrenzkampf durchzusetzen, den Kampf ums Leben erfolgreicher zu bestehen.

Der allgemeine Vernunftbegriff in allen seinen Spielarten und Derivaten hat für Schopenhauer aufgehört, ein dem privativen Willen und empirischen Subjekt die Leviten lesendes imperatives Direktiv oder wenigstens regulatives Korrektiv zu sein und hat sich als vielmehr ein politisches Strategem dieses privativen Willens, als ein ideologisches Kampfmittel dieses empirischen Subjekts entlarvt. Und als ein solches ideologisches Kampfmittel entlarvt sich für Schopenhauer auch und ebenso sehr die Idee des Schönen, sofern sie praktisch zu werden und dem empirischen Subjekt zu einer anderen, nicht mehr real-vernünftigen, freiheitlich-egalitären, sondern nurmehr sozial-verträglichen, ganzheitlich-humanitären Selbsterneuerung zu gereichen beansprucht. Was die Idee des Schönen laut Schopenhauer vermag, ist, den bürgerlichen Intellektuellen als gesellschaftliche Funktion des bürgerlichen Klassensubjekts zeitweilig von diesem seinem Subjekt zu emanzipieren, was sie nicht vermag, ist, das bürgerliche Klassensubjekt selbst in diesen kraft ästhetischer Anschauung von der intellektuellen Funktion zeitweilig eingenommenen emanzipierten Zustand zu versetzen, geschweige denn, es dort dauerhaft Fuß fassen zu lassen. Der im raumzeitlichen Kontinuum der kapitalistischen Konkurrenzgesellschaft in eine Vielzahl von rivalisierenden Leibern auseinandergesprengte bürgerliche Wille, das in Gestalt vieler einzelner mit sich selber im Streite liegende und auf Kosten aller anderen nicht weniger unablässig als vergeblich nach Ganzheit und metaphysischer Einheit strebende Klassensubjekt, erscheint bei Schopenhauer als eine ebenso unveränderliche wie unveräußerliche Naturgegebenheit, als ein empirischer Befund, der ebenso wenig durch gesellschaftliche Entwicklungsprozesse transzendierbar wie durch gemeinschaftliche Bildungsprogramme reformierbar ist.

VIII.

Dass Schopenhauer gegen alles Schillersche Humanisierungspathos den leibgewordenen Willen, das bürgerliche Klassensubjekt, als die letzte, unüberbietbare Wahrheit in Raum und Zeit, als das ebenso unverbesserliche wie unwandelbare *factum brutum* der sublunaren Welt beschwört und jeden praktischen Versuch, an diesem Subjekt zu rütteln oder es über sich selbst hinauszutreiben, als letztlich selber im Konkurrenz- und Selbstbehauptungsgestus dieses Subjekts befangen bleibende Bestrebung oder Willensäußerung denunziert, entspringt dabei nicht etwa der Einsicht in die gesellschaftspolitische Unwirksamkeit und ideologische Augenschwermerei des Schillerschen ästhetischen Programms, das, wie gesagt, Reaktionsbildung auf den tatsächlichen Ausschluss der bürgerlichen Intellektuellen von aller staatlichen Repräsentation und politischen Verantwortung ist und mit dem die Intellektuellen in Wirklichkeit nichts weiter gewinnen können als die Möglichkeit, gute Miene zum bösen Spiel des zwischen ihrer Klasse und dem traditionellen Staat auf ihre Kosten abgeschlossenen Gesellschaftervertrags zu machen und mit dem guten Gewissen dessen, der gleichermaßen die höhere Einsicht zu haben und die bessere Politik zu treiben beansprucht, die bescheidenen Pensionen und Renten, die ihnen zur Entschädigung für ihre Funktionslosigkeit die eigene Klasse gewährt, weiter in Empfang zu nehmen. Vielmehr hat diese Schopenhauersche Abdankung jeglicher mit der Ästhetik verknüpften praktischen oder allgemeinpolitischen Intention ihren Grund in der als sozialreformerische Unfunktionierung sich anbietenden Repolitisierung, die dem Schillerschen Konzept durch eine in der Zeit zwischen dem Beginn der Restauration und den Unruhen von 1848, im sogenannten Vormärz, unter den bürgerlichen Intellektuellen grassierende linksliberale

Bewegung widerfährt, durch jene Vormärzlerbewegung, die in Ludwig Feuerbach einen ihrer wesentlichen Theoretiker und Sprecher findet.

Was Feuerbach in einer für den ganzen Vormärz paradigmatischen Weise vollzieht, ist die Verwandlung der Schillerschen Ästhetik aus einem Erziehungs- und Läuterungsprozess in ein Aufklärungs- und Entscheidungsverfahren oder, anders gesagt, ihre Umwertung aus einem Besserungsinstitut in ein Instrument der Parteinahme. Die Schillersche Hoffnung, das als Menschengeschlecht apostrophierte bürgerliche Klassen-subjekt mittels der "höheren Politik" eines ästhetischen Erziehungsprogramms zu veredeln und über seine konkurrenzgesellschaftliche Empirie hinauszutreiben, müssen die bürgerlichen Intellektuellen um Feuerbach angesichts der Entfaltung eben dieser konkurrenzgesellschaftlichen Empirie zur allumfassenden Norm und angesichts der ökonomischen Verarmung und sozialen Verelendung der unteren Klassen der Gesellschaft, die mit solcher Entfaltung Hand in Hand geht und die allen sozialen Zusammenhang definitiv zu zerreißen und alle politische Gemeinsamkeit irreparabel zu zerstören droht, rasch begraben. Sie reagieren auf ihre Desillusionierung damit, dass sie die Schillersche Ästhetik gleichermaßen umbenennen und umwidmen und als die nicht der Abstraktion eines vermeintlich höheren Strebens erliegende sinnliche Gewissheit, als den Materialismus derer, die auf dem Boden der Notdurft und der Tatsachen bleiben, statt sich in erdichteten Reichtümern und erträumten Vollkommenheiten zu verlieren, zum Erbteil jener nicht aktiv am bürgerlichen Konkurrenzkampf beteiligten, sondern im Gegenteil als seine Leidtragenden und Opfer erscheinenden unteren Klassen erklären.

Diese Feuerbachsche Überführung der Ästhetik in Materialismus und Ersetzung der Schillerschen schönen Bürgerseele, die sich am Sinnen-schein erbaut, durch das Körperwesen Mensch, das sich an der Sinnenwelt befriedigt – sie impliziert tatsächlich eine Art Subjektwechsel, kraft dessen die gesellschaftliche Funktion der Intelligenz sich aus ihrer Abhängigkeit vom bürgerlichen Klassensubjekt zu befreien und die Partei derer zu ergreifen beansprucht, die sie durch die konkurrenzstüchtigen Umtriebe des bürgerlichen Klassensubjekts in ihrer sinnlich-natürlichen Entfaltung beeinträchtigt und in ihrer individuellen Entwicklung geschädigt sieht. Statt sich noch länger darauf zu versteifen, ihrer Idee von abstraktions- und machtkampffindlicher sinnlicher Unmittelbarkeit und Selbstgenügsamkeit die Geltung eines gesellschaftlichen Erziehungs-

und Reformprogramms zu verschaffen und mit ihr das bürgerliche Klassensubjekt, will heißen, einen Sozialtypus zu traktieren, der erwiesenermaßen in nichts anderem besteht als in zweckrationaler Abstraktion von der sinnlichen Erscheinungswelt und der im entfremdeten Konkurrenzkampf mit seinesgleichen regelrecht aufgeht – statt sich noch länger auf diesen Sozialtypus zu kaprizieren, erklären die bürgerlichen Intellektuellen des Vormärz ihre Vorstellungen von ästhetischer Unmittelbarkeit oder materialistischer Sichselbstgleichheit jetzt vielmehr zur Sache jener nichtbürgerlichen Schichten, die sich durch die bürgerliche Abstraktion zum Spielball fremder Zwecksetzungen und durch den bürgerlichen Konkurrenzkampf zu Leidtragenden schicksalhaft äußerer Mechanismen degradiert finden: ihnen dienen sie ihre unter dem Titel eines Materialismus reorientierte Ästhetik als repräsentatives Verhaltensmuster an und erklären den so bestimmten Materialismus zugleich zum normativen Weltverhältnis einer vom Konkurrenzdenken befreiten und zur Konkretion sinnlicher Unmittelbarkeit restituierten zukünftigen Gesellschaft.

Und diese im Begriff des Materialismus beschriebene Repolitisierungsbewegung, kraft deren die linken bürgerlichen Intellektuellen die Ästhetik in der ihr von Schiller zugedachten Rolle eines Programms zur Sublimierung und Humanisierung der bürgerlichen Gesellschaft als ganzer fallen lassen und sie statt dessen zum Selbstdarstellungs- und Emanzipationsinstrument der durch die Abstraktheit und das Konkurrenzdenken der bürgerlichen Klasse um ihre leiblich-seelische Entfaltung und um ein human erfülltes Sein gebrachten unbürgerlich-proletarischen Schichten erheben – diese Repolitisierungsbewegung ist es, was dem rechten bürgerlichen Intellektuellen Schopenhauer Kopfschmerzen macht und was ihn veranlasst, der Ästhetik als solcher jede allgemeine Verbindlichkeit und politische Relevanz abzusprechen. Indem er einerseits den unter der Maske der Erscheinungswelt tobenden abstrakten Machtkampf der bürgerlichen Willenssubjekte und ihr egoistisches Konkurrenzdenken als ein Anthropologikum behauptet, von dem kein Mensch, geschweige denn eine soziale Schicht, ausgenommen sein soll, und andererseits die ästhetische Alternative, das vom Machtkampf freie, sinnlich-konkrete, beschaulich-affirmative Weltverhältnis des bürgerlichen Intellektuellen, für eine aller Vorbildlichkeit und moralisch-sozialen Implikation bare Attitüde nimmt, die nur und ausschließlich dem Intellektuellen selbst, der

gesellschaftlichen Intelligenzfunktion als solcher, zu einer nicht einmal dauerhaften, sondern bloß zeitweiligen Emanzipation vom abstrakten Umgetriebensein des bürgerlichen Klassensubjekts, zu einem befristeten Urlaub vom sinnlos allgemeinen Konkurrenzkampf verhilft – indem er dies beides tut, bemüht er sich, jene als politische Perspektive bedrohliche Beziehung zu unterlaufen, die im Begriff des Materialismus die linke Intelligenz à la Feuerbach zwischen ihrer qua Ästhetik kultivierten reservatio mentalis oder besser sensualis gegenüber dem abstrakten Tun und konkurrenzhaften Treiben des bürgerlichen Klassensubjekts einerseits und andererseits der gesellschaftlichen Existenz der an diesem Tun und Treiben nicht aktiv beteiligten, sondern ihm vielmehr als passives Objekt und Opfer ausgelieferten unbürgerlich-proletarischen Schichten herzustellen sucht. Dem Versuch der “linken” Intellektuellen, die Ästhetik aus der bürgerlichen Reformperspektive à la Schiller herauszulösen und in ein antibürgerliches Programm zur Emanzipation der Unterdrückten und Erneuerung der Gesellschaft im Namen der proletarischen Unterschicht umzufunktionieren, begegnet also der “rechte” Intellektuelle Schopenhauer mit der Doppelstrategie teils einer systematischen Verleugnung dieser außer- oder unterhalb des bürgerlichen Konkurrenzkampfs existierenden Schicht von Unterdrückten oder Sphäre unbürgerlich-proletarischer Opfer, teils einer prinzipiellen Bestreitung jedes mit der Ästhetik verknüpften allgemeinmoralischen Vorbildcharakters oder gesellschaftspolitischen Orientierungsanspruchs.

Solche Doppelstrategie ist immerhin einleuchtend genug, um für das Bildungsbürgertum um die Mitte des letzten Jahrhunderts Schopenhauer zum philosophus gratus und zum Garanten ihres aus Verleugnung der gesellschaftlichen Realität und pessimistischem Ästhetizismus gemischten Lebensgefühls werden zu lassen. In dem Maß, wie die hekatombisch-proletarischen Opfer der bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft sichtbarer und die sozialen Anklagen und Appelle der “linken” Intelligenz zugleich larmoyanter und dringlicher werden, wirft sich das Bildungsbürgertum dem der falschen Totalisierung der condition bourgeoise abgewonnenen Schopenhauerschen Pessimismus in die Arme, der ihr erlaubt, vor dem entscheidenden Faktum und Stigma der bürgerlichen Gesellschaft, dem Klassenkonflikt, die Augen zu verschließen und den spezifischen Anstoß, den sie an der Lage der arbeitenden Klassen nehmen müsste,

in ein universales Leiden an der konkurrenzsuchtigen Welt zu verkehren, und der ihr gleichzeitig gestattet, ihren intellektuellen Politikersatz, die Ästhetik, sich unter dem Vorwand einer durch sie gewährten distanzierend-desillusionierenden Aufklärung über die Scheinhaftigkeit der vom Konkurrenzkampf zerrissenen Erscheinungswelt als ein jeder moralischen Intention oder politischen Programmatik bares privates Befreiungsmittel oder zeitweiliges Rückzugsgebiet zu erhalten.

Wäre es der in Schopenhauers Fußstapfen wandelnden "rechten" Intelligenz nicht wesentlich darum zu tun, sich die Wahrnehmung des die bürgerliche Gesellschaft des 19. Jahrhunderts beherrschenden Klassenkonflikts überhaupt vom Leibe zu halten und in der wie immer pessimismusgetönten, sicheren Grundstellung eines subsistenzuell ebenso sehr aufs bürgerliche Klassensubjekt bauenden und von ihm profitierenden, wie sich funktionell über es erhebenden und von ihm distanzierenden intellektuellen Privatiers und gebildeten Rentiers zu verharren, sie müsste an der im Begriff des Materialismus vollzogenen Repolitisierung, kraft deren die "linke" Intelligenz bestrebt ist, die Ästhetik den nichtbürgerlich-proletarischen Schichten als gesellschaftsprogrammatisches Reflexionsinstrument und lebenspraktisches Selbstverständigungsmittel zuzuwenden, vielleicht gar nicht so großen Anstoß nehmen. Mag nämlich Feuerbach seine Ästhetik unter dem Eindruck der größeren Lebensnot und der krasser leiblichen Bedürfnisse derer, denen er sie schmackhaft zu machen sucht, auch Materialismus nennen – was er, der intellektuelle Nothelfer aus adligem Haus, den proletarischen Bedürftigen anpreist, ist im Prinzip nichts anderes als die zwischen Hedonismus und Empirismus, zwischen Konsumtion und Kontemplation, zwischen Sinnlichkeit und Besinnlichkeit changierende rezeptiv-passive Haltung der aus den bürgerlichen Intellektuellen bestehenden gesellschaftlichen Schicht, der er selber gradeso wie ein Schiller oder Schopenhauer angehört, jener bildungsbürgerlichen Schicht also, die ihre erwähnte politische Entmachtung und Dysfunktionalisierung mit relativer ökonomischer Wohlhabigkeit und Sicherheit versüßt bekommt und die sich durch die finanziellen Zuwendungen, die sie in dieser oder jener öffentlichen oder privaten Form – in Form von Gehältern, Honoraren, Tantiemen, Unterstützungen, Pfründen, Pensionen, Leibrenten usw. – empfängt, in die Lage versetzt findet, ein nicht zwar unbedingt als Leben im Überfluss, jedenfalls aber als gedeihlich-auskömmliche Existenz beschreibbares und

der ebenso unmittelbaren wie umfänglichen, ebenso selbstverständlichen wie vielseitigen Befriedigung leiblich-seelischer Bedürfnisse gewidmetes Rentiers- und Privatiersdasein zu führen.

Hauptcharakteristikum dieses bildungsbürgerlichen Daseins ist, wie gesagt, seine rezeptiv-kontemplative Grundeinstellung, seine von jeder produktiven Tätigkeit entfernte passiv-konsumtive Perspektive. Weil sie gesellschaftlich wesentlich dysfunktionalisiert, bar allen politischen Auftrags und sozialen Verwirklichungsanspruchs ist und weil sie aber als ein der bürgerlichen Klasse zugehöriger Teil zugleich mit genug Wertäquivalent, Geld, versehen ist, um auch ohne produktiven Beitrag, ohne gesellschaftsgestaltende oder gesellschaftserhaltende Leistung an den Früchten der gesellschaftlichen Arbeit, am gesellschaftlichen Reichtum, partizipieren zu können, erscheint dieser bildungsbürgerlichen Schicht, den bürgerlichen Intellektuellen im weitesten Sinn, die Welt wesentlich aus der Konsumentenperspektive, das heißt, sie präsentiert sich ihnen als ein unmittelbar gegebenes, umstandslos zur Verfügung gestelltes Ensemble von Dingen, Verhältnissen und Bezügen, an denen sie, die Adressaten solcher unmittelbaren Erscheinung, aufgefordert sind, sich auf die vielfältigste Weise genießend zu betätigen und nämlich körperliche, seelische oder geistige Befriedigung der unterschiedlichsten Art zu finden.

Gleichzeitig aber zeigt sich diese konsumtive Grundeinstellung oder passive Genusshaltung der bildungsbürgerlichen Schicht von einem eigentümlichen Aktivismus durchdrungen und mit einem merkwürdigen Produktionspathos aufgeladen. Weit entfernt davon, sich mit ihrer Konsumentenperspektive als mit einem der Trennung von aller politisch verantwortlichen Tätigkeit oder gesellschaftlich nützlichen Arbeit geschuldeten einfachen Reduktionsphänomen abzufinden, nehmen die bürgerlichen Intellektuellen diese Perspektive vielmehr als etwas wahr, das für die verloren gegangenen Möglichkeiten Kompensation zu bieten oder im Doppelsinn des Wortes Satisfaktion zu gewähren vermag. Jene produktiv-gestaltende Funktion und objektiv-richtungweisende Aktivität, die sie im politisch-gesellschaftlichen Raum, im Bereich der bürgerlichen Öffentlichkeit und des staatlichen Handelns, nicht mehr ausüben, geschweige denn entfalten darf, lässt die bildungsbürgerliche Schicht nicht einfach fahren, sondern nimmt sie quasi mit sich in die Sphäre persönlichen Genusses und privaten Konsums zurück, um

sie in dieser, eigentlich durch die genau entgegengesetzten Bestimmungen, nämlich durch rezeptives Laissez-faire und durch selbstzufriedene Passivität, gekennzeichneten Sphäre eine neue Realität und spezifische Wirkkraft, will heißen, den oben als das Schibboleth der Intellektuellen des 19. Jahrhunderts vorgestellten Charakter eines wesentlich ästhetischen Umgangs mit der Welt annehmen zu lassen. Indem der aus dem politischen Raum verbannte bürgerliche Intellektuelle das Verlorene, die gesellschaftliche Tat, mit dem Gewonnenen oder ihm Gebliebenen, dem privaten Genuss, im Rahmen seiner persönlichen Existenz vermählt oder, besser gesagt, den gegebenen Genuss mit der verhinderten Tat auflädt und durch sie überdeterminiert, macht er aus dem, was sonst bloßer Hedonismus, bloße Befriedigung der Sinne, bloßer Konsum wäre, eine besondere Form der individuellen Entfaltung, eine spezifische Disziplin leiblich-seelischer Verwirklichung, eine eigene condition humaine, sublimiert er, kurz, den Sinnengenuss zur Sinneserfahrung, das praxislose Wohlleben zur besseren Lebenspraxis und lässt damit aus der Not der ihm abhanden gekommenen realpolitischen Perspektive und Betätigung die Tugend einer ihm zugewachsenen idealgesellschaftlichen Sicht- und Verhaltensweise werden.

Nichts anderem als dieser – den passiven Genuss und rezeptiven Konsum zur aktiven, kulturellen Lebensform und innovativen, quasi-politischen Praxis erklärenden und nach Maßgabe seiner Überführung in einen reflexiven Demonstrations- oder repräsentativen Darstellungsgestus mehr noch erhebenden – kompensatorischen Strategie entspringt die für das soziale Lebensgefühl und das moralische Existenzrecht der bürgerlichen Intellektuellen des 19. Jahrhunderts maßgebende Dimension des Ästhetischen, verdankt sich jener vom Intellektuellen ebenso sehr als öffentliches Ereignis zelebrierte wie als sein persönliches Anliegen reklamierte intuitiv-unmittelbare Zugang zur Welt und kontemplativ-konkrete Umgang mit ihr, den die Kategorie des Ästhetischen meint. Welche gesellschaftspolitische Funktion die bürgerlichen Intellektuellen diesem ihnen allen gemeinsamen, den konsumtiven Genuss zum eigenen kontemplativen Erfahrungsmodus aktivierenden und totalisierenden, kurz, ästhetischen Zugang zur Welt hiernach beimessen, ist nach historischem Ort und das heißt nach politisch-ökonomischer Interessen- und sozialer Konfliktlage verschieden. Schiller, wie gesagt, will den ästhetischen Umgang mit

der Welt als ein zur Erziehung des Menschengeschlechts taugliches modellhaftes Verhalten verstanden wissen, als ein Paradigma, das geeignet ist, die bürgerliche Konkurrenzgesellschaft und ihre Notstaatsordnung der blinden Mechanik und dem abstrakten Atomismus, von denen sie beherrscht sind, zu entreißen und in ein von konkreter Zweckmäßigkeit und organischem Zusammenleben bestimmtes Ganzes zu überführen. Demgegenüber sieht Schopenhauer in der ästhetischen Weltsicht nurmehr eine ganz und gar unvorbildliche, völlig private Rückzugsposition, eine dem bürgerlichen Intellektuellen sich eröffnende Möglichkeit, Abstand von der blinden Mechanik und vom abstrakten Atomismus seiner Klasse zu gewinnen und zeitweilig Aufenthalt in einer nicht etwa als alternative Lebenspraxis, sondern als Freiheit vom Zwang allen praktischen Lebens definierten Sphäre aufgeklärter Indifferenz zu nehmen – eine Emanzipation, die aber deshalb, weil sie keiner positiv anderen Praxis, sondern nur negativer Praxisabstinenz entspringt, weil der bürgerliche Intellektuelle sie also nicht durch eine reale Veränderung seines Klassencharakters, sondern bloß durch eine pauschale Verweigerung aller gesellschaftlichen Funktion ins Werk setzt, auch nie von Dauer sein kann und den chronischen Rückfall in beziehungsweise zynischen Rückgriff auf die verworfene Klassenpraxis zwangsläufig impliziert – weswegen Schopenhauer als letzten Ausweg eine gegen die Existenz des Intellektuellen als solche sich richtende selbstverneinende Askese propagiert, welche "Lösung" wiederum nicht etwa dazu da ist, in die Tat umgesetzt zu werden, sondern höchstens und nur die doppelte ideologische Funktion erfüllt, einerseits durch den Vorweis einer selbstzerstörerisch absurden Gegenpraxis den monopolistischen Praxisanspruch des bürgerlichen Klassencorpus zu reaffirmieren und andererseits ein symptomatisches Ventil für den Selbsthass zu schaffen, von dem der Intellektuelle Schopenhauerscher Prägung immer wieder erfaßt wird, wenn er beim Rückfall in die Klassenpraxis erkennen muss, dass die von ihm selber als große Befreiung von der Klassenpraxis gefeierte ästhetische Weltsicht in Wahrheit nur ein auf dem Mist jener Praxis gewachsenes und von ihr ausgehaltenes Begleit- und Komplementärphänomen ist.

Mit seiner Konzeption der ästhetischen Weltsicht als eines privaten, jeder politisch-moralischen Vorbildlichkeit baren Rückzugsgebiets für die bildungsbürgerliche Schicht selbst reagiert Schopenhauer auf den als Repolitisierung der Ästhetik charakterisierten Versuch der linksliberalen

bürgerlichen Intelligenz, diesen ästhetischen Zugang zur Welt als ein programmatisches Neuorientierungsmittel in den Dienst der unteren Klassen zu stellen und zum Vehikel einer gleichermaßen kulturell-religiösen und politisch-sozialen Aufklärungs- und Befreiungsbewegung zu machen. Unter dem Eindruck der grenzenlosen Pauperisierung, der das von egoistischem Konkurrenzdenken und abstrakter Zweckrationalität beherrschte ökonomische Treiben der bürgerlichen Klasse die unteren Schichten aussetzt, und der heillosen Dichotomisierung, der es damit die Gesellschaft als ganze unterwirft, macht diese linksliberale Intelligenz ihre eigene, vom Bewusstsein geselligen Genusses und von konkreten Konsumgewohnheiten geprägte sinnlich-geschmackliche, kurz, ästhetische Haltung als ein Paradigma, ein Verhaltensmodell geltend, das den Alternativcharakter, in dem es sich gegenüber dem Egoismus und der Abstraktheit des bürgerlichen Klassencorpus behauptet, mit dem Anspruch auf eine ebenso maßgebende Repräsentativität wie richtungweisende Vorbildlichkeit für die von letzterem unterdrückten und ausgebeuteten unteren Schichten verbindet. Mag indes diese linksliberale Intelligenz dem von ihr propagierten ästhetischen Lebensstil noch so viel politische Emanzipationskraft und noch so viel moralischen Gerechtigkeitsimpetus beimessen und mag sie ihn unter dem Panier einer aufklärerisch-materialistischen Parteinahme noch so sehr mit der sozialkritisch verstandenen Bedeutung einer primär auf die Beseitigung irdisch-materiellen Mangels und die Befriedigung sinnlich-natürlicher Notdurft gerichteten gesellschaftlichen Wohlfahrt aufladen – was sie propagiert, bleibt doch allemal jene der bürgerlichen Intelligenz insgesamt und bildungsbürgerlichen Schicht als ganzer eigentümliche auskömmlich-konsumtive, passiv-hedonistische Lebensform, die ihr durch ihre ebenso ökonomisch gutdotierte wie politisch dysfunktionalisierte, ihre ebenso finanziell gesicherte wie funktionell überholte gesellschaftliche Stellung zufällt und die sie quasi kompensatorisch für die verloren gegangene öffentliche Funktion und politische Aufgabe zu einer im konkreten Miteinander eines sinnlich-kontemplativen, eben ästhetischen Umgangs mit der Welt besonderen Lebens- und Erfahrungsform auflädt und totalisiert.

Dass die linksliberalen Intellektuellen diese Lebensform propagieren, heißt dabei nicht unbedingt, dass sie auch selber im Wohlstand leben, einen konsumtiven Lebensstil pflegen, einem apolitisch-hedonistischem Wohlleben frönen. Wie Ludwig Feuerbachs eigenes Beispiel zeigt und

wie bei vielen anderen Vertretern dieser Intellektuellenfraktion zu sehen, kann die Propagation einer ästhetischen Lebensform, die auf der Rezipitivität und Saturiertheit einer finanziell gesicherten bildungsbürgerlich-konsumtiven Existenz basiert, ohne weiteres Hand in Hand mit der Bereitschaft gehen, um der kulturkritisch-sozialpolitischen Funktion willen, die diese Propagation erfüllen soll, große ökonomische Entbehrungen und persönliche Nachteile in Kauf zu nehmen und am Ende also die eigene Partizipation an der ästhetischen Lebensform ganz oder teilweise dem Kampf um eine mit dieser Lebensform assoziierte politische Emanzipation und soziale Gerechtigkeit zum Opfer zu bringen. In der Tat führen jene linksliberalen Intellektuellen, ein Heine, Börne oder sonstiger Vertreter des Jungen Deutschland, beispielhaft vor, wie sehr die durch das Klassenschicksal und die kollektive Subsistenzform bestimmte Erfahrung und Weltsicht sich über die Empirie des einzelnen und seine persönliche Biographie hinwegsetzen und als eine hinter dem Rücken des Individuums perennierende Disposition gegen dessen bewusste Parteinahmen und vermeintliche Umorientierungen zur Geltung bringen kann. In völliger, der Aufrichtigkeit ihres Engagements entsprechender, Bewusstlosigkeit lässt diese linksliberale Intelligenz ihre Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft auf eine Verklärung der eigenen ästhetischen Existenz hinauslaufen und erhebt deren Wertvorstellungen und Verhaltensweisen zum organisierenden Zentrum und wesentlichen Inhalt des den nichtbürgerlichen Schichten, zu deren Sachwalter diese Intelligenz sich macht, teils als Status quo unterstellten teils als paradigmatisches Soll nahegelegten alternativen, materialistischen Umgangs mit der Welt. Von der Merkwürdigkeit dieser intellektuellen Vorgehensweise, die den proletarischen Anspruch auf gesellschaftliche Veränderung mittels der bildungsbürgerlichen Lebensform einlösen und befriedigen will, hat am ehesten noch Heine dank seines traditionalistisch-rigorosen Aufklärungspathos und seines romantisch-universalistischen Geschichtskonzepts eine Ahnung; aber selbst bei ihm bleibt es bei der Ahnung und gelangt mit anderen Worten die ansatzweise Einsicht in das Missverhältnis zwischen der eigenen klassenspezifischen Rentiersrolle und dem an ihr festgemachten allgemeingesellschaftlichen Emanzipationsanspruch über eine als unglückliches Bewusstsein bestimmbare ironische – und das heißt: Abstandnahme in der Form der Zuwendung praktizierende oder Kritik in den Dienst der Reaffirmation stellende – Distanzierung nicht hinaus.

Was die auf den Materialismus Feuerbachscher Prägung eingeschworene linksliberale Intelligenz den unterdrückten und ausgebeuteten nicht-bürgerlichen Schichten, für die sie Partei ergreift, als Modell eines befreiten Daseins und erfüllten Lebens demnach anpreist und offeriert, ist die eigene ästhetische Existenz, ist der von sinnlicher Konkretion und gemeinschaftlichem Genuss geprägte rezeptiv-kontemplative Zugang zur Welt, den die Intelligenz dadurch gewinnt, dass sie die konsumtiv-passive Unmittelbarkeit zum Markt, worein ihre gesellschaftliche Stellung und die mit dieser einhergehende finanzielle Begünstigung sie versetzen, zum aktiven Realitätsvermittlungs- und Erfahrungszusammenhang, zu einer mit Selbstverwirklichung synonymen beschaulich-reflexiven Lebensform auflädt und totalisiert. So subjektiv ehrlich dieses Angebot an die unteren Schichten ist, so objektiv zynisch ist es auch. Zynisch nicht nur deshalb, weil damit den unteren Schichten etwas als anzustrebendes Dasein und utopische Lebensform vorgeführt wird, wovon sie durch ihre Klassenlage, durch ihren gesellschaftlichen Status als Unterdrückte und Ausgebeutete doch gerade ausgeschlossen sind, und weil also das Angebot bar jeder Rücksicht auf die ökonomischen Macht- und politischen Klassenverhältnisse erfolgt. Sondern objektiv zynisch auch und vor allem deshalb, weil tatsächlich ja jene ihnen als Idealzustand vorgestellte Lebensform ebenso systematisch wie wesentlich daran beteiligt ist, die unteren Schichten im Status von Unterdrückten und Ausgebeuteten festzuhalten und sie daran zu hindern, eine wie immer geartete Veränderung ihrer Lebensverhältnisse, ganz zu schweigen von jener zum Idealzustand erklärten Lebensform selbst, zu erreichen. Wenn, wie oben festgestellt, die ästhetische Existenz ihre gesellschaftliche Grundlage in der besonderen ökonomischen Stellung hat, die das Bildungsbürgertum genießt und durch die es, wie einerseits eine nicht – oder jedenfalls nicht konstitutiv – durch Arbeit vermittelte Verfügung über Wertäquivalent, so andererseits einen ebenso unvermittelten konsumtiven Zugang zum Markt und Zugriff auf den dort in Wertform sich sammelnden gesellschaftlichen Reichtum erhält, dann heißt das im Klartext, dass sie von der als Industriekapitalismus firmierenden spezifischen Wirtschaftsform profitiert, die von der bürgerlichen Gesellschaft in den beiden vorangegangenen Jahrhunderten allmählich ausgebildet worden ist und die sich im 19. Jahrhundert in geradezu atemberaubendem Tempo als herrschender gesellschaftlicher Reproduktionsmechanismus durchsetzt.

IX.

Kern- und Springpunkt der industriekapitalistischen Wirtschaftsform ist die extensive und intensive Ausbeutung menschlicher Arbeit, die dadurch möglich wird, dass in einem langwierigen historischen Enteignungsprozess große Teile der Gesellschaft ihrer zur Selbsterhaltung erforderlichen traditionellen Arbeitsmittel beraubt und auf ihre von aller eigenständigen produktiven Entfaltung abgeschnittene abstrakte Arbeitskraft reduziert werden, die sie bei Strafe des Verlusts jeglicher Subsistenzdenen zur Verfügung stellen müssen, in deren Eigentum sich die Produktionsmittel befinden. Bei den Eignern der Produktionsmittel, auf welche die vormals selbständigen und jetzt enteigneten früheren Produzenten zur Betätigung ihrer abstrakten Arbeitskraft angewiesen sind, handelt es sich um Repräsentanten des in den vorausgegangenen beiden Jahrhunderten entstandenen und zum zentralen gesellschaftlichen Umschlagsplatz avancierten Markts, die durch ihr marktspezifisches Warenaustauschgeschäft, ihre handelskapitalistische Tätigkeit Reichtum in allgemeiner Wertform, in Form des allgemeinen Wertäquivalents und Tauschmittels Geld akkumulieren und aber das Akkumulierte wesentlich und in wachsendem Maß dazu benutzen, Produktionsmittel in ihren Besitz und damit die an sie gebundenen Produktionsprozesse unter ihre Verfügung zu bringen.

Sinn und Zweck dieser aus Sicht der vormals selbständigen Produzenten als historischer Enteignungsprozess firmierenden Aneignungsprozedur ist die Vermehrung der von den Marktrepräsentanten in die Produktionsmittel investierten Wertmenge durch die wertbildende Substanz, die Arbeit selbst. Dafür, dass die Marktrepräsentanten den Produzenten die für ihre Arbeit erforderlichen Produktionsmittel zur Verfügung stellen, müssen die letzteren den ersteren einen Mehrwert geheißenen Teil der von

ihnen produzierten Wertmenge überlassen. Oder hypostatischer und besser gesagt, erhalten die Produzenten von den Marktrepräsentanten nur einen als Lohn bezeichneten Teil der Wertmenge ausbezahlt, die durch den Einsatz der Arbeitskraft den Produktionsmitteln entspringt. Tatsächlich impliziert der Arbeitsvertrag, den die Marktrepräsentanten mit den auf ihre abstrakte Arbeitskraft reduzierten Produzenten schließen, einen zutiefst hypostatischen Subjektwechsel. Für die Marktrepräsentanten ist das eigentlich produzierende Subjekt nicht der Produzent, dem das Produktionsmittel zwecks Betätigung seiner Arbeitskraft zur Verfügung gestellt wird, sondern das Produktionsmittel selbst, dem zwecks Realisierung seines produktiven Potentials die Hefe der Arbeitskraft zugefügt wird. Die Produktionsmittel sind die eigentlich prozessierende Instanz, das Kapital, dessen Sinn und Nutzen es ist, die Wertmenge, die es darstellt, mittels Arbeitsprozess zu vergrößern. Indem die Marktrepräsentanten dem auf seine abstrakte Arbeitskraft reduzierten Produzenten diese gegen einen – egal, ob vorgeschossenen, ob am Ende ausgezahlten – Teil des zu erwartenden Mehrwerts befristet abkaufen, um sie für die im Kaufvertrag vereinbarte Frist in den Dienst der Produktionsmittel zu stellen, verwandeln sie den so als Lohnarbeiter firmierenden Produzenten faktisch in ein Moment des Kapitals selbst, in das zum Faktor des konstanten Kapitals der Produktionsmittel hinzutretende variable Kapital, dessen geheimnisvolle Eigenschaft es ist, mehr Wert hervorzubringen, als es selbst zusammen mit dem konstanten Kapital der Produktionsmittel darstellt, kurz, als sich selbst verwertender Wert zu fungieren.

Der Mehrwert, den die Produktionsmittel als konstanter Kapitaleffektor und eigentliches Subjekt des ganzen Prozesses ihrem kapitalen Ferment, dem variablen Kapitaleffektor Arbeitskraft, dadurch abgewinnen, dass sie sich von der Arbeitskraft bearbeiten lassen, ist der letzte Zweck der Veranstaltung. Aber er ist kein Selbstzweck. Er wird vielmehr seinerseits wiederum in Lohn, variables Kapital verwandelt und dient mithin dazu, neue und weitere Arbeitskraft zur Produktion neuen und weiteren Mehrwerts anzuheuern und zu organisieren. So wahr der letzte Zweck des kraft Lohnarbeit absolvierten Produktionsprozesses die Vermehrung des in den Produktionsmitteln verkörperten Werts ist, so wahr dient der vermehrte Wert im Wesentlichen zu nichts anderem als zur Aufrechterhaltung und Perpetuierung dieser mittels des Kapitaleffektors Arbeitskraft als förmliche Selbstverwertung des Kapitals konzipierten

Wertvermehrung. Der Mehrwert ist demnach zwar kein Selbstzweck, wohl aber Umschlagspunkt einer in schlechter Unendlichkeit sich verlaufenden zirkulären Reproduktion: Resultat eines gesellschaftlichen Expropriationsverfahrens, dient er in der Hauptsache der Wiederholung und Neuinszenierung dieses Expropriationsverfahrens. Und zwar einer Wiederholung, die nicht eigentlich zirkulär, sondern vielmehr spiralförmig verläuft, die mit anderen Worten wesentlich den Charakter einer ständig eskalierenden, sich fortlaufend erweiternden Reproduktion trägt. Diese Erweiterung ist als rein lineare Konsequenz schon im Vorgang als solchem angelegt: Weil jedes Mal zum reproduzierten Wert der Kapitalfaktoren der dem variablen Kapitalfaktor Lohnarbeitskraft abgewonnene Mehrwert hinzutritt, beginnt jeder zwecks Mehrwertschöpfung angestregte neue Produktionsprozess auf der Grundlage einer vergrößerten Wertmenge, die, sofern sie mehr Produktionsmittel und Arbeitskraft zu rekrutieren, kurz, das "produzierende" Kapital zu vergrößern dient, zwangsläufig in einer Erweiterung des Produktionsprozesses selbst resultiert.

Vollends aber den Charakter einer geometrischen Eskalation nimmt die in actu der Wiederholung erweiterte Reproduktion des kapitalen Expropriationsverfahrens deshalb an, weil das Streben des in den Produktionsmitteln agierenden konstanten Kapitals nach einem dem Kapitalfaktor Arbeitskraft abzugewinnenden Mehrwert ein in der Logik des Begriffes liegendes Streben nach mehr Mehrwert, das heißt nach einer relativen Steigerung des ihm, dem konstanten Kapitalfaktor, dem Kapital sans phrase, zufallenden Anteils am produzierten Wert impliziert. Auf Kosten des der Arbeitskraft überlassenen Anteils am produzierten Wert und relativ dazu will das Kapital seinen Wertanteil vergrößern und erfüllt damit seinen auf die Expropriation und Ausbeutung der Arbeitskraft zwecks weiterer und vermehrter Expropriation und Ausbeutung der Arbeitskraft gemünzten ziellos-leerlaufreaktiven Begriff. Um seinen Wertanteil im Verhältnis zu dem der Arbeitskraft überlassenen Anteil, dem Lohn, zu vergrößern und also mehr Mehrwert aus der Produktion herauszuschlagen, stehen dem Kapital im wesentlichen drei Strategien zu Gebote: Erstens kann es danach streben, die Arbeitskraft zu verwohlfeilern, den Lohn für sie zu drücken und damit bei gleicher produzierter Wertmenge einen größeren Teil als vorher von ihr zurückzubehalten, der dann für eine beschleunigte Erweiterung des kapitalen

Produktionsprozesses zur Verfügung steht. Zweitens kann das Kapital sein Ziel einer relativen Vermehrung des Mehrwerts durch eine extensive Ausbeutung der Arbeitskraft zu erreichen suchen, das heißt dadurch, dass es die Lohnarbeiter zwingt, länger zu arbeiten beziehungsweise mehr Arbeitskraft pro Zeiteinheit zu verausgaben, mit dem Ergebnis, dass eine absolut größere Wertmenge als vorher geschaffen wird, von der bei gleichbleibendem variablem Kapitalanteil ein entsprechend größerer Teil als Mehrwert firmiert. Drittens steht dem Kapital noch die Strategie der intensiven Ausbeutung der Arbeitskraft zu Gebote, die das Ziel einer relativen Vergrößerung des Mehrwerts nicht durch eine Verlängerung der Arbeitszeit und stärkere Verausgabung von subjektiver Arbeitskraft, sondern vielmehr durch eine Steigerung der Produktivität, das heißt, durch die Erhöhung der objektiven Arbeitsleistung erreicht.

Diese Strategie, deren wesentliche Erscheinungsform der seit nunmehr einem halben Jahrtausend andauernde naturwissenschaftlich-technische Fortschritt, eine die Produktionsmittel permanent revolutionisierende Mechanisierung und Automatisierung der Arbeitsprozesse und im Anschluss daran des gesamten gesellschaftlichen Lebens ist, kann als Schlüsselphänomen der kapitalistischen Produktionsweise betrachtet werden und schafft überhaupt erst die Voraussetzung für das Funktionieren der beiden erstgenannten Methoden zur Steigerung des kapitalen Anteils an der produzierten Wertmenge. Nur weil der den kapitalistischen Akkumulationsprozess begleitende und befördernde technische Fortschritt, die allmähliche Verwandlung handwerklicher Produktionsmittel in einen manufakturrellen und dann industriellen Produktionsapparat, die eingesetzte Arbeitskraft immer leistungsfähiger und den Warenausstoß immer ertragreicher werden lässt, kann es zu jener kontinuierlichen Freisetzung von Arbeitskräften kommen, die – zusammen mit einem ebenfalls aufs Konto des naturwissenschaftlich-technischen Fortschritts gehenden anhaltenden Anstieg der Lebenserwartung und einem vermutlich der materialen Reichtumsperspektive, die der kapitale Akkumulationsprozess eröffnet, geschuldeten langfristigen Bevölkerungswachstum – zweihundert Jahre hindurch für ein solches Überangebot der Ware Arbeitskraft sorgt, dass auf dem Höhepunkt der Entwicklung im 19. Jahrhundert das Kapital diese Ware praktisch nach Belieben im Preis drücken beziehungsweise Konditionen unterwerfen kann, die sie zum Spielball

einer bis an die Grenze ihrer physischen Belastbarkeit und biologischen Überlebensfähigkeit getriebenen extensiven Ausbeutung werden lassen.

Sosehr aber die für die Verelendung der proletarischen Klasse im 19. Jahrhundert maßgeblich verantwortlichen Mehrwertvergrößerungsmechanismen einer Verwohlfeilerung der Arbeitskraft und Extensivierung ihrer Ausbeutung als Konsequenz der Mehrwertvergrößerungsstrategie einer Steigerung der Arbeitsleistung durch Erhöhung der Produktivität gelten müssen, sowenig findet doch umgekehrt diese Strategie in jenen Mechanismen ihren Zweck oder wenigstens ihr notwendiges Korrelat. Wie die Entwicklung unseres Jahrhunderts zeigt, dauert auch, nachdem der Staat angesichts drohender revolutionärer Verhältnisse und Bürgerkriegszustände den ersteren beiden Mechanismen durch sozialpolitische Eingriffe die Spitze abgebrochen und nämlich teils den Arbeitern die Möglichkeit eingeräumt hat, mittels gewerkschaftlicher Selbstorganisation der durch die Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt bedingten haltlosen Verwohlfeilerung der Arbeitskraft einen Riegel vorzuschieben, teils selber gesetzgeberische Maßnahmen ergriffen hat, um die extensive Ausbeutung der Arbeitskraft auf ein erträgliches Niveau herunterzuschrauben – dauert also auch nach diesen Interventionen der Staatsmacht die Strategie der Produktivitätserhöhung mit Hilfe des wissenschaftlich-technischen Fortschritts nicht nur fort, sondern erreicht sogar schwindelerregende Ausmaße und ein atemberaubendes Tempo. Nicht nur gibt sich diese Strategie einer Steigerung der Produktivität durch fortlaufende wissenschaftlich-technische Revolutionierung der Produktionsmittel von Anfang an als Wesensmerkmal der kapitalistischen Entwicklung zu erkennen, sie hat sich mittlerweile mehr noch als der harte Kern der auf die Akkumulation von Wert gerichteten kapitalen Logik herausgeschält und unterscheidet sich insofern fundamental von den auf die direkte Ausbeutung von Arbeitskraft abgestellten beiden anderen Mechanismen zur relativen Steigerung des Mehrwerts, die zwar zwangsläufige Konsequenzen der Kapitalentwicklung darstellen mögen, aber doch nur Konsequenzen, keine Konstituentien, und von denen deshalb weder das Funktionieren des kapitalistischen Systems abhängt, noch überhaupt ausgemacht ist, ob sie nicht als zeitweilige Begleiterscheinungen oder Entwicklungsetappen der Vergangenheit angehören.

So durchgängig wesentlich scheint demgegenüber die Strategie einer Erhöhung der objektiven Arbeitsleistung mittels Steigerung der Produktivkraft dem kapitalistischen System und bei genauerer Betrachtung so

entscheidend für dessen geschichtliche Ausbildung und gesellschaftliche Durchsetzung, dass es sich geradezu anbietet, in dieser aufs kapitalistische System als solches gemünzten Entfaltungsfunktion den eigentlichen Sinn jener Strategie zu sehen und die zuvor als ihr letzter Zweck behauptete relative Steigerung des Mehrwerts eher zu einer als Triebfeder nützlichen Hilfsfunktion, einer im Sinne des tieferen Sinnes wirksamen List der Vernunft zu degradieren. Zwar in den Köpfen der Funktionäre des sich als Kapital verwertenden Werts firmiert, wie es sich für ein Motiv, das als List der Vernunft funktionieren soll, gehört, die relative Steigerung des Mehrwerts als der einzige und letzte Zweck jener auf die Erhöhung der Produktivität gerichteten Strategie. Tatsächlich aber wird ja dieser Zweck durch die gleiche Strategie, die ihn angeblich als ihr ein und alles verfolgt, auch immer wieder durchkreuzt und hintertrieben. Mehr Mehrwert erbringt die Steigerung der objektiven Arbeitsleistung oder Produktivität durch Revolutionierung der Arbeitsmittel ja nur so lange, wie sie sich als Ausnahme von der Regel des generellen Produktivitätsniveaus behaupten kann und die revolutionierten Arbeitsmittel nicht ihrerseits zum festen Bestandteil und normativen Faktor des gesellschaftlichen Produktionsprozesses avanciert sind. Sobald die neue objektive Arbeitsleistung sich als gesellschaftliche Norm durchgesetzt hat, passt sich die für die Produktion der betreffenden Güter erforderliche durchschnittliche gesellschaftliche Arbeitszeit diesem neuen Produktivitätsstand an und reduziert sich dementsprechend das in den Produkten verkörperte Quantum Arbeit, ihr Wert. Weit entfernt davon, dass durch jene Strategie mehr Mehrwert geschaffen würde, ist also am Ende nur eine größere Gütermenge gleichen Werts ihr Ergebnis.

Und dass der neue Produktivitätsstand sich gesellschaftlich durchsetzt, dafür sorgt das der kapitalistischen Produktionsweise von Anfang an eingeschriebene Konkurrenzprinzip, das heißt, die unwiderstehliche Neigung derer, die den Produktivitätsfortschritt einführen, ihn im Vorgriff auf die aus ihm resultierende Wertminderung der Produkte zu einer Senkung des Marktpreises der letzteren zu nutzen und damit zum Vehikel eines Verdrängungswettbewerbs zwischen den einzelnen Kapitalagenten zu machen. Statt den relativ vergrößerten Mehrwert einzustreichen, den ihr Produktivitätsfortschritt ihnen auf dem gegenwärtigen Stand der Produktivkraft verschafft, senken die betreffenden Kapitalagenten, um ihre Absatzchancen zu vergrößern und ihre Position auf dem Markt auf

Kosten der anderen zu verbessern, in Annäherung an den tatsächlichen produktivitätsspezifischen Wert ihrer Produkte freiwillig deren Preis und zwingen damit ihre Konkurrenten, die Produktivität ebenfalls zu erhöhen, um nicht mit ihren Produkten vom Markt verdrängt zu werden. In der Anfangszeit der kapitalistischen Entwicklung richtet sich diese Produktivkraftentfaltungsstrategie, die sich hinter der subjektiv ebenso ehrlichen wie objektiv eiteln Absicht der Beteiligten, den relativen Mehrwert zu erhöhen, als eigentliches Telos verbirgt, vornehmlich gegen die noch nicht von der kapitalistischen Produktionsweise erfassten traditionellen Erzeugerformen und Erzeugerbereiche, während sie später zu einem Mittel des kapitalistischen Konkurrenzkampfs im engeren Sinn, nämlich zu einem Mittel des Kampfs der einzelnen Kapitalagenten um Marktanteile wird. Die Freiwilligkeit und aggressive Expansionsabsicht des Einsatzes der Produktivität als eines Mittels im Konkurrenzkampf ist heute, wo der Markt hochgradig gesättigt ist und es deshalb nicht mehr um die Ausdehnung, sondern höchstens noch um die Behauptung von Marktanteilen geht, passé. Geblieben aber ist und deutlicher sogar als je zuvor tritt zutage, dass, was sich hinter der Camouflage gleichermaßen des Strebens nach mehr Mehrwert und des Kampfes um Marktanteile verbirgt, die heute nicht mehr wie noch den sozialistischen Theoretikern des 19. Jahrhunderts als Signatur der Vorsehung erscheinende, sondern eher den Eindruck eines blinden Automatismus machende Logik einer Entfaltung der Produktivkraft der Arbeit ist.

X.

Wie auch immer aber – um von dieser kurzen Reflexion über den geschichtsphilosophischen Sinn der kapitalistischen Wertakkumulation zum eigentlichen Thema zurückzukehren – die Strategien zur Ausbeutung der Arbeitskraft in ihrem Verhältnis zueinander und in ihrer je eigenen Funktionalität zu bewerten sein mögen und wie immer ihr als Vermehrung des relativen Mehrwerts erklärter Zweck sich zumal bei der dritten und zentralen Strategie einer Erhöhung der objektiven Arbeitsleistung oder Produktivität als illusorisch beziehungsweise als bloße Triebfeder zur Durchsetzung eines anderen, in der Entfaltung menschlicher Produktivkraft bestehenden Zieles herausstellen mag – sie ziehen allesamt entweder indirekt dadurch, dass mehr Mehrwert in seiner Eigenschaft als Kapital in neue Produktionsprozesse fließen kann, oder direkt dadurch, dass der gleiche Mehrwert sich in einer größeren Produktmenge darstellt, eine fortlaufende Vermehrung des als gesellschaftlicher Reichtum verfügbaren Quantums materialer Güter, wertverkörpernd konkreter Waren nach sich. Mögen die in der extensiven und intensiven Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft bestehenden Wertakkumulationsstrategien in ihrer sozialpolitischen Zielsetzung und in ihrem geschichtsphilosophischen Sinn noch so zweifelhaft sein, in ihrem unmittelbaren Ergebnis und gesellschaftspraktischen Effekt sind sie jedenfalls unmissverständlich: Sie vergrößern unermüdlich und mit zunehmender Rasanz das gesellschaftliche Gebrauchsgüterreservoir, jene „ungeheure Warensammlung“, als die der im industriellen Prozess geschaffene Reichtum sich darstellt, insofern er wesentlich und ex cathedra seiner gesellschaftlichen Produktionsbedingungen Wert verkörpert.

Und diese ungeheure Warensammlung, diese ständig wachsende Menge gesellschaftlicher Gebrauchsgüter, sie ist es, die den bildungsbürgerlichen Schichten des 19. Jahrhunderts, der gesellschaftlichen Intelligenz

im weitesten Sinne, ihre oben als wesentlich konsumtive Existenz charakterisierte Lebensweise ermöglicht und also jenes wenngleich nicht durch Arbeit vermittelte, dennoch mit genügend Wertäquivalent ausgestattete, bedürfnisbestimmt-sinnliche oder hedonistisch-rezeptive, scheinbar spontane Verhältnis zu den gesellschaftlich produzierten Dingen erlaubt, das, wie ausgeführt, diese Schichten kompensatorisch für ihre fehlende politische Praxis und gesellschaftliche Funktion zu einer unter dem Banner der Ästhetik aufgebotenen alternativen Lebensform oder gar modellhaften Gegenpraxis stilisieren. Weil die ungeheure Warensammlung oder wachsende Masse von Gebrauchsgütern die Erscheinungsform oder vielmehr Camouflage ist, unter der die Kapitalagenten ihre in der extensiven und intensiven Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft bestehenden Strategien zur Mehrwertproduktion in die Tat umsetzen, haben die letzteren selbst an diesem als Erscheinungsform figurierenden Gebrauchsgut nicht das mindeste Interesse und haben nichts Eiligeres zu tun, als es zu Märkten zu tragen und es dort gegen Geld auszutauschen, um an ihm das zum Vorschein zu bringen oder zu realisieren, was ihnen als sein Wesen, seine Wahrheit gilt: den mehrwertig produzierten Wert, auf den sie aus sind, nur um ihn als Kapital für neue Mehrwertbildungsprozesse, als Ausgangsbedingung für eine erweiterte Reproduktion der immer gleichen Selbstverwertung des Wertes durch die zum Kapitalfaktor funktionalisierte Arbeitskraft einzusetzen. Sie stoßen die Camouflage auf dem Markt ab, verkaufen die Erscheinungsform dem, der ein Bedürfnis nach ihr hat und über das Äquivalent der in ihr verborgenen Essenz, über Wert sans phrase, über Geld verfügt, und finden diesen als Wertrealisierer wohlverstandenen Käufer vorzugsweise in den bildungsbürgerlichen Schichten, in jener gesellschaftlichen Intelligenz, die sich mangels politischer Aufgabe und historischer Zielsetzung einem zum ästhetischen Alternativprojekt sublimierten, zur Lebensform sui generis stilisierten Konsum verschreibt.

Wiewohl um die ihr ursprünglich zgedachte politische Aufgabe gebracht und durch den Pakt der bürgerlichen Klasse mit dem traditionellen Staat aus der relevanten gesellschaftlichen Öffentlichkeit und Sphäre des historischen Handelns verdrängt, sieht sich diese bürgerliche Intelligenz doch zugleich von ihrer Klasse und vom Staat, den beiden Paktierenden, auf direktem und auf indirektem Weg, durch Pfründen, Gehälter,

Pensionen, Renten und sonstige Kapitalbeteiligungen, mit genug Wertäquivalent abgefunden, um als Rentiers mit gesellschaftlichem Status, als Privatleute mit öffentlicher Statur ein Leben, wenn nicht im Überfluss, so jedenfalls doch im Wohlstand führen und Nutzen aus der Überfüllung des Markts mit jenen als Wertträger, als Erscheinungsformen des Wesens Kapital firmierenden Konsumgütern ziehen zu können, die unmittelbares Resultat der geschilderten Strategien zur extensiven und intensiven Ausbeutung der Ware Arbeitskraft sind. So wahr sie sich politisch kaltgestellt finden, so wahr sehen sich diese bürgerlichen Bildungs- und Intelligenzschichten dank ihrer Klassenzugehörigkeit und honorierten sozialen Stellung ökonomisch warm gebettet und nämlich als die primären Nutznießer der "ungeheuren Warensammlung", die durch die Verwertungsstrategien des sich industriell organisierenden Kapitals hervorgezaubert oder vielmehr aus dem Moloch einer mit menschlicher Arbeitskraft gefütterten industriellen Maschinerie herausgepresst werden.

Und diese Position des primären Nutznießers der materialen Segnungen der kapitalistischen Industrieproduktion bestimmt die Perspektive des Bildungsbürgertum unabhängig davon, in welchem politischen Lager die einzelnen stehen oder zu stehen meinen; sie determiniert die theoretische Welterfahrung und das systematische Lebensgefühl der bürgerlichen Intelligenz, relativ unabhängig davon, wie bei den einzelnen die biographischen Umstände und praktischen Lebensumstände beschaffen sind. In diesem Punkte der fürs Bildungsbürgertum und sein Denken maßgebenden Position und Perspektive unterscheidet sich der in bescheidensten Verhältnissen lebende progressive Intellektuelle und Sozialreformer Feuerbach nicht von dem ein wohlhábiges Rentiersdasein führenden reaktionären Intellektuellen und asozialen Ästheten Schopenhauer, und deshalb ist die im Zeichen des Materialismus vorgetragene frohe Botschaft, die er den breiten Volksschichten bringt, ein objektiver Zynismus. Was er diesen in ökonomischer Not und sozialer Bedrängnis befangenen Unterschichten als paradigmatisches Dasein und lebenswertes Leben vorführt, ist die durch gesellschaftliche Tätigkeit, Arbeit, unvermittelte und von leibhaftiger Sinnlichkeit und unmittelbarem Genuss geprägte "materialistische" Konsumentenexistenz, die das ökonomische Privileg des politisch kaltgestellten Bildungsbürgertums des 19. Jahrhunderts ist und deren wesentliche Voraussetzung oder vielmehr konstitutive

Bedingung eben jene in den Unterschichten herrschende ökonomische Not und soziale Bedrängnis darstellt.

Mag Feuerbach diese Mustereistenz mit Rücksicht auf die kleinen Leute, zu deren Fürsprecher er sich macht, noch so sehr mit Maßhalteappellen verknüpfen und auf schlichte Befriedigungsformen und einfache Lebensgenüsse, kurz, auf ein luxusfeindliches Mittelschicht-Niveau verpflichten, sie bleibt die sensualistisch-rezeptive, ästhetisch-kontemplative, materialistisch-konsumtive Existenz seiner eigenen, als gesellschaftliche Einheit von der industriekapitalistischen Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft wesentlich profitierenden Schicht. Sie bleibt die Lebensweise derer, die den hauptsächlich materialen Nutzen aus der kapitalistisch verwerteten Lohnarbeit ziehen und die insofern ihr wie immer bescheidenes, wie immer epikuräisch-mäßvolles Glück auf die Armut und das Elend derer bauen, die qua Lohnarbeiter den kapitalistischen Verwertungsstrategien ausgesetzt sind. Diesen Ausgebeuteten mutet er zu, das bildungsbürgerliche Glück sensualistischer Unmittelbarkeit und ästhetischen Genusses, das mit ihrer Ausbeutung steht und fällt, als Paradigma menschlicher Verwirklichung und als verbindlich alternative Lebensform anzuerkennen. Sie sollen es als das Nonplusultra menschlicher Möglichkeiten, als schlechthinige Konkretisierung dessen anerkennen, was der Mensch mit Leib und Seele sein möchte und erstrebt.

Und anerkennen als den Gipfel menschlicher Entfaltung und menschlicher Konkretion sollen sie es vor allem ohne Vorbehalt und das heißt, ohne jene religiöse reservatio mentalis, die alle irdische Wirklichkeit zu transzendieren beansprucht und die jedem irdischen Verhältnis flugs als den Ausweis seiner Unvollkommenheit und Gebrechlichkeit den Spiegel seiner ins Jenseits verschlagenen vollkommenen Gestalt und offenbaren Idealität vorhält. Diese von der religiösen Tradition übernommene Neigung, dem irdischen Guten das himmlische Gut, der irdischen Familie die heilige Familie, dem menschlichen Sein das göttliche Wesen im Doppelsinn des Wortes verweisend entgegensetzen, gilt Feuerbach als der antihumane Sündenfall par excellence – sie geißelt er als abstrakt, als Sünde wider den Geist der hier und jetzt erreichbaren und tatsächlich bereits erreichten Konkretion und Verwirklichung menschlichen Wesens. Nicht nur sollen also die sozialen Schutzbefohlenen Feuerbachs, die als Lohnarbeiter ihr Leben fristenden kleinen Leute, zu deren sozialreformerischem Fürsprecher er sich aufwirft, eben die ästhetisch-konsumtive

Existenz als allgemeinverbindliche menschliche Lebensform anerkennen, die Konsequenz ihrer ökonomischen Ausbeutung ist und die sie mit Not und Elend bezahlen müssen, sie sollen mehr noch jedem Anspruch entsagen, sich mit Mitteln der religiösen Tradition auf eigene Faust und in eigener Regie Trost durch den Glauben an einen gnostisch-höheren Sinn ihrer Not und durch die Überzeugung von einem chiliastisch-letzten Zweck ihres Elends zu verschaffen. Dies leistet ja der Glaube an ein jenseitig höheres Sein und an ein zukünftig besseres Leben, dass er erlaubt, der Not des diesseitigen Daseins und dem Elend des gegenwärtigen Zustands die Rolle einer zu jenem höheren Wesen geschickt und zu jenem besseren Leben bereit machenden Prüfungs- und Bewährungssituation zuzusprechen und mithin den lebensgeschichtlich oder aus irdischer Sicht sinn- und ziellosen Leidensweg der Funktion eines heilsgeschichtlich oder sub specie aeternitatis zweck- und absichtsvollen Vorgangs zu überführen. Indem die irdische Existenz auf ein himmlisches Sein bezogen und als dessen rein negative Voraussetzung oder in der Selbstaufhebung bestehende Grundlage begriffen wird, erklärt sich, was sonst ein angesichts seiner Trost- und Hoffnungslosigkeit grausam letzter Zweck und die Hölle auf Erden wäre, zu einem subjektiv ebenso passionsreichen wie objektiv sinnvollen Mittel und Moment jenes höheren Zwecks und wahren Kairos, zu einem Jammertal, das es bloß zu durchschreiten gilt, um auf dem Gipfel der Glückseligkeit anzulangen.

Genau gegen diese religiöse Überdeterminierung und Verklärung des irdischen Lebens zum flüchtigen Durchgangsmoment eines bleibenden Seins und zur vergänglichen Bewährungsprobe fürs ewige Heil aber läuft Feuerbach Sturm. Von einer transzendenten Alternative zum Hier und Jetzt weltlich-irdischer Gegebenheit und sinnlich-leiblicher Materialität will er so ganz und gar nichts wissen und auf die Behauptung der von ihm propagierten ästhetisch-konsumtiven Lebensform als ausschließlichen und durch keine religiöse Übergipfelung in Frage zu stellenden Nonplusultras der Humanität und letzten Zwecks allen Menschseins wirft er sich mit solcher Inbrunst, dass seine Gesellschaftskritik hauptsächlich, wo nicht zur Gänze, die Züge einer Religionskritik, einer gegen den Transzendenz- und Erlösungsglauben des Christentums wortreich und monoman vorgetragenen Philippika annimmt. Oberflächlich gesehen und einer gängigen Lesart gemäß, könnte das, was Feuerbach gegen die Fremdbestimmung und Marginalisierung des irdischen Daseins durch

jene höhere, himmlische Zwecksetzung derart in Harnisch bringt, die Versöhnungsbereitschaft und Laissez-faire-Haltung scheinen, die in den Betroffenen die Gewichts- und Bedeutungsverlagerung vom Diesseits aufs Jenseits gegenüber der Not und dem Elend des Diesseits erzeugt. Weil ihr Glaube an ein anderswo ihrer harrendes wahres Sein und ewiges Leben ihnen das Elend ihres irdischen Daseins teils als cursorische Vorstufe, teils mehr noch als initiatorische Voraussetzung künftiger Erfüllung vorspiegelt, begegnen sie dem Unglück und Elend ihrer ökonomischen Ausbeutung und sozialen Unterdrückung mit einer Geduld und Toleranz, die sie andernfalls schwerlich aufbrächten.

Indes, dass diese Stillstellung und Pazifizierung der proletarischen Schichten durch die Religion der eigentliche Grund für die Feuerbachsche Religionsschelte ist, kann füglich bezweifelt werden. Schließlich verknüpft ja Feuerbach selbst mit der Propagation seines ästhetischen Materialismus, mit der Erhebung jener auf leiblich-seelische Rezeptivität gemünzten bildungsbürgerlich-konsumtiven Lebensform zur paradigmatischen condition humaine keinerlei praktische Absicht, keinerlei Anspruch auf eine politische Strategie und organisatorische Perspektive, die geeignet wäre, dieser Lebensform zu allgemeinverbindlicher gesellschaftlicher Realität zu verhelfen. Wie sollte er auch, da ja jeder Versuch einer sozialreformerischen Durchsetzung dieser Lebensform als allgemeingesellschaftlicher Norm notwendig zum Vorschein bringen müsste, dass hier der Bock zum Gärtner gemacht und nämlich als Heilmittel gegen die Not und das Elend industriekapitalistischer Ausbeutungsverhältnisse der gedeihlich-kontemplative Weltgenuss eines ästhetisch veredelten, bildungsbürgerlichen Hedonismus geltend gemacht wird, der in solcher Not fundiert ist und sich von solchem Elend nährt? Weit entfernt davon, als Wegbereiterin und Vorkämpferin einer im Anschluss intendierten gesellschaftlichen Reformpraxis und Veränderungsstrategie gelten zu können, ist die Feuerbachsche Religionskritik vielmehr das, worauf sich gesellschaftliche Reformbemühung und sozialkritischer Veränderungswille unter den Bedingungen jenes von Feuerbach an die Wand gemalten Vexierbilds sozialer Erfüllung reduziert, ist die mit der Religionskritik angestrebte Bewusstseinsveränderung das einzige Moment von gesellschaftlicher Praxis, das sich bei Feuerbach überhaupt finden lässt. Die Forderung nach Abschaffung der religiösen Hypostasierung, der Verhimmelung irdischen Lebens steht somit als erratischer Block im leeren Raum

eines umfassenden Praxisverzichts und bindet im reziproken Verhältnis zu seiner praktischen Funktionslosigkeit allen Affekt von der Welt an sich, gibt sich, seiner politischen Bedeutungslosigkeit zum Hohn, den Anschein des höchstbesetzten, allerwichtigsten öffentlichen Geschäfts.

Diese offenbare Diskrepanz zwischen der affektiven Besetzung und der effektiven Funktion des religionskritischen Geschäfts, zwischen der Bedeutung, die Feuerbach damit verknüpft, und der Wirkung, die er damit erzielen kann, ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass seine Kritik an der religiösen Hypostase und an der mit ihr einhergehenden jenseitigen Abstraktion vom diesseitigen Konkretum ihren eigentlichen Bezugspunkt auch gar nicht in der Rücksicht auf die politische Praxis und gesellschaftliche Perspektive der unteren Schichten findet, die solche Hypostase vorzugsweise pflegen, sondern vielmehr in einer Wahrnehmung der aktuellen ökonomischen Interessen und der klassenspezifischen Sichtweise der intellektuellen Kritiker à la Feuerbach selbst. Was Feuerbach und seinesgleichen an der religiösen Verhimmelung irdischen Daseins stört, ist die darin sich bekundende grundsätzliche Bereitschaft, im Sichtbaren, Konkreten das bloße Ausdrucksorgan eines dahinter verborgenen Unsichtbaren, Abstrakten, im scheinbar Unmittelbaren das Mittel eines höheren Zwecks, im erscheinenden Physischen das flüchtige Moment und den an sich selber verschwindenden Repräsentanten eines metaphysischen Wesens zu erkennen. Als allgemeine Haltung rüttelt diese Bereitschaft an den Grundfesten der Welterfahrung und des Weltverständnisses der bildungsbürgerlichen Schicht. Deren soziale Existenz gründet ja in der geschilderten, von dinglich-phänomenaler Unmittelbarkeit und sinnlich-materialer Konkretheit geprägten Lebensform, die eine nicht durch primäre gesellschaftliche Arbeit vermittelte Verfügung über Wertäquivalent, Geld, ihr ermöglicht. Weil sie auf den Markt gehen und ohne große gesellschaftliche Umstände die dort feilgebotenen Gebrauchsgüter oder leiblich-seelischen Befriedigungsmittel kaufen kann, erfährt diese Schicht die Welt als eine Welt der Erscheinungen, der dinghaften Gegebenheiten, der phänomenalen Fixundfertigkeiten, der faits positifs.

Ein phänomenaler Positivismus oder positives Erscheinungswissen ist die "Weltanschauung" dieser auf eine – wie man will – rezeptiv-konsumtive oder ästhetisch-kontemplative Anschauung der Welt abonnierten Schicht. Aber die Unmittelbarkeit des fait positif ist gesellschaftlich erzeugter Schein, ist Ergebnis eines sich selbst verleugnenden, sich selber in Abrede stellenden Vermittlungsprozesses. Die Konkretheit der

Phänomene ist kaschierendes Resultat und symptomatischer Ausdruck eines Abstraktionsprozesses, dessen einziges Ziel es ist, gesellschaftlichen Anspruch auf die Phänomene deren Produzenten in der virtuellen Form ihrer entlohnten Arbeitskraft zu entziehen und den Eignern der Produktionsmittel in der aktuellen Form von Mehrwert, gestaltgewordener Mehrarbeit, zuzueignen, nur damit dieser Anspruch dann den Produzenten als Lohn für weitere und erweiterte Anspruchsenteignungsprozesse zurückerstattet werden kann. Was auf dem Markt erscheint, ist in all seiner Konkretheit Abstraktion von einem Vorgang, der ein nichts als seine eigene Kontinuität und vielmehr Eskalation bezweckendes gesellschaftliches Enteignungsverfahren darstellt und der als dieses Enteignungsverfahren zugleich die konstitutive Bedingung dafür ist, dass auf dem Markt überhaupt etwas in Erscheinung tritt.

Von diesem, in den Phänomenen, die es hervortreibt, von sich selber abstrahierenden Abstraktions- oder Enteignungsverfahren, das nichts anderes ist als der per Lohnarbeit funktionierende industrielle Mehrwertbildungs- oder Kapitalakkumulationsprozess, wollen Feuerbach und seinesgleichen partout nichts wissen. Ihr Widerstand gegen seine Wahrnehmung entspringt dabei nicht primär moralischen oder psychologischen Rücksichten, nicht dem subjektiven Bedürfnis, sich den Genuss der ihnen in falscher Unmittelbarkeit vom Markt zur Verfügung gestellten Phänomene durch die Einsicht in deren kapitale Gestehungskosten und durch das schlechte Gewissen, das solche Einsicht in ihnen wachrufen müsste, nicht verderben zu lassen. Vielmehr hat der Widerstand ganz und gar praktische oder reallogische Gründe und resultiert aus dem objektiven Erfordernis, sich nicht durch die Reflexion auf den hinter der Konkretheit der Phänomene als hinter seiner eigenen resultativen Camouflage steckenden abstrakten Kapitalprozess als heillos widersprüchlich bloßstellen und ad absurdum führen zu lassen. Immerhin propagieren diese Intellektuellen ja ihre auf den fait positif, auf phänomenale Unmittelbarkeit gegründete ästhetisch-konsumtive Existenz als eine Lebensform, das heißt, sie verknüpfen mit dieser Existenz den Anspruch auf ein im Prinzip ebenso allgemeinverbindliches und vorbildliches wie in der Substanz eigenständiges und selbstbestimmtes gesellschaftliches Dasein. Und immerhin richtet sich ja diese Lebensform, auf die sie als auf eine vollgültig alternative Wirklichkeit pochen, wie einerseits gegen alle religionskritisch aufs Korn genommene Verhimmelung irdischer Verhältnisse, so auch

und vor allem gegen die sozialkritisch abgewiesene Abstraktheit und falsche Zweckrationalität einer von Egoismus und Gewinnstreben beherrschten bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft. Was sonst aber ist diese konkurrenzgesellschaftliche Abstraktheit und Zweckrationalität, die sie im Namen ihrer Lebensform abweisen, als die soziale Außenseite oder phänomenale Oberfläche des politisch-ökonomischen Kernprozesses, der kapitaler Verwertungs- und realer Ausbeutungsvorgang ist und den die bürgerliche Gesellschaft konstituierenden Rahmen aller Subsistenzmitte-lerzeugung und arbeitsbestimmten Reproduktionstätigkeit bildet. Und dieser abstrakt-zweckrationale, kapitale Prozess – was sonst ist er als der Waren im Überfluss produzierende und auf dem Markt zur Verfügung stellende industrielle Produktionsvorgang, mithin die Bedingung der Wirklichkeit jener ästhetisch-konsumtiven Existenz, auf die als auf eine alternative Lebensform Feuerbach und seinesgleichen pochen.

So gesehen, liegt der fundamentale Unsinn oder vielmehr kapitale Widerspruch, in den diese linksliberalen bürgerlichen Intellektuellen sich verstricken, auf der Hand. Gegen die "zweckrationale", sprich, kapitalistische Orientierung der bürgerlichen Gesellschaft propagieren sie eine reformgesellschaftliche Perspektive und alternative Lebensform, die in Wahrheit Folgeerscheinung und abhängige Funktion jener "zweckrationalen" Orientierung ist, die sie angeblich ersetzen und von der sie die Gesellschaft heilen soll. Weit entfernt davon, dass die positive Konkretheit und erscheinende Unmittelbarkeit des irdisch-sinnlichen, "materialistischen" fait positif, auf den Feuerbach baut und den er als die Grundlage eines gründlich reformierten Lebens behauptet, eine wirkliche Alternative zur abstrakten Negativität und erscheinungsfeindlichen Vermittlungslogik des kapitalen Verwertungsprozesses darstellte, gegen den sie ausgespielt wird, ist diese Konkretheit abstrakt und diese Unmittelbarkeit falsch in dem Sinn, wie der beides simulierende fait positif sich bei genau-erem Hinsehen als die auf dem Markt erscheinende Ware, mithin als eine durch Verleugnung ihres prozessualen Moments und Mittelcharakters in Erscheinung tretende Setzung oder Ausfällung nur und ausschließlich des kapitalen Verwertungsprozesses selbst erweist. Wie könnte Feuerbach, ohne seinen in der bildungsbürgerlichen Konsumentenexistenz gründenden ästhetisch-materialistischen Lebensformanspruch aufzu-geben, diesem abstrakten Grund der von ihm gepriesenen Konkretion,

diesem kapitalen Vermittlungsprozess hinter dem phänomenalen Unmittelbaren ins Auge schauen? Wie könnte er beides in Anspruch nehmen: die Anschauung des *fait positif* der sich gleichermaßen genetisch und logisch als unmittelbar behauptenden Markterscheinung, auf dem die Lebensform aufbaut, und den Begriff der ebenso erscheinungsnegativen wie erscheinungssetzenden Vermittlungsbewegung, die den Schein solcher Positivität erzeugt, um hinter dieser Maske das kapitale Macht- und Akkumulationsinteresse durchzusetzen, dem sie ins Unendliche reproduktiv dient und das sich leerlaufreaktiv in ihr befriedigt? Was Wunder, dass Feuerbach, da *tertium non datur*, sich für das Konkrete, den *fait positif* entscheidet und alles daransetzt, die abstrakte Kapitalbewegung, die sich als die den *fait positif* setzende, den Schein eines unmittelbaren Konkreten erzeugende Macht dahinter verbirgt, in dieser Verborgenheit zu belassen und vom Bewusstsein fernzuhalten!

Es ist dieses logisch-praktische Verleugnungs- und Abwehrinteresse, das ihn dazu bringt, auch und vor allem gegen jede Form der religiösen Heteronomisierung säkularer Verhältnisse, der "Verhimmelung" irdischen Lebens vom Leder zu ziehen. Stein des Anstoßes ist die offenkundige Parallele, die das von ihm verteufelte religiöse Vorstellen zu der von ihm verdrängten politisch-ökonomischen Reflexion aufweist, ist dies, dass sich das religiöse Vorstellen bereit findet, den *fait positif* der diesseitig-konkreten Existenz zum Mittel und Durchgangsmoment eines jenseitig-abstrakten Zwecks und höheren Ziels zu erklären, das materiell-sinnliche Geschehen zum Symbol und Ausdrucksorgan einer spirituell-übersinnlichen Bewegung zu degradieren und damit jene Figur zu beschreiben, die auch die politisch-ökonomische Reflexion vollziehen muss, wenn sie dem abstrakt-gesellschaftlichen Interesse im konkret-gegenständlichen Sinnenschein, dem kapitalen Vermittlungsprozess hinter dem phänomenalen Unmittelbaren auf die Spur kommen will. Weil das religiöse Vorstellen der formalen Figur und intentionalen Orientierung nach jene das Konkrete als zeitweilige Hypostase eines durchgängigen Abstrakten, das Unmittelbare als das exoterische Mittel einer esoterischen Vermittlung, das immanente Dasein als die vergängliche Hülle eines transzendenten Begriffs erweisende Reflexionsbewegung vollzieht, die als die politisch-ökonomische Wahrheit jedes Positivismus der als ästhetischer Materialist firmierende bildungsbürgerliche

Konsument fürchtet und hasst wie nur irgendein Hochstapler den Offenbarungseid, entlädt sich Feuerbachs Zorn gegen dies religiöse Vorstellen als gegen einen Ersatzausdruck, einen symptomatischen Repräsentanten des Verpönten und aus allem Bewusstsein Verdrängten. An der religiösen Transzendierung des Gegebenen ficht Feuerbach stellvertretend jenen Kampf aus, der seiner allgemeinsten, vom Comteschen Positivismus in die Welt gesetzten Devise nach Kampf gegen die Metaphysik, gegen die auf letzte Ursachen zielende Hinterfragung des fait positif und seiner Physik ist und dessen gesellschaftlicher Sinn der im Interesse einer Aufrechterhaltung der bildungsbürgerlichen Konsumexistenz als vorgeblich eigenständiger Lebensform geleistete Verzicht auf die Wahrnehmung der diese Konsumexistenz in Wahrheit als abhängige Funktion und systematische Begleiterscheinung ihrer Wirksamkeit hervortreibenden industriekapitalistischen Ausbeutungspraxis ist.

XI.

Mögen indes die Linksliberalen unter den bürgerlichen Intellektuellen, die Materialisten unter den Ästheten noch so lauthals religionskritisch und vage gesellschaftsreformerisch die Metaphysik hinter dem physischen Positiv, das abstrakte Wesen hinter den scheinbaren Erscheinungen in Abrede stellen, die Ausgebeuteten selbst, an die sich die positivistische Heilsbotschaft nicht zuletzt richtet, wissen es besser. Sie wissen kraft ihrer Lohnabhängigkeit, kraft ihres Eingespanntseins in den kapitalen Verwertungsprozess, dass jene lohnunabhängige Konsumexistenz, jene gesellschaftliche Basis der von Feuerbach und seinesgleichen propagierten rezeptiv-kontemplativen Lebensform alles andere als ein unmittelbar Gegebenes, ein positiv Eigenständiges ist, dass sie vielmehr bloße Setzung und abhängige Funktion, Begleiterscheinung und Abfallprodukt des sich mittels Lohnarbeit verwertenden Kapitals ist. Sie wissen, dass als primäre ökonomische Nutznießer und soziale Begünstigte der in Warenform eskalierenden industriekapitalistischen Reichtumsproduktion die bildungsbürgerlichen Schichten ihr konsumtives Wohlleben eben dem kapitalen Mechanismus zur Aneignung von Mehrwert schulden, den sie zugleich als abstrakt-zweckrational und konkurrenzhaft-egoistisch verdammen und gegen den sie dies Wohlleben, das sie ihm verdanken, als eine qua ästhetisch-rezeptive Lebensform vorgebliche Alternative hochhalten. Und weil die Ausgebeuteten diesen intimen Zusammenhang zwischen Aneignung des Mehrwerts durch das Kapital und Aneignung der Waren, in denen der Mehrwert unmittelbar sich verkörpert, durch die Kapitalklientel, die bildungsbürgerlichen Schichten, handgreiflich erfahren und in actu der Kaufkraft ihres eigenen Arbeitslohns auf dem Markt täglich vor Augen geführt bekommen, beziehen sie auch in ihren sich gewerkschaftlich organisierenden ökonomischen Kampf gegen

den kapitalistischen Ausbeutungsmechanismus und ihren sich parteilich artikulierenden politischen Widerstand gegen die kapitalistische Gesellschaftsordnung diese bildungsbürgerlichen Schichten als auf der Seite des Kapitals stehenden Kontrahenten, als Klassengegner, unbeirrt mit ein und sind nach Maßgabe der ökonomischen Not und des sozialen Elends, wovon die in der Konsumexistenz dieser Schichten resultierende industriekapitalistische Ausbeutung sie stürzt, zunehmend immun gegen alle Feuerbachsche Suggestion einer jener Konsumexistenz eigenen klassenüberhoben anthropologischen Modellfunktion und humanistischen Lebensqualität.

Dieser kompromittierenden Verbindung oder konspirativen Nähe zur kapitalen Ausbeutung, deren sich die bildungsbürgerlichen Schichten durch die gesellschaftskritische Feindseligkeit und klassenkämpferische Frontstellung der Ausgebeuteten überführt sehen und die sie, wie einerseits zum Nutznießer, um nicht zu sagen Schmarotzer, der kapitalen Mehrwertabschöpfung abstempelt, so andererseits in ihrem Anspruch, eine ebenso eigenständige wie zukunftsweisende Lebensform zu praktizieren, ad absurdum führt, ihr suchen sie sich nun durch den als Umwertung aller Werte apostrophierten Befreiungsschlag zu entziehen, für den ebenso sprichwörtlich wie paradigmatisch Nietzsche steht. In der Hauptsache besteht der Befreiungsschlag darin, die konsumtive Nutznießung zum legitimen Privileg, das ästhetisch-kontemplative Schmarotzertum zum höchsten gesellschaftlichen Zweck und Gipfelpunkt menschlicher Selbstverwirklichung zu erklären. Unter dem Motto einer Umwertung aller Werte dreht Nietzsche das politisch-ökonomische Abhängigkeitsverhältnis kurzerhand um: Aus einer unvermeidlichen Begleiterscheinung und einem zwangsläufigen Abfallprodukt der arbeitskräftigen Selbstverwertung des Kapitals verwandelt sich die "ungeheure Warensammlung" auf dem Markt und die in der Verfügung über diese Warensammlung gründende ästhetisch-kontemplative Lebensform der bildungsbürgerlichen Schichten ins eigentliche Telos und in den wahren Sinn des kapitalen Tuns und Treibens.

Weit entfernt davon, dass als zugleich zureichende Bedingung und wirkende Ursache der konsumtiven Lebensform des Bildungsbürgers die durchs Kapitalinteresse diktierte spezifische Organisation der gesellschaftlichen Arbeit und Reproduktion gelten dürfte, hat umgekehrt die

gesellschaftliche Arbeit mitsamt dem sie organisierenden und verwertenden kapitalen Mechanismus ihren letzten Zweck und ihren wahren Grund in jener konsumtiven Lebensform. Weit entfernt davon, dass der bildungsbürgerliche Genussmensch eine in den Kauf der industriekapitalistisch organisierten Ausbeutung von Arbeitskraft genommene Folge- und Nebenerscheinung ist, verleiht vielmehr seine Existenz jenem Ausbeutungsprozess allererst seinen sozialen Sinn und seinen universalhistorisch bleibenden Wert. Jedenfalls sollte es so sein und verhielte sich auch so, wenn nur der bildungsbürgerliche Konsument seiner hohen Berufung gewachsen wäre und seiner privilegierten Rolle gerecht würde, statt sich in Selbstzweifeln zu zerfleischen und mit dem schlechten Gewissen einer von Selbstverleugnung triefenden Mitleidsmoral sich seiner herrschaftlichen Privilegien zu schämen und den dekadenten Idealen christlicher Nächstenliebe, humanistischer Gleichmacherei und sozialer Gerechtigkeit anzuhängen, wenn er also, statt sich das Ressentiment und die kleinmacherische Ranküne der unteren Schichten zu Herzen zu nehmen und teils in eine hochnotpeinliche Gewissenserforschung und Selbstanklage, teils in eine altruistische Parteinahme für den ressentimententfüllten sozialen Gegner umzumünzen – wenn er statt dessen also in die Fußstapfen seiner beherzteren Vorfahren, der aristokratischen Nutznießer gesellschaftlichen Reichtums aus vergangenen Tagen, träte und als legitime Erbschaft annähme und genösse, was ihm eine biologisch begründete klassengesellschaftliche Herrschaftsordnung zuwendet und zur Beute fallen lässt.

Was somit Nietzsche dem Ausbeutungsvorwurf, dem die gegen das Industriekapital mobil machenden proletarischen Schichten auch und gerade die als Kapitalklientel identifizierten bildungsbürgerlichen Schichten subsumieren – was Nietzsche diesem Ausbeutungsvorwurf entgegenhält, ist das oben bereits geschilderte beutegesellschaftliche Machtkampfmodell, das biologisch verankerte, geschichtsbeherrschende Modell eines vom Willen zur Macht bestimmten Kampfes zwischen den einzelnen, die sich nach Maßgabe ihrer Willensstärke und Kampfkraft zu Klassen sortieren, in die Gruppen der Starken und der Schwachen, der Edlen und der Gemeinen, der Herren und der Sklaven auseinanderlegen, eines Kampfes, der sich teils um die Verfügung über die Güter und Befriedigungsmittel dieser Welt, teils und vor allem darum dreht, wer über wen herrschen, wer wem willfährig und unterworfen sein, wer aus wessen

Arbeitskraft Nutzen, wer aus wessen Dienstbarkeit Gewinn ziehen soll. So wahr der Sinn oder Unsinn des Lebens, der Logos des Bios, die ultima ratio allen Daseins in dieser Herrschaft der einen über die anderen, dieser im Kern gewaltsamen Aneignung der Produkte und Leistungen der anderen durch die einen, diesem zwischen beiden sich herstellenden parasitären Verhältnis besteht, so wahr kann Nietzsche die primär in der Rolle von Konsumenten, von Nutznießern des gesellschaftlichen Reichtums figurierenden bildungsbürgerlichen Schichten in jene Tradition einer Beute machenden, will heißen, von der Aneignung der Produkte und Leistungen anderer nicht bloß profitierenden, sondern lebenden Aristokratie einreihen.

Nur dass die bildungsbürgerlichen Schichten selbst sich gegen diese ihnen zugewiesene Tradition, gegen diese ihre Identifizierung als neue Spielart der zur Herrschaft berufenen alten Aristokratie sträuben, weil sie von jener zur Gewissensnot ausufernden moralischen Bedenklichkeit, jener zum sozialen Bewusstsein fortschreitenden Selbstverleugnung, kurz, jener zur Mitleidsregung und zur Gefühlsduselei sich steigernden Willensschwäche oder Brechung des Triebes zur Macht befallen sind, die Nietzsche als kapitaless Krisenphänomen der Menschheitsgeschichte im allgemeinen und der Kulturentwicklung im besonderen diagnostiziert und die er in ungeklärter Ambivalenz entweder einem dunklen, ressentimentzerfressenen Gegenspieler seines hellen, lebensbejahenden Herrenmenschen, quasi einem als eigene Species perennierenden aristokratischen Negativ, zur Last legt oder aber als interne Krise des herrischen Willens selbst, als Konsequenz der Hybris eines Willens, der auch noch über sich selbst triumphieren möchte, begreift. So oder so werden die bildungsbürgerlichen Schichten ihrer Berufung zur Herrschaft, ihrer Rolle als naturgegebene Nutznießer des gesellschaftlichen Organismus und seiner reproduktiven Einrichtungen nicht gerecht, und Nietzsche betrachtet es als eine seiner wesentlichen Aufgaben, sie in diesem Punkte zur Ordnung zu rufen und an ihre wahre Bestimmung zu erinnern.

Dass sie am Ende doch noch bereit sein könnten, ihre moralischen Skrupel und sozialen Sentimentalitäten über Bord zu werfen und sich auf ihre adelsherrschaftlichen Tugenden zu besinnen beziehungsweise zu ihren klassengesellschaftlichen Privilegien zu bekennen, diese Hoffnung schöpft Nietzsche aus seiner bereits referierten geschichtsphilosophischen

Konstruktion, der zufolge jene sei's durch fremde Einwirkung hervorgerufene, sei's selbstinduzierte Schwächung oder vielmehr Brechung der Willenskraft, die in jüdischer Moral, christlichem Mitleid oder sozialistischer Solidarität, kurz, in jeder Form von gattungsbewusstem und sozialverantwortlichem Verhalten Ausdruck findet, nur eine kritische Durchgangsetappe oder Krankheitsphase ist, aus der zu guter Letzt der Wille, immunisiert und neu gestärkt, mithin nicht bloß in alter Frische, sondern tatsächlich mit größerer Spannkraft denn je, wieder hervorgeht, um sich als der, der er sein soll: als ein jenseits von Gut und Böse den sozialen Egoismus zur kultisch-vitalistischen Selbstbejahung überhörender und verklärender aristokratischer Wille zur Macht zurückzumelden. So wahr die Willensschwäche der als bildungsbürgerliches Stratum perennierenden zeitgenössischen Oberschicht ein sei's durch gesellschaftlichen Druck, sei's durch Selbstunterdrückung hervorgerufenes Krankheitsphänomen, eine als soziales Leiden begreifliche Ansteckung der Seele mit Gemeinsinn und Vergiftung des Geistes mit Moral ist, so wahr lässt sich hoffen oder auch prophetisch beschwören, dass sie die Krankheit überwindet und sich in ihrer herrschaftlich-privilegierten Stellung erneut zu bejahen und zu behaupten lernt.

Dabei ist diese neue Selbstbehauptung und Bejahung der eigenen privilegierten Existenz dann allerdings in ihrem Charakter und in ihren Ausdrucksformen wesentlich geprägt durch die Verinnerlichung und Individualisierung, die geistige Differenzierung und größere psychische Komplexität, die Erbteil jener als moralische Krise und Zusammenbruch der Ich-Organisation durchlittenen und überstandenen Krankheit des Willens ist. Wie der zum neuen höheren Menschen genesene Bildungsbürger über mehr Innenleben, raffiniertere Willensregungen und sublimere Behauptungstechniken verfügt als der Aristokrat alter Schule, so weisen auch seine Entfaltungsbedürfnisse und Selbstdarstellungsansprüche größere Differenzierung und mehr Raffinement auf. Nicht mehr einfache Körpertüchtigkeit, offene Gewaltbereitschaft und geradlinige physische Durchsetzungskraft zeichnen den Aristokraten neuer Prägung aus, sondern hochentwickelte geistige Beweglichkeit, die Fähigkeit, objektiven Druck und heimlichen Terror auszuüben, und die Beherrschung komplizierter psychischer Manipulationsmechanismen. Und dementsprechend umfangreich und detailliert ist auch die Palette der vom Aristokraten

neuer Prägung in Anspruch genommenen Macht- und Darstellungsmittel, das Spektrum der Dinge und Verhältnisse, deren er sich bedient, um seinem untrennbar zwieschlächtigen Bedürfnis nach Selbstentfaltung und Unterwerfung anderer Genüge zu tun. Wo der Herrenmensch alter Schule nur sich selbst und seine Waffen hat, um über andere zu triumphieren und damit seiner Selbstbejahung und Selbstentfaltung zu frönen, da wird dem Herrenmenschen neuer Fassung die ganze Welt ineins zur Bühne und zur Waffe, um gleichermaßen auf und mit ihr seine als sublimes psychologische Kräftemessen und virtuose intellektuelle Spiegelfechtereien zelebrierten Machtspiele auszutragen.

Kurz, der Aristokrat neuen Zuschnitts genügt in seiner vielschichtigen Persönlichkeit, vielseitigen Bedürftigkeit und vielfältigen Reizbarkeit perfekt der Konsumentenrolle, die von der eskalierenden Industriegüterproduktion den bildungsbürgerlichen Schichten zugewiesen wird und dank deren die letzteren zu bevorzugten Nutznießern des im unwillkürlichen Reflex der kapitalen Verwertung von Arbeitskraft angehäuften materialen Reichtums avancieren. Aus dem einstigen Helden der Kriegsschlacht ist ein Held der Konsumschlacht geworden, den seine Lebenslust und Genussucht zum großen Potlatch, zur Rolle des großen Verschwenders, prädestiniert. Der neue Aristokrat, zu dem der von seiner moralischen Krankheit genesene und als gesunder Egoist wiedererstandene Bildungsbürger sich gemausert hat, frönt reuelosem Genuss, treibt auf der ganzen Linie seiner reizbar-sinnlichen Existenz Konsum, aber nicht als ein ambitionsloser Hedonist, nicht als einer, der nichts weiter will, als es sich tierisch wohlsein, säuisch gutgehen zu lassen, sondern als der Herrenmensch, der er ist, der Machtmensch, dem die ganze Sphäre gesellschaftlichen Reichtums, über die er privilegiert verfügt, nur als ein Mittel gilt, seine eigentliche Natur, seinen untrennbar zwiefachen Drang nach der Unterwerfung anderer und nach der Erhöhung seiner selbst auszuleben.

Mit dieser seiner Propagation einer Konsumexistenz, die keineswegs Selbstzweck ist, sondern die eine gesellschaftliche Funktion erfüllt und nur insoweit Bedeutung und Berechtigung hat, bleibt Nietzsche durchaus in der von Schiller begründeten ästhetischen Tradition: Auch für ihn geht es nicht um den Konsum als solchen, sondern um eine darauf aufbauende und als paradigmatisch deklarierte Lebensform, nicht um den Sinnengenuss, ums unmittelbar leiblich-seelische Wohl, sondern um

Ästhetik, um den gesellschaftlichen Wert von Erfahrungsweisen und Verhaltensformen, für die das leiblich-seelische Wohl und seine Befriedigungsmittel bloß äußere Voraussetzungen beziehungsweise Schauplatz und Entfaltungsraum sind. Wie Schiller und die anderen hält auch Nietzsche daran fest, dass die Konsumexistenz der bildungsbürgerlichen Schichten ein Politikum, ein öffentlich interessierendes Phänomen, nicht nur ein *factum brutum* der Ökonomie, keine bloße Privatsache sei. Nur schreibt Nietzsche dieser konsumtiv ästhetischen Lebensform weder wie Schiller Vorbildlichkeit im Sinne eines gesellschaftlichen Bildungs- und Erziehungsinstituts zu, noch betraut er sie wie Schopenhauer mit der exoterischen Aufgabe, eine intellektuelle Distanzierung vom bürgerlichen Konkurrenzgetriebe zu ermöglichen, und mit dem esoterischen Geschäft, für die Unmöglichkeit jeder praktischen Alternative zum bürgerlichen Konkurrenzgetriebe einzustehen, noch überträgt er ihr etwa wie Feuerbach die widersprüchliche Funktion, sich denen als Emanzipationsmodell anzubieten, die primär die Opfer der Praktizierung und Aufrechterhaltung dieser Lebensform sind. Vielmehr setzt Nietzsche die paradigmatische Bedeutung der konsumtiv ästhetischen Lebensform darein, dass sie bar jeder Vorbildlichkeit oder beispielgebenden Funktion höchste Ausprägung und Entwicklung der menschlichen Art, nämlich Verwirklichung jenes Typus Mensch ist, dessen Hervorbringung und Erhaltung die ganze restliche Menschheit dient, weil in seiner Existenz und Entfaltung der natürliche Sinn ihres artlichen Daseins, ihr eigenes, darwinistisch gefasstes biologisches Telos beschlossen liegt.

Paradigmatisch ist mit anderen Worten jene Lebensform deshalb, weil es der unhinterfragbar natürliche Sinn wie der lebendigen Organismen in *genere*, so auch der als lebendiger Organismus gefassten menschlichen Gesellschaft in *specie* ist, ein vom Willen zur Macht beseeltes, nach Macht über die anderen strebendes Selbstreflexiv oder herrschaftliches Subjekt hervorzutreiben und freizusetzen und dieses Subjekt in seinem Streben nach Macht alle menschlichen Kräfte mobilisieren, alle intellektuellen Register ziehen, alle seelischen Kapazitäten ausschöpfen zu lassen. Nicht maßgebende Vorbildlichkeit, sondern beispiellose Virtuosität, nicht avantgardistisch-vorausseilende Modellbildnerie, sondern aristokratisch-elitäres *l'art pour l'art*, nicht das ebenso sehr zur Nachahmung empfohlene wie beispielgebende Streben nach der Entfaltung und Verwirklichung eines ästhetisch gefassten Humanum, sondern

die Entfaltung dieses ästhetisch gefassten Humanum in einem ebenso sehr auf die Unterdrückung der anderen wie auf die Selbsterhöhung programmierten naturgegebenen Streben nach Selbstverwirklichung – das ist es demnach, was jene Lebensform verkörpert und wofür ihre Repräsentanten ihre herrschaftliche Stellung und den Genuss ihre konsumtiven Privilegien legitimerweise – will heißen, nach Maßgabe der zur Legitimation klassengesellschaftlicher Verhältnisse ausgeschlachteten darwinistischen Naturgesetzlichkeit in der Entwicklung biologischer Arten – beanspruchen können.

Mit klassenkämpferischem Zynismus also begegnet Nietzsche der seiner gesellschaftlichen Gruppe, der bürgerlichen Intelligenz oder bildungsbürgerlichen Schicht, drohenden Gefahr, in den eskalierenden Konflikt zwischen Kapital und Arbeit hineingezogen und von der Partei der Arbeit auf der Seite des Kapitals geortet und als Schmarotzer von Gnaden des letzteren arretiert zu werden. Klassenkämpferisch zynisch reagiert Nietzsche – allerdings nicht offen und unverblümt zynisch. Das heißt, seine Reaktion besteht nicht darin, sich zu der Nutznießerrolle seiner Schicht im Blick auf die materialen Segnungen der industriekapitalistischen Entwicklung umstandslos zu bekennen und diese Rolle, weil sie sich aus sozialen Funktionen und realen Leistungen seiner Schicht partout nicht begründen lässt, als ein der blinden Laune des historischen Fatums entspringendes und seiner Schicht ebenso bekömmliches wie anderen Teilen der Gesellschaft beschwerliches factum brutum kurzerhand unbegründet zu lassen. Soviel Unverblümtheit überforderte das intellektuelle Selbstwertgefühl, das mit dem Nachweis irgendeiner Form von gesellschaftlicher Funktion beziehungsweise historischer Bestimmung steht und fällt. Vielmehr versteckt sich der Zynismus hinter der als Umwertung aller Werte propagierten ideologischen Verkehrung der wirklichen gesellschaftlichen Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse und phantasmagorischen Einführung einer neuen hierarchischen Ordnung, die in dem Maß, wie sie mit Hilfe einer sozialdarwinistischen Lehre von der Geschichte als natürlicher Zuchtwahlveranstaltung die Reichtum konsumierende bildungsbürgerliche Schicht der Gegenwart, den materialiter nutznießenden gesellschaftlichen Anhang der industriekapitalistischen Verwertung, zum Erben einer Tradition vorbürgerlich elitären Herrenmenschentums erklärt und in den Rang einer als höchster

Zweck der Gesellschaft firmierenden neuen Aristokratie erhebt, umgekehrt den eigentlichen – wenn auch nicht eigentlich menschlichen – Herrn der bürgerlichen Gegenwart, das Industrie- und Finanzkapital, in einen dienstbaren Geist, ein Aladin-Faktotum jener modernen Konsumaristokratie uminterpretiert.

Mit objektiv ebenso lächerlicher wie subjektiv ernsthafter Hochfahrenheit zieht Nietzsche gegen die Geldsäcke seiner Zeit vom Leder, gegen ihren buchhalterischen Krämergeist, ihre Borniertheit und Einfalt, ihre Kleinkariertheit und fehlende aristokratische Größe, und will die also gescholtenen Kapitalverwalter höchstens und nur in der Stellung und Funktion von Leuten gelten lassen, die kraft ihres ebenso unermüdlichen wie geistlosen Schaffensdrangs und Erwerbstrieb für die materialen Mittel und die sächliche Ausstattung, kurz, für die realen Milieubedingungen sorgen, deren seinesgleichen, die wahre Aristokratie bedarf, um ihre paradigmatisch elitäre Lebensform zu entfalten, ihren beispiellos virtuoson Lebensstil zu pflegen. In einen Topf geworfen finden sich auf diese Weise die Agenten des Kapitals, die industriekapitalistischen Unternehmer und Bankiers, mit den Produzenten des Kapitals, der breiten Masse der Lohnabhängigen, dem Proletariat; beide schwimmen für Nietzsche zu jener von ihm als Plebs, als Gemeine wahrgenommenen und als sklavische Seelen, als Menschen minderen Werts, als Kreaturen ohne Größe und Emotion beschimpften Masse, die deckungsgleich ist mit dem Gros der bürgerlichen Gesellschaft, der Gesamtheit der Handel- und Gewerbetreibenden, kurz, der in der einen oder anderen Funktion am Kapitalprozess beteiligten arbeitenden Bevölkerung, die als die Totalität, die sie ist, ihre einzige und ausschließliche Existenzberechtigung daraus schöpft, dass sie den wertvollen Menschen der Konsumaristokratie, den herrischen Naturen der virtuoson Ästhetenschicht die Mittel für ihr ebenso aufwendiges wie spektakuläres und ebenso verschwenderisches wie demonstratives Leben verschafft.

Derart hanebüchen ist angesichts der tatsächlichen Machtverhältnisse diese Umstülpung der gesellschaftlichen Abhängigkeiten und Mittel-Zweck-Relationen, derart halluzinatorisch die Erhebung der die materialen gesellschaftlichen Reichtümer konsumierenden bildungsbürgerlichen Schicht zur kraft virtuoson Ästhetentums herrschenden Aristokratie und eigentlichen gesellschaftlichen Elite und die korrespondierende Degradierung der realen gesellschaftlichen Macht, des sich verwertenden Industriekapitals, zu einem in toto seines Produktionsapparats hirnlosen

Faktotum und nützlichen Idioten, dass sich die Frage aufdrängt, wie Nietzsche mit dieser phantasmagorischen Umdichtung der bildungsbürgerlichen Schicht aus einem gefolgschaftlichen Schmarotzer, der die im Zuge des kapitalen Verwertungsprozesses abfallenden materialen Segnungen genießen darf, in einen herrschaftlichen Nutznießer, in dessen Diensten und zu dessen Gunsten sich der ganze kapitale Verwertungsprozess überhaupt nur zu entfalten hat, selbst bei den eigenen bildungsbürgerlichen Artgenossen Glauben finden, geschweige denn auf begeisterte Zustimmung stoßen kann. Eben dies ist aber der Fall: Praktisch von Anfang seines Wirkens an und bis zum heutigen Tag entdecken bürgerliche Intellektuelle in Nietzsches unter dem Motto einer Umwertung aller Werte vorgetragenen Kritik an der verkehrten gesellschaftlichen Zielorientierung und vorgeschlagenen politisch-moralischen ebenso sehr wie ständisch-hierarchischen Neuordnung der Gesellschaft das Nonplusultra geschichtsphilosophischer Tiefe und gesellschaftskritischen Durchblicks.

Der gute – oder vielmehr böse – Grund für diese bleibende Attraktivität der Phantasterei Nietzsches liegt darin, dass sie nicht nur der persönlichen Eitelkeit der Betroffenen schmeichelt, indem sie ihnen, wenn schon keine gesellschaftliche Funktion, keine reale Rolle, so doch eine herrschaftliche Stellung, einen sozialen Rang zuspricht (das allein, so sehr es den angesprochenen Intellektuellen gefallen mag, würde nicht ausreichen, ihre durch das Phantastische der Phantasterei arg strapazierte Realitätskontrolle außer Kraft zu setzen), sondern dass sie auch und vor allem ein intellektuelles Desiderat erfüllt, indem sie die im Begriff der Umwertung aller Werte vorgenommene generelle Reaffirmation der industriekapitalistisch-konkurrenzgesellschaftlichen Verhältnisse mit einer gleichzeitig vorgetragenen speziellen Negation dieser Verhältnisse zu verknüpfen erlaubt und auf diese Weise dem sich durchhaltenden Grundcharakter des bürgerlichen Intellektuellen des 19. Jahrhunderts, seiner der gesellschaftlichen Funktionslosigkeit, in der er sich befindet, korrespondierenden kritischen Distanz zur bestehenden Macht und herrschenden Ordnung, Rechnung trägt und Kontinuität verleiht. Diese als Grundzug der Intellektuellenphysiognomie des 19. Jahrhunderts figurierende kritische Distanz zur gesellschaftlichen Macht und zur durch sie bestimmten Sozialstruktur ist ja, angefangen von Schillers Notstaatsbegriff über Schopenhauers Panoptikum der leibhaftig konkurrierenden Willen bis hin zu Feuerbachs Schelte über den unsinnlich-abstrakten,

“jenseitsorientierten“ Geist seiner Zeit, allen einschlägigen bürgerlichen Theoriebildnern gemeinsam; sie ist zugleich unverbrüchliche Basis der um die Kategorie des Ästhetischen zentrierten Vorstellungen von einer reformierten Seinsweise und neuen Lebensform, die, mit welchen erklärten praktischen Zielen und unerklärten ideologischen Aufgaben auch immer, die Betreffenden jedenfalls doch als Gegenmodell zur gegebenen Wirklichkeit, als Alternative zur bestehenden Ordnung entwerfen.

Wie könnte da Nietzsche diese kritische Intellektuellenposition so einfach räumen und unter dem Eindruck des von unten gegen die bildungsbürgerliche Schicht als ganze erhobenen Vorwurfs einer ebenso schmarotzer- wie komplizenhaften Nähe zur herrschenden Macht und Abhängigkeit von ihr sich zynisch zu diesem Schmarotzer- und Komplizentum bekennen? Wie könnte er unter Beibehaltung und Kontinuierung des Anspruchs auf eine bei ihm als ästhetische Virtuosität figurierende alternative Lebensform deren argumentative Basis, die kritische Distanz zur bürgerlichen Gesellschaft und zu ihren verhaltensprägenden Wertvorstellungen, einfach fallen lassen? Wie könnte er dies ausgerechnet in einem Augenblick tun, in dem kleine Teile der bildungsbürgerlichen Schicht, einzelne Gruppen von Intellektuellen, unter dem Eindruck des durch die industriekapitalistische Entwicklung heraufbeschworenen Elends die bei aller kritischen Intellektuellendistanz bis dahin gewährte und von Schiller bis Feuerbach zielstrebig durchgehaltene Blindheit gegenüber dem dynamischen Kern der kritisierten gesellschaftlichen Verhältnisse und Bereitschaft zum alibiträchtigen Aufbau von Popanzen kurzerhand durchbrechen und eine auf jenen dynamischen Kern, auf die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft, gerichtete Kapitalkritik aus der Taufe heben? In just dem Augenblick die kritische Distanz zur als bürgerliche Konkurrenzgesellschaft äußerlich wahrgenommenen kapitalistischen Verwertungsgesellschaft aufzugeben, in dem Marx und seinesgleichen diese kritische Distanz aus einem zwischen Eskapismus, Selbstvereitelung und heimlicher Affirmation schwankenden praktischen Verhalten in eine dem Gegenstand der Kritik auf den Grund gehende, theoretisch entschiedene Negation überführen, hieße das nicht den Vorwurf des komplizenhaften Schmarotzertums in einer Weise bestätigen, wie nicht einmal der abgebrühteste Zynismus es verkräftbar macht.

Genau in diesem Punkte übt Nietzsches halluzinatorische Umwertung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse, die das nutznießende Bildungsbürgertum zur aristokratisch herrschenden Klasse der Gesellschaft

erhebt, während sie das Arbeit verwertende Industriekapital zum kleinräumerisch dienenden Faktotum degradiert, auf die bildungsbürgerliche Schicht einen schier unwiderstehlichen Reiz aus. Weit entfernt davon, als bloße, schmarotzerhaft affirmative Gegenversion zur gerade sich artikulierenden sozialistischen Kritik an der industriekapitalistisch verfassten bürgerlichen Gesellschaft firmieren zu müssen, kann sich Nietzsches ästhetisch-virtuoses Herrenmenschkonzept vielmehr als Steigerungs- und Aufhebungsform jener sozialistischen Kritik, als förmliche Hyperkritik aufspielen. Auch sub specie der auf den neuen, höheren Menschen gerichteten Perspektive Nietzsches gerät die kapitalistische Verfasstheit der bürgerlichen Gesellschaft ins Kreuzfeuer der Kritik, nur eben nicht in parte des mit dem Kapitalprozess einhergehenden Zerfalls der bürgerlichen Gesellschaft in Klassen und Ausbeutung der einen durch die andere Klasse, sondern in toto der gesamtgesellschaftlichen und das heißt, alle am Kapitalprozess beteiligten Klassen umfassenden Fehlorientierung, die der zum Selbstzweck erhobene Kapitalprozess als solcher darstellt. Auch Nietzsches geschichtsphilosophischer Impetus richtet sich gegen die herrschende Macht der bürgerlichen Gesellschaft, zielt auf eine Entmachtung des Kapitals, aber nicht bloß, um in der Absicht einer gründlichen Novellierung des Systems diese Macht systemimmanent anders zu verteilen, sondern um mehr noch mit dem Anspruch einer grundlegenden Neuorientierung des Systems eine systemtranszendent andere Macht, die neue Intellektuellenaristokratie, ins Spiel zu bringen und der bürgerlichen Gesellschaft als den irrational letzten Sinn und das bedingungslos absolute Telos ihres qua Kapitalprozess systematischen Bestehens vorzusetzen.

Mit seiner streitbaren Verwerfung der fundamental falschen Werte und von Sklavenmoral gezeichneten kleingeistigen Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft und mit seiner Forderung nach einer als Umwertung aller Werte verstandenen, gleichermaßen ständehierarchischen Umwälzung und zielstrategischen Revision dieser Gesellschaft kann sich also der in Nietzsches Fußstapfen wandelnde bürgerliche Intellektuelle gesellschaftskritischer und kulturrevolutionärer gerieren als der entschlossene Kapitalkritiker, kann er radikaler als jener die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft zu sezieren und in Frage zu stellen meinen und kann er insofern die Annehmlichkeit einer ins Aristokratisch-Heroische gewendeten Versöhnung mit seiner nutznießenden Konsumentenexistenz mit

dem sentimentalisch-pathetischen Gefühl verknüpfen, der Rolle eines in Distanz zur bürgerlichen Ordnung perennierenden Gesellschaftskritikers, mit der er sich seit Anfang des 19. Jahrhunderts, seit seiner Abdankung als politischer Repräsentant seiner Klasse, als mit dem Verstand seines wohlhabigen Daseins identifiziert, treu zu bleiben. Was Wunder, dass diese in Nietzsches Kritik der bürgerlichen Gesellschaft erreichte glückliche Verbindung von die eigene soziale Lage affirmierender Versöhnung und das intellektuelle Selbstwertgefühl garantierendem Protest die bürgerlichen Intellektuellen immer wieder bezaubert und in ihren Reihen bis zum heutigen Tage als eine angebliche Form radikalierter Gesellschaftskritik Adepten findet.

XII.

Aber wie verführerisch Nietzsches geschichtsphilosophische Umkehrung der gesellschaftlichen Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Kapital und Kapitalklientel der letzteren auch immer vorkommen und wie sehr sie ihr als Chance einleuchten mag, die neue unverhohlen-zynische Anpassung des Bildungsbürgers mit der alten unverdrossenkritischen Distanz des bürgerlichen Intellektuellen zu vermählen – sie bleibt eine Phantasmagorie und wäre bei all ihrer unendlichen Attraktivität doch am Ende außerstande, sich gegen die Realitätsprüfung der Betroffenen durchzusetzen, käme ihr nicht die politische Wirklichkeit zu Hilfe und erlaubte ihr als die Maske, in die sie zu schlüpfen vermag, sich einen Anschein von Realismus zu geben und mit einem Anflug von Faktizität aufzutreten. Diese politische Wirklichkeit ist die traditionelle Staatsmacht, die, um der nachhinkenden ökonomischen Entwicklung der im Prozess der politischen Einigung begriffenen deutschen Gebiete Beine machen und gleichzeitig damit einhergehende Sozialkonflikte in Zaum halten beziehungsweise sie im Sinne eines gedeihlichen industriekapitalistischen Fortschritts schlichten zu können, sich in offensiver Auslegung des ihr vom Kapital bereits übertragenen politischen Mandats in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als der ebenso sehr über den Parteien stehende wie klassenübergreifende Inbegriff des Gemeinwesens etabliert und das Ansehen eines alle Intentionen auf sich zu lenken und alle Kräfte an sich zu binden entschlossenen höchsten Guts des Reproduktionsprozesses der bürgerlichen Gesellschaft und letzten Zwecks ihres ganzen politisch-ökonomischen Treibens gibt. Als das in korporativer Einheit und exekutiver Geschlossenheit bessere Selbst und wahre Urbild der zerrissenen bürgerlichen Gesellschaft, als der aus der Welt der Klassenkämpfe und des Parteiengezänks sich erhebende parmenideische Kosmos oder

leviathanische Koloss, als der er sich geriert, kann dieser starke Staat, wie er sich nach der Mitte des Jahrhunderts unter preußischer Ägide in Deutschland herausbildet, den seine bloße Funktionalität, sein Wirken im Dienste einer gedeihlichen industriekapitalistischen Entwicklung, vergessen machenden Eindruck eines gesellschaftlichen Ideals und Telos, eines die bürgerliche Gesellschaft ebenso sehr transzendierenden wie als sein bloßes Mittel oder subsistenzielles Organ rekrutierenden höheren Zwecks der ganzen Veranstaltung erwecken und damit den bürgerlichen Intellektuellen vom Schlage Nietzsches gleichermaßen als Plausibilisierungsfolie und Projektionsfläche für ihre auf die eigene Schicht bezogenen konsumaristokratischen Phantasien von einer klassentranszendierenden virtuos-ästhetischen Elite dienen.

Indes, auch wenn der Nietzsche-Adept im Phänomen des starken Staats einen Topos antrifft, der mindestens topologisch seinen Vorstellungen von einer über der bürgerlichen Gesellschaft stehenden Herrschaft einen Anschein von Realismus verleiht und nämlich den gesellschaftlichen Ort anzeigt, an dem die neue Herrschaft anzusiedeln wäre, bleibt doch die faktische Diskrepanz zwischen dem virtuos-ästhetischen Charakter der als Konsumaristokratie imaginierten Herrschaft und dem souverän-bürokratischen Zuschnitt der als starker Staat etablierten leviathanischen Macht zu eklatant, als dass sich bloß von der Projektion der ersteren auf die letztere eine wirkliche und das heißt, inhaltlich nachvollziehbare Plausibilisierung der von Nietzsche propagierten Phantasmagorie einer Umkehrung des gesellschaftlichen Machtverhältnisses zwischen der industriell produktiven Kapitalmacht und dem als Kapitalklientel konsumtiv nutznießenden Bildungsbürgertum erhoffen ließe. Dass der in solcher Phantasmagorie sich austobende Größenwahn Nietzsches hinlänglich Überzeugungskraft beweist, um tatsächlich über die Realitätskontrolle der Adepten triumphieren zu können, verdankt er deshalb am Ende einem Anschein von ökonomischer Berechtigung, den er zusätzlich zu seiner unbedingten psychologischen Opportunität und zu seiner ansatzweisen politischen Plausibilität für die von ihm Angesprochenen gewinnt.

Dieser Anschein von ökonomischer Berechtigung liegt in der Konsumentenrolle beschlossen, die dem Bildungsbürgertum als dem primären Nutznießer der materialen Segnungen des Kapitalprozesses zufällt. Zwar

handelt es sich bei diesen materialen Segnungen, den industriell produzierten Waren, systematisch betrachtet, eher um eine Begleiterscheinung oder ein Abfallprodukt, als um den wesentlichen Zweck oder das zentrale Anliegen des auf die kapitale Wertbildung abgestellten industriellen Produktionsprozesses, und so gesehen kommt denn auch der Konsumentenrolle der bildungsbürgerlichen Kapitalklientel nur die Bedeutung eines entsprechend sekundären oder marginalen Verhaltens, um nicht zu sagen eines bloßen Abfallbeseitigungsunternehmens zu. Aber empirisch betrachtet oder, zynisch ausgedrückt, von der unaufhebbar kontingenten Bedingung des kapitalen Wertbildungssystems, sprich, von der menschlichen Bedürfnisstruktur her gesehen, bleibt jene Konsumentenrolle eine *conditio qua non*, eine unverzichtbare Voraussetzung aller Wertbildung. Auch in seiner systematischsten, selbstbetriebsam entwickeltsten Form bleibt der Prozess der kapitalen Verwertung menschlicher Arbeitskraft an die empirisch-kontingente Bedingung geknüpft, im Dienste der gesellschaftlichen Reproduktion zu stehen, pro domo der natürlich-kulturellen Subsistenz der Mitglieder der Gesellschaft stattzufinden. Er bleibt mit anderen Worten daran geknüpft, Produkte hervorzubringen, die ihre Wertnatur in die Gestalt von Subsistenzmitteln kleiden, die Wertträger, Waren, nur sind, insofern sie ebenso wohl und im nestorianisch engen Verbund Gebrauchsgüter darstellen.

Zwar haben, wie bekannt, die Veranstalter des kapitalen Verwertungsprozesses nichts Eiligeres zu tun, als dieses die Wertnatur umschließende Gebrauchsgut, diesen subsistenzuellen Träger des Werts wieder loszuwerden und das heißt, auf dem Markt gegen reinen Wertkörper, gegen die wahre Ware, kurz, gegen Geld auszutauschen, aber dafür braucht es die aufgrund ihrer Bedürfnisstruktur an der subsistenzuellen Gebrauchsseite des Produkts Interessierten, die Konsumenten, und insofern zollt mit jedem dieser als Wertrealisierung bestimmten zirkulativen Akte das kapitale Verwertungssystem seiner in der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse bestehenden kontingent-empirischen Existenzbedingung *nolens volens Tribut*. Und diese Abhängigkeit des kapitalen Verwertungssystems von der Voraussetzung konsumtionsbereiter menschlicher Subjekte wird mit der fortschreitenden extensiven, auf die Herstellung eines Weltmarkts gerichteten, und intensiven, auf ein Maximum an Wertbildung zielenden, Entfaltung des Systems nicht etwa geringer, sondern immer nur größer. Je mehr die kapitale Wertproduktion alle Bereiche der

gesellschaftlichen Arbeit erfasst und durchdringt und je mehr sie die in toto ihrer Regie unterstellte gesellschaftliche Produktionssphäre durch Ausbeutung der Lohnarbeit und Erhöhung der Arbeitsproduktivität zu Höchstleistungen in der Wertbildung treibt, um so mehr Gebrauchsgegenstände setzt sie zugleich in die Welt und um so stärker ist sie darauf angewiesen, diese als Wertträger fungierenden Gebrauchsdinge im Austauschakt an den Mann oder die Frau zu bringen und sich von letzteren dafür in jener als allgemeine Wertform kursierenden Münze bezahlen lassen, die Passepartout aller in der Lohnarbeit effektuierten Verwandlung von Arbeit in Kapital, sprich, aller weiteren kapitalen Wertbildung ist.

Und nicht genug damit, dass durch die fortlaufende Vergrößerung der unmittelbar als Anhäufung von Gebrauchsgütern erscheinenden Warensammlung die kapitale Wertproduktion ihre Abhängigkeit von der als Bedürfnisbefriedigungsveranstaltung funktionierenden Konsumtion ebenso fortlaufend verstärkt, sie sorgt zugleich dadurch, dass sie sich wesentlich in der privatkapitalistisch-konkurrenzgesellschaftlichen Form der Profitmaximierung vollzieht, quasi eigenhändig dafür, dass der als Wertrealisierung auf dem Markt zu vollbringende Absatz der Gebrauchsgüter an die Konsumenten immer schwieriger und insofern denn aber jene Abhängigkeit vom Konsum immer drückender und für das kapitale System bedrohlicher wird.

Um sich im konkurrenzgesellschaftlich strukturierten kapitalen Wertbildungsprozess dort behaupten zu können, wo per Wertrealisierung über die Umwandlung der unmittelbar als Gebrauchsgüter erscheinenden Waren in allgemeine Wertform als in den Generalschlüssel zu neuer kapitaler Wertbildung entschieden wird, nämlich auf dem Markt, müssen die atomistisch einzelnen, antagonistisch privaten Agenten der Wertbildung ihre Waren den Konsumenten möglichst preisgünstig, will heißen, mit einem Wertabschlag feilbieten, der den der Konkurrenten übersteigt. Nur wenn sie billiger verkaufen, können sie sicherstellen, dass sie die durch die Rücksicht auf die menschliche Bedürfnisbefriedigung aufgebaute Hürde der Wertrealisierung überwinden und nicht auf ihren als solche wertlosen Gebrauchsgütern sitzen bleiben. So gesehen, erweist sich die qua Konsumtion zu vollbringende Beseitigung der Naturalseite der in Warenform geschaffenen Werte nicht nur als generelle *conditio sine qua non* des kapitalen Wertbildungssystems, sondern gleichzeitig auch als ein die tüchtigsten Wertbildner unter den weniger tüchtigen

auszulesen geeigneter wirtschaftlicher Zuchtwahlmechanismus. Im Sinne einer konkurrenzfähigen Preisgestaltung tüchtig nämlich können sich die einzelnen Agenten der Wertbildung nur in dem Maß zeigen, wie ihnen gelingt, das Verhältnis zwischen dem Anteil, der vom realisierten Wert der Waren als Mehrwert dem Kapital verbleibt, und dem Anteil, den als Lohn für ihre Arbeit die Produzenten der Waren erhalten haben, zu Gunsten des Kapitals zu verändern. Nur insofern die Agenten des Kapitals es fertig bringen, den Mehrwert oder kapitalen Zugewinn aus der Produktion relativ zu dem als Lohn oder variables Kapital firmierenden Wertanteil zu vergrößern, können sie die produzierte Ware billiger verkaufen, ohne dadurch die für die kapitale Wertbildung als eine Selbstverwertung von Wert konstitutive Profitperspektive in Frage zu stellen, ohne also mit anderen Worten Gefahr zu laufen, der durch das konkurrenzspezifische Erfordernis einer sicheren Wertrealisierung bedingten Preispolitik das Prinzip der mittels Mehrwertschöpfung kontinuierlichen Akkumulation von Kapital, sprich, den dynamischen Kern aller kapitalen Wertbildung aufzuopfern.

Die Doppelstrategie, mittels deren diese Verschiebung der Proportion zwischen Mehrwert und Lohn angestrebt und erreicht wird, sind die oben thematisierten beiden Mechanismen einer extensivierten Ausbeutung der Arbeitskraft durch Erhöhung der subjektiven Arbeitsleistung und einer intensivierten Ausbeutung der Arbeitskraft durch Erhöhung der objektiven Produktivkraft der Arbeit. Indem sie teils den um Arbeit miteinander konkurrierenden Lohnarbeitern härtere Arbeitsverträge abpressen, teils die sächlich-technischen Bedingungen des Arbeitsprozesses selbst umgestalten, gelingt den Agenten des Kapitals, zum gleichen oder gar reduzierten Lohn eine größere Wertmenge produzieren zu lassen und dementsprechend den als Mehrwert zum konstanten Kapital hinzutretenden Wertanteil gegenüber dem an die Produzenten abzutretenden, variablen Kapitalanteil relativ zu vergrößern. Was die einzelnen Kapitalagenten damit allerdings nicht erreichen, jedenfalls nicht auf längere oder auch nur mittlere Sicht, ist ihr eigentliches Ziel: das Ziel einer durch die Verbilligung ihrer Waren effektuierten Verbesserung ihrer Konkurrenzsituation auf dem Markt, sprich, einer Festigung und Stärkung ihrer Position beim Wertrealisierungsgeschäft. So wahr ihnen nämlich kraft eines der beiden Mechanismen zur Steigerung des Verwertungsgrads der

Arbeit oder kraft einer Kombination aus beiden gelingt, den Gewinnanteil des konstanten Kapitals, den Mehrwert, proportional zu erhöhen, und so wahr ihnen das kurzfristig ermöglicht, durch Verwohlfeilerung ihrer Waren den Konkurrenten bei der Wertrealisierung den Rang abzulassen, so wahr zwingen sie dadurch die Konkurrenten bei Strafe der Verdrängung vom Markt oder des ökonomischen Untergangs, es ihnen in dieser Hinsicht gleichzutun oder sie womöglich sogar zu übertrumpfen, will heißen, durch eine entsprechende oder sogar weitere Erhöhung des Ausbeutungsgrades der Arbeit für eine entsprechende oder sogar weitere Verwohlfeilerung der von ihnen zu Markte getragenen Waren zu sorgen und so ihre Position beim Wertrealisierungsgeschäft zurückzugewinnen, wo nicht den Spieß umzudrehen und sie auf Kosten des anderen zu verbessern.

Was demnach im Rahmen der kapitalistischen Konkurrenz auf dem Markt der einzelne Kapitalagent durch seine auf die Strategie einer proportionalen Mehrwertvergrößerung gegründete Preispolitik mittel- und langfristig gewinnt, ist von dem weit entfernt, was er zu gewinnen hoffte: Nicht etwa mehr Sicherheit im Blick auf die Realisierung des Werts, sprich, den Absatz, seiner Waren tragen ihm seine Bemühungen ein, sondern neue und größere Unsicherheit, die ihn zu neuen und verstärkten Bemühungen um mehr Sicherheit zwingen. Statt den Triumph über die Konkurrenten zu garantieren, löst dieser Mechanismus der Absatzsicherung durch eine auf der Steigerung der Mehrwertproportion basierende Preispolitik bloß einen *circulus vitiosus* der zwischen den Konkurrenten abwechselnden und *ad infinitum* erfochtenen Pyrrhussiege aus, der am Ende nur einen eindeutigen Gewinner kennt: die bereits oben bei der allgemeinen Betrachtung der Strategien zur Mehrwerterhöhung als deren eigentlicher Nutznießer angegebene und sei's als Werk der Vorsehung zu preisende, sei's des blindwütigen Automatismus verdächtige Logik einer Entfaltung der Produktivkraft der Arbeit.

Welchem Zweck aber auch immer jene konkurrenzkampfbedingte und durch die eine oder andere Strategie durchgesetzte Erhöhung des Mehrwertanteils proportional zu dem der Arbeitskraft als variables Kapital oder Lohn überlassenen Wertanteil dient, sie beschwört in bezug auf die Wertrealisierung als ganze, in bezug auf das durch die unmittelbare Naturalgestalt der Werterscheinungen, die Gebrauchsgüterform der Waren bedingte zirkulative Absatzerfordernis ein in seiner Offensichtlichkeit

quasi-logisches Problem herauf, das geeignet scheint, die ganze Absatzsicherungsstrategie nicht nur in specie der individuellen Interessen der konkurrierenden Kapitalagenten zu vereiteln und zu einer unendlichen Folge von Pyrrhussiegen werden zu lassen, sondern mehr noch und vor allem ad absurdum einer dem kapitalen Verwertungsinteresse in genere verderblichen Fehlentwicklung zu führen. Während nämlich kraft der beiden genannten Ausbeutungsmechanismen, des auf die extensive Erhöhung des subjektiven Arbeitsquantums ebenso wie des auf die intensive Steigerung der objektiven Arbeitsleistung gerichteten, immer mehr Wert in Naturalgestalt oder Gebrauchsgüterform auf dem Markt erscheint, bleibt dank der mittels der beiden Mechanismen verfolgten und dem Zweck der Absatzsicherung durch Preispolitik verpflichteten Strategie einer proportionalen Vergrößerung des Mehrwerts zu Lasten des Lohns verhältnismäßig immer weniger Wert in den Händen der Produzenten, um die von ihnen geschaffenen Gebrauchsgüter auf dem Markt einlösen und mithin die ihnen in ihrer Eigenschaft als Konsumenten zufallende Aufgabe der Wertrealisierung, um deren Sicherung es ja eigentlich geht, erfüllen zu können. Nicht nur hat die dem Mehrwert eingeschriebene Tendenz, sich in Kapital zu verwandeln und weitere Produktionsprozesse zu initiieren, die Konsequenz, dass absolut immer mehr Wert in der naturalleiblichen Gestalt von Gebrauchsgütern auf dem Markt erscheint und seine Erlösung vom Naturalleib, seine Einlösung in die allgemeine Wertform Geld, seinen Absatz, bei anderen als seinen Produzenten reklamieren muss, die geschilderte konkurrenzspezifische Strategie einer zur Absatzsicherung durch Preispolitik durchgesetzten Verschiebung der Proportion zwischen Mehrwert und Lohn sorgt außerdem auch dafür, dass von dem absolut vermehrten Wert, der in Gebrauchsgüterform auf dem Markt erscheint, die Produzenten mit ihrem Wertanteil, ihrem Lohn, relativ immer weniger einlösen können, so dass diese nicht einmal in ihrer individuellen Zielsetzung erfolgreiche Absatzsicherungsstrategie in kollektiver Hinsicht tatsächlich ihr genaues Gegenteil bewirkt und die Realisierung der wachsenden Wertmenge auf dem Markt, den Absatz der immer ungeheureren Warensammlung, in nicht sowohl linearer Verschärfung als vielmehr geometrischer Zuspitzung für die Kapitalagenten zum Problem werden lässt.

Es ist diese dilemmatische ökonomische Situation des Kapitals, die – um endlich zu unserem ideologiekritischen Problem in Sachen Herrenmensch zurückzukehren! – dem Größenwahn à la Nietzsche zumindest in

den Augen der interessierten bildungsbürgerlichen Schicht eine Art von Plausibilität verleiht und die also die von Nietzsche phantasierte Verkehrung des Machtverhältnisses zwischen Kapitalagenten und Kapitalklientel, will heißen, die Verwandlung der letzteren in eine kraft ästhetischen Virtuositäts zur Herrschaft berufene neue Aristokratie und die Degradierung der ersteren zum dienenden Faktotum der neuen ästhetischen Herren und virtuosen Meister als eine durch die politisch-ökonomische Entwicklung in den Bereich des Möglichen rückende Perspektive erscheinen lässt. Schon überhaupt die Entstehung der bildungsbürgerlichen Schicht als einer politisch oder in ihrem Anspruch auf öffentliche Macht ebenso sehr durch den traditionellen Staat und seinen Apparat ausgebooteten wie ökonomisch oder in ihrem Bedürfnis nach privatem Wohlstand befriedigten Klientel des Kapitals verdankt sich ja wesentlich bereits dem ungeheuren Wertzuwachs in Gebrauchsgüterform, den im 19. Jahrhundert die industriekapitalistische Reorganisation der Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft hervortreibt. Jene ungeheure Warensammlung, mit der die industriekapitalistisch eskalierende Produktivität der Arbeit den Markt überschwemmt, zu konsumieren und sie mithin, systemimmanent gesprochen, mittels des Austauschakts Ware gegen Geld ihres in der Gebrauchsgüterform steckenden Werts zu überführen – das ist die primäre Aufgabe und in der Tat der wesentliche Existenzgrund des im 19. Jahrhundert neuentstehenden Bildungsbürgertums.

Und nur um diese Aufgabe erfüllen, diesem Existenzgrund genügen zu können, sieht sich die neue Schicht mit allgemeiner Wertform, reinem Wertkörper, Geld versorgt, mag das Geld aus dem vorkapitalistischen Ausbeutungszusammenhang agrarischer Renten oder aus der direkten Beteiligung am industriellen Kapitalertrag oder als steuerlicher Anteil am Kapitalertrag beziehungsweise als Teil der dem Wertzuwachs des Sozialprodukts entsprechend vergrößerten Geldmenge aus der Staatskasse stammen, mag es sich bei den Empfängern also um Rentiers oder um Kapitaleigner oder um Staatsdiener handeln. So oder so stellt diese Schicht die vom Kapital primär begünstigte Klientel dar, die als Gegenleistung dafür, dass sie, ohne an der industriellen Wertschöpfung eigenhändig beteiligt zu sein, aus einer der drei genannten Quellen mit allgemeinem Wertäquivalent, Geld, versorgt wird, dieses Äquivalent auf den Markt trägt, um es dort in Gebrauchsgüter, Konsumartikel, umzusetzen, systemimmanent gesprochen, es für die Wertrealisierung zu verwenden.

Beiden Beteiligten, dem Kapital selbst und seiner qua Bildungsbürgertum etablierten Klientel, gereicht diese Beziehung zum Vorteil und verhilft ihnen zu dem jeweils ihren: Das Kapital sieht sich um jenen Wertteil vermehrt, der aus der naturalleiblichen Warengestalt erlöst werden muss, in die ihn die aller Produktion eingeschriebene heteronome Bedürfnisbefriedigungsrücksicht unmittelbar bannt, und sieht sich kraft dieses, seiner wahren Gestalt als Geld überführten Mehrwerts zu neuen produktiven Großtaten aufgelegt, während das Bildungsbürgertum sich als primärer Nutznießer der materialen Segnungen der industriekapitalistischen Produktion wiederfindet und auf der Basis solcher Segnungen seinen als quasi-politische Alternative zum sozialdarwinistischen Tierreich der bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft wohlverstandenen ästhetisch-kontemplativen Lebensstil pflegen kann. Wenn bei dieser für beide Seiten vorteilhaften Zweckgemeinschaft überhaupt ein Bewusstsein der Abhängigkeit oder ein Dienstbarkeitsgefühl aufkommt, so auf Seiten des Bildungsbürgertums, zumal wenn dieses sein Wertäquivalent aus der zweiten Quelle, dem Zins des Industriekapitals selbst, bezieht: Die bildungsbürgerliche Schicht weiß oder ahnt zumindest, dass sie ihren Wohlstand dem Ausbeutungssystem kapitaler Wertbildung verdankt und dass ohne dieses System sie als gesellschaftliche Gruppe überflüssig und in der Tat gar nicht existent wäre, wohingegen das System die ohne Frage zentrale konsumtive Wertrealisierungsaufgabe, die sie erfüllt, im Notfall auch mit Hilfe des Staats anderen gesellschaftlichen Gruppen übertragen könnte. Soweit das Bildungsbürgertum seine sozioökonomische Stellung nicht einfach als naturgegeben erfährt und als etwas Selbstverständliches hinnimmt, verhält sie sich deshalb als Kapitalklientel, das heißt, sie singt das Lied der ökonomischen Macht, deren Brot sie ißt, oder preist, besser gesagt, den Namen des Herrn, dessen Geld sie empfängt, um ihm sein Brot abzukaufen.

Genau das aber ändert sich in dem Maß, wie die Produktivität unaufhörlich weiterwächst und sich in einem immer größeren Warenangebot auf dem Markt niederschlägt. Wegen des oben beschriebenen Mechanismus der vom Kapital betriebenen relativen Vergrößerung des Mehrwerts und entsprechenden Pauperisierung der Lohnabhängigen sieht sich das nicht-lohnabhängige Bildungsbürgertum in der ihm ohnehin zugewiesenen Rolle des für die Wertrealisierung zuständigen Konsumenten immer stärker gefordert. Oder besser gesagt sieht es sich immer mehr

umworben, weil ja anders als beim Kapital, dessen Hunger nach Mehrwert aus konkurrenzspezifischen ebenso wie aus konstitutionslogischen Gründen unersättlich ist, der dieser Kapitalklientel eigene Appetit nach Gebrauchsgütern keineswegs unstillbar ist oder jedenfalls stets neu an die als natürliche erfahrenen Grenzen des historischen Herkommens und der kulturellen Gewohnheiten stößt. Mag also auch das Industriekapital mit seinem ökonomischen Altvorderen, der Grundrente, und seinem politischen Profoss, dem Staat, das Bildungsbürgertum noch so großzügig mit Wertäquivalent versehen – dass dieses Wertäquivalent auch tatsächlich auf den Markt getragen und dem Wertrealisierungsgeschäft zugeführt wird, ist keineswegs selbstverständlich und am Ende abhängig davon, ob es dem Kapital gelingt, seinen Abnehmer vom Dienst und Hauptkonsumenten aller Übersättigung und allem konsumtiven Überdruß zum Trotz bei der Stange seiner quasi von Berufs wegen geübten Konsumtionstätigkeit zu halten. Mit anderen Worten, das Kapital muss versuchen, bei seiner Klientel neue, ausgefallenerere Bedürfnisse zu wecken oder alte Bedürfnisse durch Modifizierung beziehungsweise Raffinierung neu zu erregen, muss Gebrauchsgüter anbieten, die durch veränderte Formen oder neue Funktionen das ermüdete Interesse wieder zu fesseln vermögen, muss, kurz, das Bildungsbürgertum durch die Offerte ausgesuchter Sinnesreize und erlesener Geistesgenüsse umwerben und zu ködern suchen.

Das Resultat dieser Bemühungen des Kapitals um die Erhaltung der Kaufwilligkeit seiner Klientel, das heißt, um die Bereitschaft des als primärer Nutznießer der materialen Segnungen der industriekapitalistischen Entwicklung etablierten Bildungsbürgertums, sein Wertäquivalent als Wertrealisierungsmittel auf dem Markt zu Verfügung zu stellen, ist die Luxusproduktion des *Fin de siècle*, eine Produktion, die in dem Maß, wie sie dem Bildungsbürgertum den Eindruck einer maßgeschneiderten Versorgung und ins Detail gehenden Zuwendung vermittelt und die Avancen eines ihn, den Kunden, als den König des Konsums inthronisierenden aparten Lebensstils macht, ihm das irrige Gefühl gibt, politisch-ökonomischer Herr der Lage zu sein, und ihm auf Kosten des Bewusstseins seiner abhängigen Funktion als Wertrealisierer vom Dienst zu dem Wahn verhilft, der konsumaristokratische Herr des konkurrenzbürgerlichen Faktotums Kapital oder der geschichtsphilosophisch letzte

Zweck und legitime Erbe der durch die industriekapitalistische Entwicklung ineins betriebenen Verwertung der proletarischen Arbeit und Entfaltung der gesellschaftlichen Produktivkräfte zu sein. Nichts anderes als dieses irrige Gefühl, dieser artifiziell erzeugte Wahn findet am Ende in Nietzsches größenwahnsinniger Verkehrung des tatsächlichen Machtverhältnisses zwischen Kapital und Kapitalklientel und in der Erhebung der letzteren zu einer auf dem Rücken des dienstbaren ersteren ihren ästhetisierend-virtuosen Lebensstil zelebrierenden Herrenmenschenschicht seinen Niederschlag. Von einem Kapital, das kraft seiner Strategie einer Steigerung des relativen Mehrwerts mittels forcierter Entwicklung der Produktivität zunehmend in die Klemme der von ihm selber eskamotierten Kaufkraft gerät und sich von Absatzkrisen bedroht sieht – von diesem Kapital auf Händen getragen und mit Luxusgütern überschüttet, nur damit es in seinem Konsumeifer nicht erlahme und nicht aus schierer Übersättigung das ihm übertragene Wertrealisierungsgeschäft an den Nagel hänge, hält sich also das Bildungsbürgertum für den Nabel der industriekapitalistischen Welt und wähnt gar, in seinem Patron und Meistbegünstiger nichts als einen diensteifrigen Domestiken und selbstlos zuarbeitenden Geist aus der Flasche vor sich zu haben.

XIII.

Indes, diese pleromatische Zwangslage, in die das Kapital sich selbst manövriert hat und in der es das Bildungsbürgertum als seine letzte Rettung vor der Verstopfung hofiert, als seinen Nothelfer aus dem Hirsebrei umwirbt, stellt, wie einerseits den ökonomisch zureichenden Grund für den Größenwahn à la Nietzsche, so andererseits aber auch schon das Verdikt über seine Haltbarkeit dar. Das Kapital kann seine Zwangslage nicht auf Dauer akzeptieren, es muss erkennen, dass die Flucht in den Luxuskonsum einer vergleichsweise kleinen, mit hinreichend Wertäquivalent ausgestatteten gesellschaftlichen Schmarotzerschicht eine Sackgasse ist und nämlich daran scheitert, dass die konsumtive Aufnahmefähigkeit dieser Schicht ihre sei's natürlichen, sei's kulturellen Grenzen hat, die auch der Luxus nur partiell erweitern und zeitweilig hinausschieben kann, wohingegen die produktive Kapazität des Kapitals selbst, sein Vermögen, Wert in der unmittelbaren Gestalt von Gebrauchsgütern in die Welt zu setzen, den Eindruck eines unerschöpflichen Füllhorns oder unabsehbaren Automatismus macht. Von dem Gefühl der Unhaltbarkeit dieses Zustandes ist tatsächlich auch die nutznießende bildungsbürgerliche Schicht selbst durchdrungen, wie die Tatsache zeigt, dass Nietzsche und seine Adepten in ein und demselben Atemzug, in dem sie den von ihresgleichen gepflegten oder angestrebten luxurierend-ästhetischen oder freiflottierend-virtuosen Lebensstil als herrenmenschliche Großtat oder aristokratischen Gipfel menschlicher Möglichkeiten preisen, ihn zugleich der Nähe zu Verfall und Fäulnis zeihen und als dekadent, als todgeweiht erkennen. Man braucht sich nur das geschwätzig, unablässig um die Ästhetik von Tod und Vollendung zirkulierende Mythologisieren eines Thomas Mann anzuschauen, um einen Eindruck von der Krampfhaftigkeit und Albernheit der Bemühungen des Bildungsbürgertums à la

Nietzsche zu bekommen, der allerflüchtigsten und von Verwesungsgestank umwitterten Scheinblüte des Fin de Siècle wenn schon keinen historischen Bestand, so jedenfalls doch einen bleibenden Wert abzugewinnen und aus dem perspektivlosen Luxusleben eine abgründige Geisteserfahrung, aus der Dekadenz die Décadence werden zu lassen.

Will das Kapital nicht an sich selbst in seiner materialen Warengestalt, in seiner Form als Reichtum, ersticken, muss es loskommen von der Fixierung auf seine unmittelbare Klientel, loskommen von der Gewohnheit, seine materialen Segnungen vornehmlich, wo nicht gar ausschließlich, der relativ beschränkten bildungsbürgerlichen Schicht zukommen zu lassen, und muss sich auf neue Käuferschichten, auf eine nachdrückliche Erweiterung des Konsumentenkreises einstellen. Ein Weg dazu scheint die Erschließung neuer Märkte in den außerhalb der Sphäre der industriekapitalistischen Nationen gelegenen Ländern der Dritten Welt. Da indes wegen der politischen Heterogenität und militärischen Schwäche eines Großteils dieser Länder die Erschließung nicht sowohl in der Form einer Entwicklung regulärer Handelsbeziehungen als vielmehr im Modus der imperialistischen Expansion und gewaltsamen Kolonialisierung vor sich geht und da hierdurch die Industrienationen die Möglichkeit gewinnen, auf den Weg über den Markt zu verzichten und sich Rohstoffe und als Wertäquivalent gebrauchte Edelmetalle, die beiden Dinge, die diese Länder im Austausch gegen Industriewaren zu bieten haben, mittels Raub und umstandsloser Ausplünderung zu verschaffen, bleiben die Warenabsatzmöglichkeiten in den kolonialen Gesellschaften gering und beschränken sich weitgehend auf die Lieferung von Luxusgütern an die auf Feudal- oder Grundrentenbasis existierenden oberen Schichten dieser Gesellschaften, das heißt auf eine angesichts der ungeheuren Produktivität der industriekapitalistischen Arbeit letztlich nicht sehr erhebliche Erweiterung des bildungsbürgerlich-inländischen Kundenstamms um kolonialbürgerlich-fremdländische Gruppen.

Bleibt demnach für eine ernsthafte Sanierung der Absatzchancen der industriekapitalistischen Produktion und für eine wirkliche Verbesserung der an den Absatz als an die zuverlässige Realisierung des Werts der Waren geknüpften langfristigen Entwicklungsperspektive des Industriekapitals nur die Erschließung neuer, wesentlich umfänglicherer Konsumentenschichten im eigenen Land! Woher aber sollen die kommen, wenn nicht aus den Reihen der in der industriekapitalistischen

Produktion Ausgebeuteten, aus den breiten, im Lohnarbeitsverhältnis wertschaffenden Volksschichten, kurz, aus dem Proletariat? Und wie soll das Proletariat je in die Stellung einer ernstzunehmenden Konsumentenschicht einrücken können, wenn nicht der bis dahin verfolgten Strategie des Kapitals, durch extensive und intensive Ausbeutungsmechanismen die Proportion zwischen variablem Kapital und Kapitalgewinn, zwischen Lohn und Mehrwert immer weiter zugunsten des letzteren zu verschieben und also die relative Kaufkraft der Ausgebeuteten immer weiter zu schwächen, Einhalt geboten und in Umkehrung des Trends zur fortlaufenden Pauperisierung der proletarischen Volksschichten für deren relativ bessere Ausstattung mit Wertäquivalent Sorge getragen wird? Dieser Einsicht oder vielmehr bewusstlos realisierten Ratio gemäß denkt das Industriekapital um oder lässt, genauer gesagt, seinen politischen Agenten, den aus der traditionellen Staatsmacht hervorgegangenen und zum kapitalen Bundesgenossen funktionalisierten starken Staat, das Umdenken für sich besorgen. Teils dadurch, dass er mittels politischer und gesetzgeberischer Maßnahmen (Zulassung von Gewerkschaften und Arbeiterparteien, Arbeits- und Sozialgesetze) die Position der Arbeit gegenüber dem Kapital stärkt und den Lohnarbeitern auf diese Weise ermöglicht, sich einen größeren Anteil an dem von ihnen produzierten Mehrwert zu erstreiten, teils dadurch, dass er durch direkte und indirekte staatliche Unterstützung (Sozialversicherung, Sozialhilfe, steuerliche Entlastungen) die Lohnarbeiterschaft an dem mittels Besteuerung und wertzuwachsbedingter Geldschöpfung von ihm selbst mit Beschlag belegten Teil des industriekapitalistisch produzierten Mehrwerts teilhaben lässt, beginnt Ende des 19. Jahrhunderts der Staat mit einer allmählichen Umverteilung gesellschaftlichen Mehrwerts und erreicht mit dieser in ihrer sozialpolitischen Kehrtwendung geradezu revolutionären, neuen Strategie, die er ins 20. Jahrhundert hinein fortsetzt und als Trend über alle politischen und ökonomischen Krisen hinweg festhält, wie einerseits seine eigene Verwandlung aus dem nationalkonservativ-autokratischen Junkerstaat früherer Tage in den sozialliberal-bürokratischen Volksstaat moderner Prägung, so andererseits die Überführung der alten liberal-bürgerlichen Klassenkampfgesellschaft in die heutige staatsbürgerlichen Massenkonsumgesellschaft.

Der Begriff des Massenkonsums registriert das als gegeben, was das Kapital seinen bevollmächtigten Vertreter, den Staat, zur Bewältigung

seiner ausbeutungsbedingten Absatzprobleme, seiner pleromatischen Verstopfungskrise ins Werk setzen lässt: die Verbreiterung der Konsumentenbasis, und nämlich die Ergänzung der fürs Wertrealisierungsgeschäft hauptamtlich zuständigen bildungsbürgerlichen Schicht durch zunehmend größere Teile der lohnarbeitenden Bevölkerung, die durch die genannten direkten und indirekten staatlichen Interventionen in den Besitz von genügend Wertäquivalent gelangen, um nicht mehr nur ihr Dasein fristen, sondern auf dem Markt als ernstzunehmende Wertrealisierer in Erscheinung treten zu können. Diese tendenzielle Verwandlung der Gesellschaft in einen riesigen Konsumverein, der, unabhängig von der arbeits- oder funktionsbedingten Gruppenzugehörigkeit oder Klassendifferenz seiner Mitglieder, alle in der Teilhabe am Wertrealisierungsgeschäft übereinkommen und darin zunehmend ihr gesellschaftliches Solidaritätsgefühl und ihr staatsbürgerliches Selbstbewusstsein finden lässt – diese tendenzielle Überführung der liberalbürgerlichen Produktionsgesellschaft in eine sozialdemokratische Konsumgenossenschaft bezieht ihre für alle Beteiligten unwiderstehliche Verführungskraft daraus, dass sie sich ineins als ökonomisches Problemlösungskonzept und als politisches Konfliktbewältigungsprogramm anbietet. Sie löst das Problem der ökonomischen Verstopfung: sie sorgt dafür, dass genug kaufkräftige Konsumenten da sind, um die Realisierung der in ihren Naturhüllen versteckten Werte als Wert sans phrase, als Geld, das als Kapital für neue Produktionsprozesse verfügbar ist, sicherzustellen. Und sie bewältigt ganz nebenher auch noch das gesellschaftspolitische Konfliktpotenzial, das in einer pauperisierten und nach Maßgabe ihrer Notlage klassenkampfbewussten oder revolutionär gestimmten breiten Volksschicht steckt, indem sie dieser Volksschicht allmählich aus ihrer Notlage hilft und mit der zuverlässigen Befriedigung ihrer leiblich-seelischen Bedürfnisse und ihrer Ansprüche auf soziale Sicherheit ein Gefühl von Geborgenheit, von "Lebensqualität", wie der typisch sozialdemokratische Terminus lautet, vermittelt.

So sehr erscheint dem zum Volksstaat sich mausernden starken Staat diese in seiner Regie betriebene und ihn zum Umverteiler vom Dienst erhebende Stärkung der konsumtiven Kaufkraft als das Ei des Kolumbus, dass durch alle politischen Richtungskämpfe und ideologischen Anfechtungen hindurch er immer wieder auf dieses Patentrezept zurückkommt und alle politischen und ökonomischen Krisen, die beiden Weltkriege

ebenso wie die Weltwirtschaftskrise oder auch den Konjunkturunbruch der sechziger Jahre, jeweils nur zum Anlass für einen neuen New Deal, eine verbesserte Neuauflage der gleichen Strategie nimmt. Möglich, dass diese seit mehr als hundert Jahren bewährte Strategie heute an ihre Grenzen stößt und nämlich vor den Fall einer mit Mitteln der staatlich organisierten nationalen Konsumsteigerung nicht mehr zu verhindernen, weil die Konsumfähigkeit der betroffenen Nationen hoffnungslos überfordernden funktionszerstörenden Hypertrophierung kommt. Und möglich auch, dass unter diesen Umständen die im unmittelbaren historischen Kontext ihres ersten Auftretens noch als "Betriebsunfall", als im Vergleich mit dem angelsächsisch-keynesianischen New Deal ungeschlechter, schachtianisch-deutscher Notbehelf erscheinende faschistische Lösung, die den Volksstaat zum Volksgemeinschaftsstaat eskalierende Bereitschaft des Staatsapparats, den Ausgleich zwischen Kapitalakkumulationsinteresse und gesellschaftlichen Konsumbedürfnissen direkt in die Hand zu nehmen und zur Chefsache einer staatskapitalistischen Konsumgesellschaft zu machen, die neue Aktualität eines Passepartout für die gegenwärtige Krise oder neuen Patentrezepts gewinnt. Einer solchen zerstörerischen Hypertrophierung ihrer Funktion und dem darin lauenden Schicksal der Faschisierung der Gesellschaft wehren könnte diese sozialdemokratische Strategie einer Sanierung der kapitalistischen Wirtschaft durch Verallgemeinerung und Steigerung des Konsums am Ende nur noch, wenn ihr die Ausdehnung aus ihrem nationalstaatlich beschränkten Wirkungskreis auf ein international umfassenderes Tätigkeitsfeld gelänge, wenn sie es also fertig brächte, den am nationalstaatlich eigenen Proletariat erfolgreich erprobten Umverteilungsmechanismus auf die Länder der Dritten Welt und das von ihnen gestellte internationale Proletariat zu übertragen. Für einen solchen Prozess indes, der ja auch nur gelingen könnte, wenn die Integration der Dritten Welt ins konsumtive Wertrealisierungsgeschäft sich schön allmählich vollzöge und von einer entsprechenden Investitionstätigkeit, von einer Umlenkung realisierten Werts in die (von Lohndrückerei möglichst freie) wirtschaftliche Entwicklung der Dritten Welt begleitet wäre – für einen solchen Prozess fehlen alle zwischenstaatlichen Voraussetzungen und internationalen Einrichtungen – und das ist vielleicht auch gut so, bedenkt man, welche ökologischen Verwüstungen, sozialanthropologischen Verheerungen und politisch-kulturellen Zerstörungen eine Ökonomie mit Sicherheit

anrichten würde, der die Internationalisierung jener Umverteilungsstrategie die Möglichkeit eröffnete, ihr Grundprinzip einer Verankerung aller materiellen gesellschaftlichen Reproduktion im abstrakten Mechanismus industrieller Kapitalakkumulation auf unabsehbare Zeit weiter aufrechtzuerhalten.

Was jedenfalls (um diese Abschweifung in die unmittelbare Gegenwart und drohende Zukunft zu beenden und die Aufmerksamkeit wieder der Situation um die Wende vom 19. ins 20. Jahrhundert zuzuwenden!) die Strategie der Krisenbewältigung durch Konsumsteigerung, die im europäischen nationalstaatlichen Bereich und speziell in dem durch seinen späten Einstieg in den industriekapitalistischen Prozess zu besonderen Reformanstrengungen gleichermaßen genötigten und befähigten Deutschland zum Zuge kommt – was diese Strategie einer Überführung der junkerstaatlichen Klassenkampfgesellschaft in die volksstaatliche Massenkonsumgesellschaft jedenfalls mit sich bringt, ist eine endgültige und unmissverständliche Klärung aller politisch-ökonomischen Zweideutigkeiten à la Nietzsche und nämlich die definitive Entscheidung darüber, wer in der industriekapitalistischen Gesellschaft wem und zu welchem Ende dienstbar und zu Willen ist. In dem Maß, wie die jener Strategie entspringende Erweiterung der Konsumentenbasis und Verwandlung der zirkulativen Wertrealisierung in ein von der breiten Volksmasse getragenes oder mindestens wesentlich mitgetragenes Geschäft die bildungsbürgerliche Kapitalklientel in ihrer im Fin de siècle per Luxuskonsum wahrgenommenen Nothelferfunktion entbehrlich werden lässt und also um jene monopolartige Schlüsselposition im kapitalen Wertbildungsprozess bringt, die ihr überhaupt nur den Gedanken eingeben konnte, aristokratisch letzter Zweck des gesellschaftlichen Corpus und zivilisatorisch höchstes Gut seiner Reproduktionstätigkeit, seines Stoffwechsels mit der Natur zu sein – in dem Maß, wie das geschieht, wird zugleich auch die Illusion einer realen Abhängigkeit und Dienstbarkeit der vom Anspruch auf kapitale Verwertung bestimmten Produktion im Blick auf die durchs Bedürfnis nach materialer Befriedigung bedingte Konsumtion zerstört und die nüchterne Wahrheit offenbar, dass, politisch-ökonomisch gesehen, die im Konsum sich findende materiale Bedürfnisbefriedigung im Gegenteil nichts anderes ist als eine abhängige Funktion im Dienste des die Arbeit heimsuchenden kapitalen Verwertungsanspruchs.

Was bis dahin den bildungsbürgerlichen Meistbegünstigten der industriekapitalistischen Güterproduktion noch möglich war, sich einzubilden, dass nämlich die mittels solcher Güterproduktion verfolgte kapitalistische Verwertungsstrategie bei all ihrer intentionalen Selbstbestimmtheit und ökonomischen Eigendynamik doch aber in der Hervorbringung materialer Befriedigungsmittel für Menschen ihren sozialen Zweck habe und dementsprechend ihr politisches Regulativ finde – diese Illusion wird durch die Art und Weise zerstört, wie das Kapital mit den menschlichen Bedürfnissen und ihrer Befriedigung umspringt, wie es rein nach Gesichtspunkten seiner Verwertungslogik den Konsumentenkreis erweitert, alte Bedürfnisse entfaltet und eskaliert, neue Bedürfnisse schafft und inthronisiert. Was auf den ersten Blick Beweis für sozialpolitische Vernunft und humanökonomische Billigkeit scheinen könnte, das erweist sich bei näherem Zusehen, weil es offenbar rein aus der kapitalökonomischen Not und sozialpolitischen Zwangslage des Produktionssystems selbst hervorgeht, vielmehr als Beleg dafür, wie sehr das Erfordernis einer materialen Reproduktion der Gesellschaft mittlerweile mit dem Anspruch auf die kapitale Akkumulation von Wert steht und fällt, wie sehr also die als Befriedigung menschlicher Bedürfnisse scheinbar nicht weniger rationale als konkrete Konsumtionsnotwendigkeit inzwischen zur abhängigen Funktion und gleichermaßen zum Ausfluss und zum Spielball eines als Realisierung monetären Werts abstrakt und irrational fortlaufenden Zirkulationszwanges heruntergekommen ist.

Jene durch die industriekapitalistische Produktionsweise hervorgetriebenen, ebenso vielfältigen wie zahlreichen und ebenso wandlungsfähigen wie fix und fertigen Erscheinungen, auf die als auf eine unmittelbar aus den privaten Fabriken auf den offenen Markt geworfene und in zielstrebigster Abstraktion von allen ihren Entstehungsbedingungen quasi naturgegebene, gediegene Positivität das Bildungsbürgertum seit Schiller seinen in kritischer Distanz zur Abstraktheit und Konkurrenzhaftigkeit der bürgerlichen Gesellschaft erhobenen Anspruch auf eine alternative, ästhetische Lebensform gründete – jene Erscheinungen entpuppen sich nun fern aller Naturgegebenheit als Produkt und Manövriermasse exakt des Abstraktions- und Konkurrenzmechanismus, gegen den sie das fundamentum in re bilden und Halt gewähren sollen, während die Konsumtion selbst, der sei's als rezeptiv-sinnlicher Verzehr, sei's als kontemplativ-ästhetischer Genuss gepflegte Umgang mit ihnen mehr

und mehr die Züge eines dem kapitalen Abstraktionsprozess aufs Haar korrespondierenden fieberhaft-effektiven Metabolismus und Tilgungsverfahrens annimmt. In der Tat stellt sich der mehr und mehr zum blindwütigen Metabolismus ausufernde Konsumzwang als das subjektive Pendant zur objektiven Prädominanz dar, die in den massenkonsumentiven Erscheinungen die Kapitalrücksicht gewinnt: Im gleichen Maß, wie im Massenkonsum der kapitale Verwertungsanspruch aus seiner relativen Verborgenheit hervortritt und in den Waren, den Erscheinungen, eine allem Anschein von Positivität oder phänomenaler Unmittelbarkeit Hohn sprechende Präsenz und zur konsumtiven Wertrealisierung disponierende Kraft gewinnt und wie also die objektive Verwertungsperspektive sich als ein die positiven Erscheinungen nicht sowohl heteronomisierender, als vielmehr in ihrer heimlichen Negativität und wesentlichen Fremdbestimmtheit freilegender und zur Kenntlichkeit entstellender Offenbarungseid zu erkennen gibt, im gleichen Maß gewinnt die Konsumtion zunehmend jenen zwischen Rausch und Zwang, zwischen sinnlicher Erregung und freudloser Routine changierenden Suchtcharakter, der erst in den westlichen Überfluggesellschaften nach dem Zweiten Weltkrieg zur vollen Entfaltung gelangt und dessen Wahrzeichen, je nachdem, ob man ihn sozioethnologisch oder individualpathologisch ins Auge fasst, das Potlatch oder die Bulimie ist. So wahr in der Massenkonsumentengesellschaft die vom Kapital materialiter als Gebrauchsgegenstände und Befriedigungsmittel auf den Plan gerufenen Erscheinungen ganz unverhohlen und in aller Form als Erscheinungen des Kapitals, als Waren, als auf die Realisierung des in ihnen steckenden Werts dringende Durchgangsmomente oder Übergangsobjekte firmieren, so wahr erweist sich der Konsum selbst als wie immer lustvoll aufgeladene, rauschhaft überdeterminierte Arbeit im Dienste der Wertrealisierung, als eine aller eigenen konkreten Zweckmäßigkeit und leiblich-seelischen Intentionalität zum Trotz wesentlich um des abstrakten Mechanismus kapitaler Wertbildung willen geübte politisch-ökonomische Funktion.

XIV.

Damit aber ist der kritischen Distanz zur industriekapitalistisch bürgerlichen Gesellschaft, deren sich das Bildungsbürgertum durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch, angefangen von Schillers Reserve gegenüber dem "Notstaat" bis hin zu Nietzsches Ressentiment gegen das Philistertum, befließigt, der Boden entzogen. Diesen Boden bildet ja eine Erscheinungswelt, die hinlänglich vom abstrakten Wertbildungsprozess des Kapitals abstrahierbar ist und hinlänglich dem Pandämonium konkurrierender Verwertungsinteressen entzogen erscheint, um sich auf sie als von geschichtlichen Bestimmungen freies naturhaft-unmittelbares Positivum und der gesellschaftlichen Vermittlung bares anthropologisch-sinnliches Konkretum berufen zu können. In den industriekapitalistischen Ausbeutungsprozess weder als Lohnarbeiter noch als Unternehmer einbezogen und dennoch mit genug Wertäquivalent versehen, um freien und privilegierten Zugang zu der vom Kapital auf dem Markt in Szene gesetzten Erscheinungswelt zu haben, können die zum Bildungsbürgertum formierten bürgerlichen Intellektuellen des 19. Jahrhunderts in dieser phänomenalen Welt etwas umstandslos Gegebenes, hintergrundslos Verfügbares sehen, das denkbar gut geeignet ist, der unter der Flagge von Bildung und Humanität kultivierten ästhetisch alternativen Lebensform, zu der ihre Distanz gegenüber der kapitalistischen Konkurrenzgesellschaft sich artikuliert, den nötigen Nährboden und Entfaltungsraum zu bieten. Ob es sich um das schöne Humanum Schillers, um die interesselose Kunstbetrachtung Schopenhauers, um den Feuerbachschen kontemplativen Materialismus, um das *L'art pur l'art*-Virtuosentum Nietzsches handelt – all diese gegen das Konkurrenzdenken und die abstrakte Instrumentalität der bürgerlichen Gesellschaft aufgebotenen ästhetischen Gegenvorstellungen und alternativen Ideale stehen und fallen mit der

von der Objektivität ausstrahlenden Suggestion beziehungsweise dem auf die Realität projizierbaren Anschein umstandsloser Positivität und unmittelbarer Konkretheit.

Damit ist es in der Massenkongsumgesellschaft des 20. Jahrhunderts ein für allemal vorbei: Die Erscheinungen geben sich offen als Manifestationen jenes anderen, das ihr Wesen ausmacht, nämlich als Kapitalerscheinungen, als gesetzte Momente des industriekapitalistischen Verwertungsprozesses, als zirkulationssüchtige Wertträger, als Konsumartikel im janusköpfigen Sinn eines ebenso sehr auf die Realisierung ihres abstrakt-gesellschaftlichen Werts wie auf die Nutzung ihrer konkret-natürlichen Beschaffenheit abgezielten Verzehrs zu erkennen. Wie sollte mit Erscheinungen, denen ihr Kapitalverwertungszweck so offenkundig als primäres Interesse auf die Stirn geschrieben steht, noch eine Lebensform sich begründen lassen, die, gleichgültig, ob sie avantgardistisch Vorbildfunktion beansprucht und Reformansprüche erhebt oder sich elitär in der Vorzeigerolle erschöpft und einem virtuosen *L'art-pour-l'art*-Stil huldigt, sich doch aber jedenfalls als kritische Alternative zu der vom kapitalistischen Verwertungsinteresse beherrschten Existenzweise des industriekapitalistischen Bourgeois versteht und inszeniert. Sich von der abstrakten Instrumentalität der industriekapitalistischen Verwertungsperspektive zu distanzieren und dies kraft einer phänomenalen Realität tun zu müssen, die im Zuge ihrer massenhaften Reproduktion den schönen Schein unmittelbarer Positivität mehr und mehr einbüßt und sich in ihrer nüchternen Wahrheit als gleichermaßen logische Setzung und empirisches Produkt eben jener Verwertungsperspektive zu erkennen gibt, ist eine Haltung, die in ihrem manifesten Selbstwiderspruch sogar den in hermeneutischen Verrenkungen und ideologischen Volten sattem geübten Bildungsbürger überfordert. An der schwindelerregenden Einsicht, dass seine konsumtiv-rezeptive Wirklichkeit mitsamt dem ästhetisch-kontemplativen Lebensstil, den sie ihm ermöglicht, exakt der kapitalistischen Mehrwertmaximierungs- oder Ausbeutungspraxis entspringt, gegen die er sie kritisch geltend macht und als Alternative aufbietet – an dieser Einsicht scheint für den Bildungsbürger angesichts der konsumgesellschaftlichen Offenlegung der jene Wirklichkeit konstituierenden zirkulativen Bedeutung und sie als ihr eigenes Wesen durchdringenden Wertrealisierungsintention kein Weg vorbeizuführen.

So gesehen, scheint ihm auch gar nichts anderes übrig zu bleiben, als in der Entwertung und Zerstörung der phänomenalen Unmittelbarkeit und sensualistischen Konkretheit jener Wirklichkeit durch den Massenkonsum die Götzendämmerung all seiner vermeintlich alternativen Lebensform-Modelle zur Kenntnis zu nehmen. Es scheint ihm nichts anderes übrig zu bleiben, als seinen Anspruch auf ein modellhaftes Sein jenseits der politisch-ökonomischen Auseinandersetzungen der bürgerlichen Gesellschaft für eine Erschleichung, seine im Zeichen der Schönheit und im Namen der Humanität gegen die Abstraktheit und Konkurrenzhaftigkeit der eigenen Klasse sich verwahrende soziale Existenz für getürkt zu erkennen. Es scheint ihm, mit anderen Worten, keine andere Wahl zu bleiben, als die durchs ganze 19. Jahrhundert hindurch qua Ästhetik von ihm geltend gemachte metakritische Distanz und quasi-politische Alternative zum industriekapitalistischen Gesellschaftssystem der eigenen Klasse als schlichte Lebenslüge ad acta zu legen und sich der nüchternen Wahrheit seiner primären Nutznießerfunktion oder Schmarotzerrolle im Rahmen dieses ästhetisch kritisierten oder idealistisch transzendenten Systems zu stellen.

Oder vielmehr bliebe dem Bildungsbürgertum nichts anderes übrig, wäre da nicht noch die Möglichkeit, die vom kapitalen Offenbarungseid bedrohte Erscheinungswelt, in der die ästhetische Lebensform gründet, durch jene ebenso offensive wie wahnhaftige Gegenstrategie zu verteidigen und zu behaupten, die unter dem Namen Phänomenologie firmiert. Diese Möglichkeit nimmt das Bildungsbürgertum, das die obige Konsequenz partout nicht ziehen und sich dem illusorischen Charakter seiner ästhetischen Lebensform um keinen Preis stellen will, begierig wahr. Offensiv ist die qua Phänomenologie vorgetragene Gegenstrategie insofern, als sie sich nicht länger damit begnügt, das als abstrakter Wertrealisierungsbezug in und hinter den Erscheinungen lauende kapitale Wesen einfach wie bisher zu verleugnen und demgegenüber an den Erscheinungen als unverändert sinnenfälliger Konkretheit und unmittelbarer Positivität festzuhalten – eben das lässt ja die im Massenkonsum die Phänomene zur Kenntlichkeit ihrer Warenexistenz entstellende Dominanz und Evidenz der Wertrealisierungsrücksicht schlechterdings nicht mehr zu. Und wahnhaft ist die Gegenstrategie insofern, als sie, um die Erscheinungen gegen ihre als Heteronomisierung erfahrene Identifizierung durch das kapitale Wesen offensiv zu behaupten und als Gebilde eigenen Rechts

oder als Kreationen sui generis geltend zu machen, sich partout keinen anderen Rat weiß, als das kapitale Wesen vexierbildlich zu verdoppeln und in der veränderten Form eines den Erscheinungen als solchen immanenten und aus der eigenen Realität heraus Halt gebenden ontologischen Selbstbezugs gegen sich selbst ins Feld zu führen. Gegen sich selbst – das heißt, gegen die empiriologische Gestalt einer die Erscheinungen als solche transzendierenden und ihnen um der eigenen Realisierung willen den Boden entziehenden gesellschaftlichen Fremdbestimmung, in der das kapitale Wesen sich in Wirklichkeit an den Erscheinungen geltend macht!

Aber vielmehr ist, da dies einer dezisionistisch-intuitiven Umdeutung oder objektivistisch-unvermittelten Umfunktionierung der empiriologisch negativen Fremdbestimmung in einen ontologisch positiven Selbstbezug gleichkommt und darin das Wahnhafte des Verfahrens besteht, die vexierbildliche Verdoppelung des kapitalen Wesens eher ein Fall von eskamotierender Ersetzung, die phänomenologische Entgegensetzung eher eine – nach dem Muster, das nicht zufällig gerade damals qua Psychoanalyse theoretische Schule macht, verlaufende – Verdrängung der Empirie und Wiederkehr des Verdrängten in wunschgemäß veränderter oder intentional entstellter Form. Konfrontiert mit der Gefahr, die Erscheinungen in ihrer durch das kapitale Wesen bedingten massenkonsumtiven Haltlosigkeit oder zirkulativ-abstrakten Wertträgerrolle wahrnehmen zu müssen, übt der Phänomenologe Epoché, sieht er radikal von dieser die Erscheinungen als ihr politisch-ökonomisches Wesen, ihre gesellschaftliche Wahrheit heimsuchenden kapitalen Fremdbestimmung ab und fasst sie rein als solche, als unmittelbar phänomenale Gebilde ins Auge. Um aber die Erscheinung als solche überhaupt im Blick behalten und gegen ihr sie als solche unmittelbar widerlegendes kapitaless Wesen behaupten zu können, muss er für dies ausgeschlossene kapitales Wesen durch den Einschluss eines ihm vexierbildlich korrespondierenden phänomenalen Wesens quasi Ersatz schaffen, muss er im standrechtlich kurzen Prozess das empiriologische Heteros, das er per Epoché aus den Erscheinungen verdrängt, in den Erscheinungen selbst als deren eigentümlichen, ontologischen Logos reproduzieren, die Realisierung des kapitalen Werts der Erscheinungen, ihre tatsächliche Beziehung auf die negative Identität, die als solche ihren Bestand ausmacht, durch die Reflexion auf ein phänomenales Selbst der Erscheinungen, durch den vorgeblichen Bezug auf ein positives Sein, das ihnen als solchen Bestand verleiht, substituieren. Weil

unter Massenkonsumbedingungen die Erscheinungen die Bewegung ihrer als Verwesentlichung wohlverstandenen Wertrealisierung quasi im Reflex anzustreben und im selbstzerstörerischen Automatismus zu vollziehen tendieren, muss der Phänomenologe, um sie als solche behaupten zu können, diese negative Bewegung per Epoché unterbinden und durch eine als Reflexion-in-sich angestrengte Verwesentlichung gegensinniger Art, durch die Rückführung der Erscheinungen auf das ontologische Substrat, das sie angeblich in sich bergen und als ihre Sichselbstgleichheit positiv reklamieren, ersetzen. Jeden realen oder objektspezifischen Reflex der Erscheinungen, sich in ihre heteronome Wahrheit, in kapitalen Wert sans phrase, zu überführen, muss er mit einer intentionalen oder subjektentsprungenen Reflexion beantworten, die darauf zielt, den Erscheinungen ihren autogenen Bezug, ihr phänomenales Sein in Reinkultur nachzuweisen.

Demnach nicht als Gegeninstanz gegen das empiriologisch-kapitale Wesen und als Alternative zu ihm führt der Phänomenologe das ontologisch-phänomenale Wesen, das er beschwört, ins Feld, sondern an seiner Statt und als Substitut für es setzt er es ins Szene. Wogegen er das inszenierte Ontologikum aber sehr wohl ins Feld führt, das sind die massenkonsumentiven Formen des Umgangs mit den Erscheinungen, die als symptomatische Konsequenzen des empiriologischen Grundverhältnisses, als subjektive Reaktionsweisen auf die Objektivität des kapitalen Wesens von diesem – durch das wahnhaftige Sein des Phänomenologen eskamotierten – Wesen allemal noch und im Übermaß Zeugnis ablegen. Sosehr auch durch den phänomenalen Logos der Erscheinungen, durch die ihnen intentional unterstellte ontologische Idee das kapitale Wesen selbst in seiner empiriologisch primären Gestalt aus dem Blickfeld geschafft und kraft angestrenzter ständiger phänomenologischer Reflexion auf Distanz oder vielmehr unter Epoché-Verschluss gehalten werden mag – die sekundären Ausdrucksformen des kapitalen Wesens, die als subjektives Pendant zum objektiven Wertrealisierungsanspruch praktizierten Formen zwanghafter Bedürfnisbefriedigung und massenhaften Konsums bleiben als herrschende gesellschaftliche Verhaltensweisen gegenüber den Erscheinungen nur allzu sichtbar und universal erfahrbar und drohen die Erscheinungswelt, die der Phänomenologe auf jenen ontologischen Selbstbezug einzuschwören und dadurch zu stabilisieren

sucht, ständig neu in den Konkurs der kapitalen Fremdbestimmung hineinzutreiben, die sich in ihnen ausdrückt und deren subjektive Funktion sie sind. Tatsächlich stellt sich so das ontologische Unternehmen des Phänomenologen, seine Beschwörung des phänomenalen Kerns oder idealischen Seins der Erscheinungen als ein ununterbrochener Kampf gegen die symptomatisch privativen Entstellungen oder subjektivistisch konsumtiven Vereinnahmungen dar, in denen die kapitale Heteronomisierung der Erscheinungen – wie sehr sie sich auch als solche durch Epoché verdrängt und kraft reflexiver Intentionalität in phänomenale Sichselbstgleichheit umgemünzt darbieten mag – empirisch immer neue Geltung gewinnt und ihre alle vorgebliche Objektivität der Erscheinungen, allen Anspruch auf einen autonomen Logos der Phänomene Lügen strafenden Urständ feiert.

Zurück zu den Sachen selbst, hin zur reinen Objektivität der Erscheinungen, zu ihrem von allem Fremdcharakter gereinigten phänomenalen Sein, propagiert der Stifter des phänomenologischen Wahns, Husserl, und was er damit meint, sind nicht etwa die Erscheinungen in der unreflektierten Unmittelbarkeit, der abstrakten Konkretheit, der bodenlosen Positivität, in der das 19. Jahrhundert sie behauptet, sondern ist die epochal, durch äußerste Konzentration, zu gewahrende Seinsmacht der Phänomene, die intentional, durch angestrengteste Reflexion, zu erfassende Sinn-einheit in den Erscheinungen, die als der den Erscheinungen ebenso sehr eingeborene wie von ihnen epiphanisch unterscheidbare Logos nichts anderes darstellt als ihre wahnhaft in einen Selbstbezug umgebogene kapitale Fremdbestimmung, ihr aus einem empiriologisch-transzendenten, negativen Bezugspunkt in einen ontologisch-immanenten, positiven Reflexionspunkt umgemünztes Wesen. Und diesen hypostasiert phänomenalen Selbstbezug, diese gegen die heteronome Transzendenz vexierbildlich aufgebotene autogene Immanenz führt also Husserl gegen alle Formen der konsumtiven Vereinnahmung der Erscheinungen durch die Subjektivität ins Feld, gegen jeglichen Psychologismus, Empirismus, Relativismus, mithin gegen jeden Anspruch von Seiten des Subjekts, die Erscheinungen als Objekte des persönlichen Dafürhaltens, des psychischen Auffassens, des physischen Wahrnehmens, kurz, als Dinge des leiblich-seelischen Bedürfnisses und Erlebens zu okkupieren. Nicht als Sache des Subjekts, als Projektionsfläche sinnlich-unmittelbarer Bedürfnisse und empirisch-konkreter Interessen, sondern vielmehr als die objektive

Sache selbst, als Realisierungsebene sinnvoll-immanenter Beziehungen und logisch-reflektierter Bestimmungen will der Phänomenologe die Erscheinungen hochhalten und zur Geltung bringen. Was dem ästhetisch-materialistischen Erscheinungskult des 19. Jahrhunderts das Non plus ultra erfüllter Humanität war, nämlich die Durchdringung der als fait positif, als unmittelbare Natur gegebenen Phänomene mit sinnlichem Anspruch, empirischem Zweck, psychologischem Begehren, kurz, subjektivem Sinn, gilt dem zu Anfang des 20. Jahrhunderts die bildungsbürgerliche Bühne besteigenden Phänomenologen als Sündenfall par excellence, als Sünde wider den Geist der phänomenalen Objektivität, wider die Existenz der Erscheinungen rein als solcher und in ihrem idealiter eigenen Logos.

Der Grund für diesen ästhetischen Sinneswandel, diese Orientierung weg vom empiriologisch ungestörten Genuss der Erscheinungen hin zu ihrer phänomenologisch ungetrübten Schau liegt auf der Hand: Eben die positivistische Unmittelbarkeit und sensualistische Konkretheit, die dem Bildungsbürgertum des 19. Jahrhunderts als Ausweis einer zur Abstraktheit und Konkurrenzhaftigkeit des bürgerlichen Kapitalismus kritische Distanz währenden alternativen Lebensform gilt, zeigt sich mit dem im 20. Jahrhundert aufkommenden Massenkonsum in die distanzlose Aggressivität und den fetischistischen Konkretismus eines arbeitsförmig organisierten Konsumverhaltens umfunktioniert, das, weit entfernt davon, die phänomenale Welt zu stützen und zu kultivieren, sich vielmehr als ein zwanghafter Erscheinungsverteilungsprozess darbietet und nämlich als subjektives Pendant zu jenem qua Wertrealisierungsrücksicht die Erscheinungen durchdringenden allgegenwärtigen Kapitalinteresse fungiert, das den letzteren nunmehr jeden – ursprünglich ja von ihm selbst erzeugten – Schein konkreter Unmittelbarkeit und positiver Eigenständigkeit verschlägt und sie zu immer manipulativer inszenierten Setzungen und immer haltloser verschwindenden Momenten ihres als kapitaler Wert sich durch sie hindurch unablässig reproduzierenden negativen Wesens deklassiert. Um die Erscheinungen dennoch als von der kapitalistischen Verwertungslogik unabhängige, als vom politisch-ökonomischen Ausbeutungszusammenhang der Gesellschaft ablösbare Gegebenheiten, mithin als Kreationen sui generis behaupten und die auf ihnen aufbauende ästhetisch-alternative Lebensform retten zu können, entzieht der Phänomenologe sie deshalb per Epoché dem Konkurs jenes

als subjektives Pendant zur objektiven Wertrealisierung fungierenden Bedürfnis- und Konsumzwangs, den er unter den Pseudonymen Psychologismus, Empirismus, Relativismus meint und brandmarkt, und unterwirft sie einem als logische Selbstfindungsaktion zelebrierten ontologischen Neubegründungsverfahren, dessen wahnhafte Pointe darin liegt, dass es als idealiter erscheinungsbegründende Macht ein vexierbildliches Double dessen beschwört, was realiter die Erscheinungen untergräbt und in den Konkurs treibt, dass es also das phänomenologisch-positive Sein dem empiriologisch-negativen Wesen der Erscheinungen nachbildet, ihren angeblichen phänomenalen Selbstbezug als spontanes Nachbild ihrer tatsächlichen kapitalen Fremdbestimmung inszeniert. Gegen die Entwertung der Erscheinungen zu flüchtigen Masken oder Durchgangsmomenten eines heteronom-transzendenten Kapitalverhältnisses, wie sie in der Deklassierung sinnlicher Positivität zur Negativität eines konsumtiven Potlatch ihren subjektiven Ausdruck findet, setzt die Phänomenologie einen als autogen-immanentes Kapital konzipierten phänomenalen Logos, der den Erscheinungen ihren Selbstbezug, ihre ontologische Haltbarkeit und Objektivität zurückerstatten soll. Dass die so durch das Wahngelbilde eines wertförmig immanenten Logos, eines kapitalartig autogenen Bestimmungsgrunds konsolidierten und in ihrer Eigenständigkeit "geretteten" Erscheinungen kein Gegenstand sinnlichen Genusses und ästhetischer Erfahrung mehr sein können, liegt auf der Hand.

Dies ist der Preis, den der Phänomenologe dem Bildungsbürgertum, seinesgleichen, für die phänomenologische Rettung der Erscheinungswelt abverlangt: Um sie als alternative Wirklichkeit, als kontemplative Sphäre, als Objekt einer eigenständigen phänomenologischen Schau, systematischen Erkenntnis und absoluten Erfahrung behaupten zu können, dankt er die Erscheinungen als alternativen Lebenszusammenhang, als konsumtives Gut, als Gegenstand eines subjektdienlichen psychologischen Wahrnehmens, empirischen Erlebens und relativen Genießens ab. Weil alle konkrete Sinnlichkeit oder konsumtive Unmittelbarkeit sich unter Bedingungen des Massenkonsums als ein im Dienste der Wertrealisierung stehender frontaler Angriff auf die Erscheinungswelt, als ein die Phänomene heteronomisierender und destrukturierender Zugriff herausstellt, nimmt der Phänomenologe Abstand von der bis dahin kultivierten und wie immer

ästhetisch sublimierten konsumtiv-sinnlichen Haltung des Bildungsbürgertums und ersetzt den psychologischen Subjektivismus des 19. Jahrhunderts durch den ontologischen Objektivismus Husserlscher Prägung, lässt an die Stelle der genussvoll-ästhetischen eine vielmehr rigid-logische Kontemplation, an die Stelle des positivistischen Erscheinungskults einen idealistischen Wesenzauber treten. Der Phänomenologe stilisiert sich als der Hohepriester der Erscheinung, der seine Aufgabe darin setzt, in aller logischen Strenge und ontologischen Ernsthaftigkeit über die Sichselbstgleichheit der Erscheinung, ihr phänomenales Wesen zu wachen. Der herrschende laizistisch-profane, von psychologischen Bedürfnissen, empirischen Interessen, relativen Rücksichten bestimmte Umgang mit den Erscheinungen ist durch diese priesterlich-sakrale Sorge um sie in ihrer Reinkultur zwar beileibe nicht ausgeschlossen und tatsächlich nicht einmal eingeschränkt, wohl aber in der Uneigentlichkeit und halb von Notdurft, halb von Zügellosigkeit geprägten Kleingeistigkeit eines Subjektivismus bloßgestellt, den nur die priesterliche Profession und sakrale Intention des Phänomenologen davor bewahrt, in haltloser Konsumtionswut und Genusssucht das zu verspielen und zugrunde zu richten, was einst Basis der qua Ästhetik propagierten bildungsbürgerlich-alternativen Lebensform war.

Oder eigentlich bewahrt das phänomenologische Hohepriestertum den massenkonsumentiven Subjektivismus gar nicht davor, so erscheinungsverzehrend und seinsvergessen zu sein, wie er ist, sondern es beansprucht höchstens und nur, jene phänomenale Basis der bildungsbürgerlich alternativen Lebensform davor zu bewahren, der Auszehrung und dem Vergessen anheim zu fallen, die der massenkonsumentive Subjektivismus für sie bereithält. Und diesen Anspruch auf Bewahrung der phänomenalen Basis der alternativ-ästhetischen Lebensform des Bildungsbürgertums des 19. Jahrhunderts erhebt das phänomenologische Hohepriestertum nicht, weil es die alternativ-ästhetische Lebensform als solche wieder zur Geltung zu bringen und ins Werk zu setzen hofft – sie ist ja in dem als subjektiver Ausdruck des kapitalen Wertrealisierungsgeschäfts firmierenden Massenkonsum gerade ein für allemal in Konkurs gegangen oder, besser gesagt, vor ihren Offenbarungseid gekommen. Vielmehr erhebt das phänomenologische Hohepriestertum den Anspruch auf Bewahrung jener phänomenalen Basis, um der alternativen Lebensform in eben dieser Bewahrfunktion einen neuen Inhalt und Sinn nachzuweisen. Was auf

den ersten Blick nur eine Veranstaltung scheint, der alten bildungsbürgerlichen Lebensform ihre phänomenale Bedingung der Möglichkeit zu erhalten, ist so bei genauerem Hinsehen eine veritable Neubegründung und Neubestimmung der bildungsbürgerlichen Lebensform selbst, die hiernach in nichts weiter als in diesem, die Bedingung der Möglichkeit ihrer selbst konservierenden Tun mehr bestehen soll.

So wahnsinnig diese für die Phänomenologie konstitutive Figur einer Verflüchtigung der Erscheinungen zur Bedingung der Möglichkeit einer Wahrnehmung des ihnen immanenten Logos oder eigenen phänomenalen Wesens und einer korrespondierenden Reduktion allen qua alternative Lebensform intendierten wirklichen Verhältnisses zu den Erscheinungen auf jene logisch-wesenhafte Wahrnehmungsleistung anmuten mag – sie ist tatsächlich nur konsequente Fortsetzung und logische Vollendung des Wahns, dem die Phänomenologie von Anfang an dadurch huldigt, dass sie die Erhaltung der Phänomenalität als solcher, die Bewahrung der durch keine Kapitalrücksicht heteronomisierten Erscheinung in Reinkultur ausgerechnet einem Vexierbild der Kapitalrücksicht selbst, nämlich einem zur Garantiemacht phänomenaler Sichselbstgleichheit umgedichteten erscheinungsimmanenten Wesen und ontologischen Objektiv überträgt und anvertraut. Indem der Phänomenologe durch diesen vorgeblich autogenen Logos der Erscheinungen deren tatsächliches kapitales Wesen kurzerhand ersetzt und verdrängt und alle Heteronomisierung der Erscheinungen durch das kapitale Wesen nurmehr in der als subjektives Pendant oder sekundäre Funktion des letzteren wirksamen und unter den Decknamen Psychologismus, Empirismus, Relativismus angeprangerten Form eines massenkonsumtiv-privativen Umgangs mit den Erscheinungen wahrnimmt und verwirft, sichert er die Phänomenalität eigentlich nur in der Weise, dass er die primäre Heteronomisierung und vielmehr originäre Identifizierung der Erscheinungen durch das kapitale Wesen mittels Beseitigung ihrer im konsumtiven Verhalten bestehenden sekundären Funktionen oder subjektiven Ausführungsbestimmungen aller sie als Wertrealisierung, als Umsetzung von materialem Schein in realen Wert nachvollziehbar machenden Prozessförmigkeit beraubt und als ebenso unvermittelte wie spontane Entscheidung der Erscheinungen selbst für das dadurch in ihren selbstbezüglichen Reflexionspunkt verkehrte Heteros, als ebenso intuitive wie immanente

Preisgabe der Erscheinungen an das dadurch zum eigenen Logos oder phänomenalen Sein verklärte kapitale Wesen ausgibt.

Ein und dieselbe von ihnen als Fremdbestimmung erfahrene äußere Zwangsidentifizierung, der die Erscheinungen kraft eines zum Massenkonsum durchschlagenden allgegenwärtigen Wertrealisierungsanspruchs empirisch-nachweislich verfallen, lässt der Phänomenologe die Erscheinungen kurzschlüssig-ontologisch von sich aus und im quasi spontanen Reflex vorwegnehmen und als für ihr phänomenales Sosein wesentliches inneres Selbstfindungsereignis vollziehen und kehrt auf diese Weise, was sonst eine mit Konnotationen der Entäußerung und des Selbstverlustes befrachtete Bewegung wäre, in eine Selbstbehauptungsmotion, einen Akt konversionshaften Zusichkommens um. Kurz, er wappnet die Erscheinungen gegen ihre Heteronomisierung dadurch, dass er sie antizipatorisch zum Heteros überlaufen, vor ihm als vor ihrem wohlverstandenen eigenen Schicksal kapitulieren, mit ihm als mit ihrem haltgebend internalisierten Aggressor sich identifizieren lässt. Und so gesehen, besteht denn auch das Vexierbildliche des von der Phänomenologie als phänomeneigener Logos oder selbstbezügliches Sein vereinnahmten kapitalen Wesens eigentlich nur darin, dass es nicht erst in seiner empiriologisch realen Gestalt als Geldwert die Erscheinungen seiner selbst überführt und als von ihm negiertes, zu ihm aufgehobenes und in ihm verschwindendes Moment sich einverleibt, sondern dass die Erscheinungen ihrerseits vorweg und aus freien Stücken zu ihm sich bekennen, um ihm in der halluzinatorisch idealen Figur eines ihnen als solchen Geltung verleihenden und Währung gewährenden kristallinen Kerns sich zu assimilieren und als seine nurmehr vom Gefühl ihres inneren Wertes erfüllte Epiphanie oder von nichts als von der kristallinen Struktur, die sie bezeugen, geprägte Versteinerung zu überdauern.

Wie sollten wohl die so durch plane Identifikation mit ihrem Aggressor konsolidierten, durch schiere Umarmungstaktik gegenüber dem, was sie negiert, reaffirmierten Erscheinungen bildungsbürgerlicher Dependenz noch irgend dazu taugen, die alte ästhetische Lebensform, die in ihnen gründete und aus ihnen sich speiste, zu kontinuieren? Wie sollten sie, die nach dem Willen ihres phänomenologischen Erretters und Erhalters alle frühere anschaulich-prospektive Positivität und Konkretetheit gegen eine wahnhaft-projektive Idealität und Sinnhaftigkeit, schiere phänomenale

Wertförmigkeit, eingetauscht haben, noch einen über die logische Sichselbstgleichheit und reflexive Haltbarkeit, die sie versprechen, hinausgehenden ästhetischen Genuss und kontemplativen Lustgewinn gewähren können? Somit reduziert sich die Lebensform, die jene phänomenologisch konsolidierten Erscheinungen begründen, auf die tautologisch in sich verlaufende Figur noch einmal nur dieses in der logischen Konsolidierung und reflexiven Bewahrung seiner eigenen phänomenalen Bedingung der Möglichkeit sich erschöpfenden hohepriesterlich-phänomenologischen Wirkens. Was diese auf die wahnhaftige Erhaltung der Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit reduzierte Lebensform, diese hohepriesterlich in sich kreisende Selbstbehauptungsfigur des von der Massenkongessellschaft in die Ecke getriebenen Bildungsbürgertums davor schützt, schiere Tautologie zu sein, ist am Ende nur der soziale Sinn, den sie bei aller materialen Gegenstandslosigkeit immerhin behält, ist, mit anderen Worten, dies, dass sie denen, die sich auf sie versteifen, den Klassenerhalt sichert. Mag die Lebensform, die der Phänomenologe Husserlscher Prägung dadurch zu gewährleisten sucht, dass er die Erscheinungswelt, an die sie sich knüpft, einer vexierbildlichen Neubegründung durch eine in phänomenalen Idealismus umgedichtete Kapitalmetaphysik unterzieht – mag diese Lebensform noch so sehr in Logizität und Reflexivität sich erschöpfen und aller ästhetischen Qualitäten, aller leiblich-seelischen Befriedigungsversprechen ermangeln, mag sie, wie Husserl eindrücklich vorführt, noch so sehr den von Sinnenfreude oder Lust am Erscheinen denkbar weit entfernten prozeduralen Bierernst des Bürokraten oder formelhaften Ordnungszwang des Kontoristen atmen oder vielmehr raselnd bekunden, sie beansprucht jedenfalls das mit ihr als kritischer Alternative und paradigmatischer Perspektive seit jeher verknüpfte soziale Prestige und Privileg auf bildungsbürgerliche Distinktion, und in dieser statussichernden Funktion besteht am Ende ihr einziger nachweislicher Sinn.

XV.

Insofern der Phänomenologe mit seiner wahnhaften Neubegründung der bildungsbürgerlichen Erscheinungswelt eine als Identifikation mit dem Aggressor begreifliche antizipatorische Verkehrung und halluzinatorische Verklärung des empiriologischen Wesens Kapital, das die Erscheinungen bedroht und negiert, in deren ontologisches Substrat oder eidetischen Logos intendiert, liegt Objektivismus, die Suggestion eines ganz und gar in die phänomenale Sphäre als solche gebannten Ereignisses, in der Logik solchen wahnhaften Tuns. So wahr das kapitale Wesen selbst die Stellung eines ganz und gar objektiven Bezugspunkts der Phänomene, einer wie die Erscheinungen aus eigener Machtvollkommenheit kraft des variablen Teils ihrer selbst, kraft Arbeit, setzenden, so sie auch aus eigener Machtvollkommenheit kraft ihres eigenen zirkulativen Tuns, kraft Wertrealisierung, wieder aufhebenden Macht sui generis beansprucht, so wahr muss sich das als erscheinungseigener Wert, als phänomenaler Logos geltend gemachte Vexierbild des kapitalen Wesens, das zwecks Sicherung der Erscheinungswelt gegen ihre manipulative Vereinnahmung und massenkonsumtive Funktionalisierung durch den kapitalen Akkumulationsprozess der Phänomenologe ins Feld seiner wahnhaften Projektion führt, in einer entsprechenden Selbstmächtigkeit und Subjektunabhängigkeit, kurz, Objektivität behaupten. Von daher gesehen, könnte die Reflexion auf die konstitutionstheoretische Rolle, die bei alledem doch aber das Subjekt spielt, könnte jene transzendentallogische Besinnung, die sich bereits beim späten Husserl andeutet und die bei seinem Schüler Heidegger ins Zentrum der philosophischen Konstruktion tritt, ein vernünftiger, ein selbstaufklärerischer Schritt, Zeichen des Zusichkommens, des Erwachens aus dem Wahn, Ausdruck der Besinnung im umgangssprachlichen Sinne geistiger Genesung und Normalisierung scheinen.

Dass Heidegger die Husserlsche Ontologie in eine Existentialontologie überführt, dass er es unternimmt, dem Sein der Erscheinungen, dem phänomenalen Wesen, das auf es sich richtende, es erkennende Subjekt als Konstitutiv oder – im weniger auf Stiftung als auf Anstiftung angelegten Heideggerschen Pathos geredet – als Existential nachzuweisen, könnte den Eindruck machen, Einsicht in die Tatsache zu sein, dass jene den Phänomenen kraft selbstbezüglichen Seins unterstellte Objektivität bloßer Objektivismus, schiere Hypostase ist, dass, wie schon das empiriologisch kapitale Wesen selbst, so auch und mehr noch sein in den Erscheinungen als ihr ontologisches Substrat reproduziertes Vexierbild weit entfernt davon ist, ein von Subjektinteressen freies, von menschlichen Strategien unabhängiges Objektiv zu sein und vielmehr wie im ersteren Fall gegenständlicher Ausdruck eines gesellschaftlichen Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisses, so im letzteren Fall verdinglichte Chiffre eines Anspruchs auf die Rettung einer schichtspezifischen Lebensform oder, kurz gesagt, eines Strebens nach Klassenerhalt ist.

Von solch aufklärerischen Absichten und kritischen Einsichten ist allerdings Heidegger, wie der höchst unkritische, durch und durch affirmative Sinn seiner transzendentallogischen Wendung deutlich macht, wie mit anderen Worten die Tatsache zeigt, dass sein Versuch einer subjekttheoretischen Fundierung der phänomenologischen Ontologie das phänomenale Sein zu bekräftigen, nicht zu entkräften dient, denkbar weit entfernt. Wenn Heidegger es unternimmt, die Husserlsche Ontologie existentialontologisch zu begründen, so nicht, um vom Husserlschen Wahn eines dem heteronom-kapitalen Wesen vexierbildlich nachgebildeten autogenphänomenalen Seins Abstand zu nehmen, sondern um das Wahngebilde historisch fortzuschreiben und das heißt, auf den neuesten Stand der politisch-ökonomischen Entwicklung zu bringen. Kennzeichnend für diesen neuesten Stand der Entwicklung ist das nationalsozialistische Vergesellschaftungsmodell, eine als faschistischer Aufbruch zelebrierte politische Strategie, die darauf zielt, das kapitale Wesen vor seinen selbsterzeugten ökonomischen und sozialen Krisen durch einen in persona des Staats führerkultlich gestifteten Bund und vielmehr kurzgeschlossenen Pakt zwischen Kapital und Arbeit zu retten. Indem der im Führer gestaltgewordene Staat, der ineins als Nothelfer beschworene und zum Kairos überhöhte Souverän, das Kapital zu seiner Substanz und sich

selbst zur mystischen Verkörperung der qua Volksgemeinschaft homogenisierten arbeitenden Bevölkerung erklärt, gelingt ihm der ideologische Salto mortale einer Vereinigung der widerstreitenden gesellschaftlichen Kräfte Kapital und Arbeit zu einer die Kapitalakkumulation in der Bedeutung eines Dienstes am Volkskörper, im Modus einer pathetischen Selbstentfaltung betreibenden Arbeitsfront. Kraft Identifizierung mit dem heroischen Führer, dem corpus mysticum des als historisches Individuum gestaltgewordenen nationalstaatlichen Willens werden die entweder asozial-atomistischen oder, schlimmer noch, revolutionär-sozialistischen Massen der industriekapitalistischen Gesellschaft zu einer nach Maßgabe ihrer militärischen Organisationsform weniger organisistischen als faschistischen Funktionseinheit gebündelt und unter die Botmäßigkeit jenes kapitalen Wesens zurückgebracht, dem als einem sie für seine Zwecke funktionalisierenden und heteronomisierenden ökonomischen Prinzip sie in Indifferenz zu entgleiten oder gar prononciert in die Quere zu kommen drohen und das aber dadurch, dass ihre politische Identifikationsfigur es zu seiner ureigenen Sache und Substanz erklärt, sich ihnen in der neuen Bedeutung eines autogenen Zwecks und tragenden Telos offenbart.

Es ist nichts anderes als dieser von Staats wegen der kapitalistischen Ökonomie geleistete politische Flankenschutz, dieser Einsatz des führerkultlich personalisierten Staates in der Funktion des Kapital und Arbeit in Personalunion repräsentierenden und zum corpus mysticum einer wertschaffenden Volksgemeinschaft verschmelzenden Retters der dadurch zur Haupt- und Staatsaktion erhobenen kapitalistischen Ordnung, was Heidegger mit seiner Überführung der Husserlschen Ontologie in Existentialontologie nachvollzieht. Was der führerkultlich personalisierte Staat im Blick auf das kapitale Wesen vollbringt, dass er es gegen alle ihm drohende sozialistische Negation behauptet oder vielmehr die sozialistische Negation in die nationalsozialistische Affirmation des kapitalen Wesens umwendet, eben das leistet die Heideggersche Existenz, sein zum "Dasein" erhobenes, zu emphatischer Präsenz aktualisiertes transzendentes Subjekt: sich ins Nichts hinein haltend, im Nichts behauptend, bannt es die Negativität und verkehrt sie ins Potential, in den positiven Grund jenes phänomenalen Seins, als dessen actus purus, dessen Hüter und Erhalter es sich hiermit bewährt. In haargenau derselben Weise, wie in der gesellschaftlichen Wirklichkeit die politische Gewalt, der Staat, sich als Repräsentant der wertschaffenden Massen, als paradigmatisches

Subjekt aus dem Volk, als die verkörperte Identität der Nation geriert, stilisiert sich in der Heideggerschen Ideologie die des Seins eingedenke Subjektivität, das Dasein, dem das am Herzen liegt, was alles Seiende allererst sein lässt, als das die Masse aus ihrer Seinsvergessenheit aufrüttelnde und zur Besinnung bringende existentielle Individuum, als der das in Bewandnissen verstrickte Man ins Wesentliche wendende Mann, kurz, als jenes in notständischer Selbstbehauptung begriffene, grenzsituative Subjekt, dem, wo aber die Not am größten ist, auch das Rettende wächst und dem es nämlich gelingt, das dem Seienden, der Erscheinungswelt, qua Seinsvergessenheit drohende Nichts zu bannen und in den generischen Abgrund oder paradoxen Grund jenes Seins zu verwandeln, das im Gegenteil dem Seienden ontologischen Bestand und phänomenologische Geltung verleiht.

Indes, so wahnhaft diese aus der politischen Sphäre in den phänomenologischen Reflexionszusammenhang übertragene und dem Sein als transzendente Zusatzbestimmung beigegebene existentialontologische Subjektivität ist, so hirnlos ist sie auch. Schließlich ist das zur Bewahrung der Substanz der bürgerlichen Gesellschaft, zur Rettung des kapitalen Wesens, auf den politischen Plan gerufene Führersubjekt, will es seinen Auftrag erfüllen und sich den in die kapitale Arbeitsfront einzugliedernden Massen als Identifikationsfigur plausibel machen, ebenso sehr in eigener Person gehalten, Mimikry zu treiben und sich als kleiner Mann von der Straße oder schlichter Weltkriegsgefreiter den Massen als ihresgleichen zu präsentieren, wie objektiv gezwungen, die ganze, um ihn herum inszenierte Bewegung diesen Massen sozialphysiognomisch nachzubilden und klassencharakterologisch anzuähneln. Und schließlich ist der so als Volksbewegung im Sinne des Wortes sich gerierende faschistische Aufbruch denkbar weit entfernt davon, sich den Klassenerhalt des Bildungsbürgertums und nämlich die Rettung und Erhaltung einer von letzterem als Basis seiner Lebensform reklamierten Phänomenalität angelegen sein zu lassen, und im Gegenteil einzig und allein darauf aus, ohne Rücksicht auf solche aparte Phänomenalität und durchaus zu deren Lasten einem qua Wertrealisierung das Komplement zur bedingungslosen Wertschöpfung durch die Arbeitsfront bildenden haltlosen Massenkonsum Vorschub zu leisten (auch wenn dieser Massenkonsum um einer möglichst raschen ökonomischen "Sanierung" willen erst einmal eher ideologisches Versprechen bleibt, als ökonomische Wirklichkeit

wird, und sich tatsächlich eher in Gestalt von Kanonen für den Großkonsumenten Staat als in Form von Butter für die konsumierenden Massen verwirklicht). Von daher gesehen, zeugt Heideggers Bereitschaft, das politische Modell einer Rettung des kapitalen Wesens durch den führerkultlichen Staat auf das Husserlsche Projekt zu übertragen und im Sinne einer Rettung des phänomenalen Seins durch ein zu existentialontologischer Eigentlichkeit aufgespreiztes Subjekt ideologisch nutzbar zu machen, von einer geradezu albernen und weniger dem Wahn als der Wirklichkeitsferne geschuldeten Verkennung der Situation. Wie sollte der kleinbürgerlich-proletarische Volksführer, der im Dienste des kapitalen Wesens die Massen mobilisiert, mit dem bildungsbürgerlich-hohepriesterlichen Seinskünder, der im Interesse des eigenen Klassenherhalts das Man existentialisiert, irgend vereinbar sein? Wie sollte die kapitale Verwertungswut, die der Führer der Nation in der zugleich als fanatische Arbeitsfront und als frenetischer Konsumverein konzipierten Volksgemeinschaft zu entfachen strebt, sich mit dem phänomenalen Erhaltungspathos vertragen, das der Mann des Seins gegen alle vom massenhaften Man bewiesene haltlose Verfallenheit ans Seiende und sorglose Seinsvergessenheit zu behaupten sucht?

Kein Wunder, dass Heidegger bald schon die direkte Parallele, die er in seiner Heidelberger Antrittsrede zwischen phänomenologischem Seher und faschistischem Führer zieht und in der seine existentialontologische Berücksichtigung der politischen Entwicklung kulminiert, aufgibt und zu den politischen Verhältnissen halbherzig auf Distanz geht. Und kein Wunder, dass er mehr noch mittels des Tiefsinns der "großen Kehre" das Subjekt in eben der Rolle eines transzendentalen Prinzips oder existentialen Faktors wieder abdankt, die er ihm qua Existentialontologie vorher höchstpersönlich vindiziert hat, um statt dessen zu der von seinem Lehrer Husserl ursprünglich intendierten und jetzt aber zu subjektloser Ereignishaftigkeit überdrehten reinen Objektivität und epiphanisch unmittelbaren Gegebenheit des phänomenalen Seins zurückzukehren. Um die Spuren der massiven gedanklichen Anleihe, die der Phänomenologe Heidegger per Existentialontologie beim Faschismus und dessen unheiliger Allianz von personalisierter staatlicher Gewalt und nationalisiertem kapitälem Wesen macht, zu verwischen, ist allerdings die Tilgung des subjektiven Konstitutivs oder existentialen Faktors allein nicht ausreichend. Zu tief hat sich das kapitale Wesen mit dem als kleinbürgerlich-proletarischer

Beweger der Massen die Volksgemeinschaft in der janusköpfigen Gestalt von Arbeitsfront und Konsumverein stiftenden führerkultlich personalisierten Staat eingelassen, als dass es noch unmittelbar in der alten vexierbildlichen Form eines einfach nur mit den Erscheinungen kurzgeschlossenen und damit aus ihrem heteronomen Fluchtpunkt in ihren autogenen Bezugspunkt umgebogenen Fundaments und grundhaften Seins der Erscheinungswelt akzeptabel und glaubhaft wäre. Zu eng hat sich das Kapital auch politisch mit den im faschistischen Führerkult gebündelten massenkonsumgesellschaftlichen Ansprüchen, die es ökonomisch auf den Plan ruft, liiert, als dass es in der alten, per Identifikation mit dem Aggressor verkehrten und umfunktionierten Form noch für die Rettung einer explizit gegen die doppelköpfige Hydra aus Verwertungszwang und Konsumrausch behaupteten Erscheinungswelt verwendbar wäre.

Um – zumal nach dem Zusammenbruch des Faschismus und das heißt, nach dem vorläufigen Scheitern des politischen Modells für seine existentialontologische Mimikry! – jenes als selbstbezügliches Substrat der Erscheinungswelt aufgebotene Ontologikum noch weiter festhalten zu können, entkleidet es deshalb der Nachkriegs-Heidegger aller vexierbildlichen Affinität zum kapitalen Wesen, kurz, aller Aktualität, und verweist es in die dunkelmännische Ungreifbarkeit und nebulöse Ferne eines aller historischen Erfahrbarkeit und systematischen Identifizierbarkeit überhobenen Tiefsinns. Weil für die Begründung der Erscheinungen das kapitale Wesen als die phänomenologisch gewendete, paradox umfunktionierte objektive Macht nicht länger zur Verfügung steht, rekurrieren Heidegger und seinesgleichen auf das subjektive Bedürfnis, das schichtspezifische Interesse, das die Erscheinungen als eine der politischen Ökonomie der kapitalistischen Gesellschaft enthobene und eine Lebensform sui generis begründende unmittelbare Positivität oder fraglose Gegebenheit ursprünglich in Anspruch nahm und von Anfang an in Kraft erhielt. Dieses überkommene bildungsbürgerliche Interesse an der positiven Erscheinung als der unmittelbaren Grundlage einer kontemplativ-ästhetischen Lebensform wird als solches zum Garanten der phänomenalen Realität erklärt und ersetzt in dieser Eigenschaft das wegen seines faschistischen Offenbarungseids als vexierbildlich-paradoxe Garantiemacht nicht mehr tragbare kapitale Wesen. Aus dem die Phänomene bestimmenden objektiven Sein wird ein sie beschwörender relativer Sinn, aus dem sie identifizierenden idealischen Bezugspunkt wird ein sie umfassender

hermeneutischer Horizont, aus der Intuition des Fürwahrhaltens, die den Erscheinungen auf den Grund geht, wird die Tradition des Dafürhaltens, die selber den Grund der Erscheinungen abgeben muss. Dass bereits die Altvorderen und Vorgänger im bildungsbürgerlichen Geiste die Erscheinungen als positiv solche, unmittelbar Gegebene angenommen und für wahr gehalten haben – dies wird zur theoretischen Legitimationsgrundlage für das Festhalten an phänomenaler Positivität und damit praktisch zum Existenzgrund der als solche behaupteten Erscheinungen selbst. Nichts sonst besagt die Rede vom hermeneutischen Zirkel, die aus der offenkundigen Not einer durch nichts mehr als durchs Vorurteil sanktionierten Wissens oder einer durch nichts mehr als durch das traditionelle Interesse an ihr garantierten Objektivität die klammheimliche Tugend dieses auf dem Boden des Vorurteils sichergestellten – und das heißt, der Konfrontation mit wirklicher Erfahrung entzogenen – Wissens oder dieser im Rahmen der interessierten Tradition blind reproduzierten – und das heißt, aller Realitätsprüfung überhobenen – Objektivität macht. Statt der idealischen Identität eines umfunktionierten kapitalen Wesens ist es also die hermeneutische Relativität eines durchgängigen sozialen Interesses, statt eines kraft Identifikation mit dem Aggressor durchgesetzten selbstbezüglichen Objektivismus ein qua Berufung auf den Geist der Väter zelebrierter pseudoreligiöser Traditionalismus, statt einer Ontologie der phänomenalen Substanz eine Archäologie phänomenologischer Insistenz, was der bildungsbürgerlichen Erscheinungswelt Bestand und Kontinuität verleihen soll.

Nicht, dass diese Auswechslung der die Erscheinungswelt garantierenden Instanz, dieser Austausch der objektiven Macht des kapitalen Wesens der Gesellschaft gegen die relative Verbindlichkeit des sozialen Interesses einer Schicht, diese Ersetzung der die Erscheinungen als seinshaltig oder als idealen Sachverhalt begründenden ontologischen Reflexion durch eine die Erscheinungen als sinnvoll oder als ewiges Diskursthema bezeugende hermeneutische Tradition den wahnhaften Zug des phänomenologischen Begründungsverfahrens geringer werden ließe. Schließlich ist und bleibt es Inbegriff wahnhaften Verhaltens, Realität aus einem perennierenden subjektiven Bedürfnis nach ihr, mithin aus der Tatsache, dass sie gefragt ist, statt aus ihrem subsistierenden objektiven Bestand, mithin aus den Bedingungen, durch die sie gegeben ist, herleiten

und begründen zu wollen. Deshalb zeigt sich auch diese hermeneutische Begründung der bildungsbürgerlichen Erscheinungswelt, dieses wahnwitzige Verfahren, die traditionelle, in einem Horizont des kontinuierlichen Vorverständnisses oder der permanenten Gleichsinnigkeit vor sich gehende Beschäftigung mit der Erscheinungswelt als faktischen Konstitutionsakt oder als phänomenalen Existenzbeweis gelten zu lassen, nur um den Preis durchzuhalten, dass die Tradition jeder historischen Behaftbarkeit entkleidet und unendlich tief in die Vergangenheit zurückverlegt, der Horizont immer weiter ausgespannt und zur diffusen Arché' verflüchtigt wird, dass also das subjektive Moment an der phänomenalen Konstitution durch Archaisierung, durch ursprungsmythische Mystifizierung ein quasi-objektives Ansehen erhält. Um zu kaschieren, dass die Substanz, die den bildungsbürgerlichen Erscheinungen letztlich zugrunde liegt, kein ihnen als die Sache selbst innewohnendes Wesen mehr, sondern bloß noch das Gespenst jener Tradition ist, die sich für die Erscheinungen interessiert und ihnen als solchen die Treue hält, muss die Hermeneutik dies Gespenst aus der tiefsten mythologischen Tiefe auftauchen lassen, muss sie es als den aller bloßen Subjektivität, aller Willkür des Meinens enthoben, raunenden, weissagenden Sinnstifter oder geistigen Urheber beschwören und inszenieren.

Aber nicht einmal diese durch Archaisierung erzielte Pseudosubstantiierung dessen, was den Erscheinungen Bestand verleihen soll, kann verhindern, dass die so mittels hermeneutischem Traditionalismus, mittels Sinnstiftung, statt kraft ontologischer Intentionalität, kraft Seinsfindung beschworenen und reaffirmierten Phänomene einem Reduktions- und Entmaterialisierungsprozess verfallen, demzufolge den Gegenstand solcher hermeneutischen Konstitution am Ende nicht mehr die Erscheinungswelt in toto dessen bildet, was menschliche Gesellschaft als ihre Kultur, ihren umfassenden leiblich-seelischen Reproduktionszusammenhang hervorbringt, sondern nurmehr die Erscheinungswelt in parte dessen ausmacht, was an dieser Kultur, diesem gesellschaftlichen Reproduktionszusammenhang explizit Sinnträger, das heißt, weniger auf Konsumtion als auf Kommunikation, weniger auf die Befriedigung von Bedürfnis als auf die Verbreitung von Verständnis gerichtetes Geisteserzeugnis ist. So wahr es nurmehr der als Tradition vorverständige Sinn, das als Horizont einverständige Interesse ist, was den Phänomenen ihr Existenzrecht sichert, so wahr engt sich der Erscheinungsbegriff selbst auf

Phänomene ein, die ihrerseits bereits Produkte dieser Tradition sind, die diesem Horizont je schon entspringen und denen Sinn nicht erst nachträglich beigelegt werden, das Interesse sich nicht erst eigens zuwenden muss, sondern die von Haus aus Sinnträger, originäre Ausdrucksformen des Interesses sind. Weil die in Hermeneutik zurückgenommene phänomenologische Begründung nicht mehr auf ein objektives, ontologisches Substrat zu rekurrieren wagt, sondern sich bloß noch auf einen kollektiven, mythologischen Konsens zu berufen traut, schränkt sich de facto dieses neuen Grundes ihr Geltungsbereich von Erscheinungen im allgemeinen auf Darstellungen im besonderen, von realen Seinsformationen auf ideale Sinngefüge, kurz, von generell sinnlichen Gebilden auf speziell sinnreiche Texte ein; demgemäß ist es nur konsequent, dass sie sich vom Anspruch einer Existentialanalyse, Daseinsdeutung, Ergründung von Gegebenem verabschiedet und sich damit bescheidet, Textinterpretation, Literaturexegese, Auslegung von Überliefertem zu sein.

Der Rückzug in einen historisch nicht mehr behaftbaren, entaktualisierenden Obskurantismus und in einen die Grenzen zwischen kollektiver Sinntradition und objektiver Seinskonstitution verschwimmen lassenden ursprungsmythischen Archaismus – dies ist der doppelte Preis, den die Phänomenologie dafür zahlt, dass sie auch nach dem Zusammenbruch des Faschismus und nach dem Scheitern ihres mit ihm verknüpften existentialontologischen Begründungsexzesses an einem für die Phänomene als solche, für die aparte, bildungsbürgerliche Erscheinungswelt geltend zu machenden Seinsgrund oder haltgebenden Prinzip festhält.

Diesen Preis braucht freilich der Existenzialismus, der sich als das genaue Gegenstück zum Konservativismus der Hermeneutik, als die zum ontologischen Traditionalismus alternative Motion zu verstehen gibt, nicht zu entrichten. Er setzt gerade seine kritische Identität und sein reflexives Selbstwertgefühl darein, auf jenes die Phänomene fundierende Sein, dem in der regressiven Form eines bloß noch tradierten Sinns die Hermeneutik die Treue hält, nicht bloß großspurig zu verzichten, sondern es mehr noch mit großer Geste für null und nichtig zu erklären, es als hinter den Erscheinungen lauende und sie in die eigene Absurdität mit hinabreißende Sinnlosigkeit und Leere offenbar werden zu lassen. Die große Geste allerdings, zu der sich der Existenzialismus dabei versteigt, muss befremden! Sie besteht in einer zum Wiederholungszwang geratenden ständigen Ostentation und quasikultlichen Begehung solcher

phänomenologischen Nichtigkeits- und Sinnlosigkeitserfahrung. Statt das von der Phänomenologie beschworene haltgebende Sein hinter der bildungsbürgerlichen Erscheinungswelt als das wahnhaftes Nichts, als das es sich herausgestellt hat, zur Kenntnis zu nehmen und dies zugleich als den Offenbarungseid dieser Erscheinungswelt selbst gelten zu lassen, macht das existenzialistische Subjekt um seine Ernüchterung ein großes, anhaltendes Trara, lässt es den Abschied von aller phänomenologischen Seinsgewissheit zum spektakulären Ereignis werden, das es ständig neu zelebriert. Immer wieder wendet es sich mit Aplomb der phänomenalen Wirklichkeit, den gewohnten Erscheinungen, seiner vertrauten Welt zu, immer neu beschwört es in Bild und Wort, in literarischen Ergüssen ebenso wie in philosophischen Manifesten diese ihm liebgewordene Erscheinungswelt, nur um immer wieder die Erfahrung der dahinter lauenden Sinnlosigkeit und Absurdität zu machen, um also in Dauerfunktion jenes Erlebnis bürgerlicher Ungeborgenheit und persönlicher Geworfenheit zu repetieren, das Markenzeichen der ganzen unter dem Namen des Existenzialismus segelnden linksintellektuellen Modeströmung der Nachkriegszeit ist. Unübersehbar prolongiert damit in seiner Reflexionsform das existenzialistische Subjekt über den Zusammenbruch des Faschismus hinaus das staatspolitische Stiftungspathos und führerkultliche Seinsgründungsritual, das die Heideggersche Existentialontologie jenem abgeschaut hat, aber so, dass dabei aus dem staatspolitischen Stiftungsakt ein individualphilosophisches Privatritual, aus der seinsfündigen Gründungstat eine nichtssüchtige Entgründungshandlung, kurz, aus tragischem Ernst ein Satyrspiel, aus der Haupt- und Staatsaktion die Persiflage wird.

Vom Bewusstsein der Komik seiner die existentialontologische Seinsstiftung objektiv persiflierenden Nichtserfahrung ist allerdings das existenzialistische Nachkriegssubjekt denkbar weit entfernt. Was dieses Subjekt tut, wenn es immer neu die Erfahrung des hinter der Erscheinungswelt sich verbergenden Nichts zelebriert, ist für sein eigenes Bewusstsein vollständig frei von allen komischen Anklängen an führerkultliche Seinsstiftungsmystik, geschweige denn, dass es darin eine Ironisierung jener Kollektivmystik durch ihre Degradierung zu einem bürgerlichen Privatritual und ihre Umfunktionierung in ein Mittel zur Decouvrierung der Nichtigkeit dessen gewährte, was sie vorher zu reaffirmieren und zu beschwören diente. Vielmehr hat für das existenzialistische Subjekt sein

an der Erscheinungswelt unablässig wiederholter Absurditätsnachweis die ganze Authentizität und Bedeutungsschwere eines allgemeinmenschlichen Ereignisses oder grundsituativen Vorgangs, kurz, einer existenziellen Erfahrung. Der Grund dafür, dass es gegen die Ironie des eigenen Tuns so immun ist, von der mimikryhaften Lächerlichkeit seiner Auf-führung so unberührt bleibt, liegt in dem dringenden und – wenn auch nicht im existenzialistisch-allgemeinmenschlichen, so immerhin doch im bildungsbürgerlich-schichtspezifischen Sinn – existenziell zu nennenden Bedürfnis, das es auf diesem Wege befriedigt. Wenn es das Nichts der bildungsbürgerlichen Erscheinungswelt, das es, vom existentialontologischen Vorkriegsrausch ernüchert, an die Stelle des phänomenologisch kultivierten Seins treten sieht, statt es als Nichts kurzerhand gelten zu lassen und zur Nachkriegstagesordnung überzugehen, vielmehr zum Gegenstand eines ständig wiederholten Vergewisserungsrituals, eines das, was stiften gegangen ist, immer wieder umzirkelnden negativen Beschwörungsgestus macht, so deshalb, weil es sich von der bildungsbürgerlichen Erscheinungswelt, deren Nichtigkeit es erfährt, nicht trennen kann und, um sich nicht trennen zu müssen, darauf verfällt, den Augenblick der Trennung zum zwangsneurotisch wiederholten Dauererlebnis zu machen. An der bildungsbürgerlichen Erscheinungswelt nach wie vor hängend und von dem Gewinn, den diese, wenn schon nicht in der Gestalt realer ästhetischer Befriedigung, so immerhin doch in der Form sozialen ideologischen Prestiges gewährt, nach wie vor fasziniert, akzeptiert der Existenzialismus zwar das vernichtende Urteil, das die Phänomenologie infolge ihres ebenso albernen wie lüsternen Flirts mit dem Faschismus beim Zusammenbruch des letzteren ereilt und dem ihre existentialontologische Seinsmystik nicht weniger als der führerkultliche Kapitalkult erliegt, aber er akzeptiert das damit über die bildungsbürgerliche Erscheinungswelt verhängte Verdikt der Leere, Sinnlosigkeit und Nichtigkeit eben nur als eine existenzielle Erfahrung, das heißt, als ein zur Wiederholung einladendes traumatisches Erlebnis und funktioniert es damit in eine Gelegenheit um, quasi in letzter Minute die Notbremse zu ziehen und in der Form eines prolongierten Abschiednehmens an eben dem festzuhalten, wovon der Abschied genommen werden soll.

XVI.

Wie die seinsaffirmative Hermeneutik klammert sich demnach auch der seinskritische Existenzialismus insgeheim an die von der Phänomenologie beschworene Schimäre einer nicht mehr sowohl als Medium ästhetisch-vorbildlicher Befriedigung, sondern als Mittel idealisch-elitärer Selbstbestätigung reklamierten Erscheinungswelt. Und wie die Hermeneutik um ihres Festhaltens am fait positif der Erscheinungswelt willen in Kauf nimmt, dass sich ihr deren als Fundament angenommenes ontologisches Substrat, das Sein, zu einem archaisierenden, ursprungsmythischen Konstrukt, zum Sinn, verflüchtigt, so bezahlt der Existenzialismus, der von solchem Sein nichts mehr wissen will und es aufklärerisch für nichts erklärt, seinen phänomenalen Klammerreflex damit, dass er die aufklärerische Nichtigkeitserfahrung zu einem vom Wiederholungszwang beherrschten existenziellen Widerfahrnis stilisieren und mithin allen Aufklärungswert einer reinen traumatischen Erlebnisqualität zum Opfer bringen muss.

Als auseinandergesprengte Bestandstücke der vor den Fall des faschistischen Zusammenbruchs gekommenen Existentialontologie Heideggerschen Zuschnitts legen Hermeneutik und Existenzialismus Zeugnis davon ab, wie zählebig die soziale Interessenlage ist, der die Phänomenologie zu Anfang des 20. Jahrhunderts ihr Entstehen verdankt, und wie wenig darüber hinaus der Zusammenbruch des Faschismus eine wirkliche historische Zäsur darstellt, wie sehr der letztere vielmehr in die von ihm mitnichten unterbrochene, höchstens skandierte Kontinuität der spätkapitalistischen Entwicklung hineingehört. Eine Generation nach Kriegsende kommt es dann aber doch zu einer intellektuellen Neuorientierung, die der Phänomenologie auch und gerade in den epigonalen Versionen, die sie qua Hermeneutik und Existenzialismus behauptet, ein

Ende macht. Basis dieser Neuorientierung ist ein Wandel in der Einstellung der bildungsbürgerlichen Intellektuellen gegenüber der massenkonsumgesellschaftlichen Warenwelt und den zwischen Konsumrausch und Konsumzwang changierenden Verhaltensformen, die diese provoziert. In dem Maß, wie im Zuge des Wiederaufbaus nach dem Weltkrieg die massenkonsumgesellschaftliche Warenwelt beispiellose Dimensionen annimmt und die Rolle einer für die westlichen Nachkriegsgesellschaften zentralen und prägenden Institution zu spielen beginnt, hört sie auf, sich im pointierten Gegensatz zu jener als ästhetische Sphäre maß- und beispielgebenden bildungsbürgerlichen Erscheinungswelt darzustellen, die vom ganzen 19. Jahrhundert hochgehalten wird und die zu Anfang des 20. Jahrhunderts die Phänomenologie gegen den aufkommenden Massenkonsum noch einmal unternimmt, als eine wenn auch nicht mehr Genuss versprechende materialästhetische, so immerhin doch Distinktion verheißende ideallogische Totalität zu reaffirmieren.

Als der riesige, gesellschaftsübergreifende Supermarkt, zu dem sie sich entfaltet, verkörpert die massenkonsumgesellschaftliche Warenwelt nicht mehr im Unterschied zur sinnhaften Unmittelbarkeit und suggestiven Sichselbstgleichheit der bildungsbürgerlichen Erscheinungssphäre partout nur den sinnlosen Funktionalismus und die haltlose Heteronomie der durch sie hindurch und in ihrem flüchtigen Medium sich vollziehenden Kapitalbewegung, präsentiert sie sich nicht mehr unbedingt als der Schauplatz und Inbegriff jener objektiven Abstraktions- und Entfremdungsbewegung, in die das kapitale Wesen mit seinem Verwertungsanspruch sie stürzt und deren subjektives Pendant, um nicht zu sagen empirische Ausdrucksform, das Potlatch der Massenkonsumsphäre, die konsumtive Vereinnahmung und Vertilgung des ungeheuren Warenangebots auf dem Markt durch ein ebenso diszipliniertes wie euphorisiertes, ein ebenso massiertes wie diversifiziertes Verbraucherverhalten ist. Vielmehr nimmt jetzt auch und gerade in den Augen des Bildungsbürgertums, das bislang noch phänomenologische Distanz zu ihr gewahrt hat, diese Welt des Massenkonsums die Züge einer neutralen condition humaine, die Bedeutung des in der bürgerlichen Gesellschaft allgegenwärtigen und sie als solche geradezu definierenden Normalfalls an. Das heißt, die bildungsbürgerlichen Intellektuellen vollziehen die Aussöhnung mit jener spätkapitalistisch-konsumgesellschaftlichen Realität, die entsteht, weil das Kapital seine kapitale Verwertung in einem

mit Hilfe des Staats etablierten magischen Zirkel systematisch an die materiale Versorgung beziehungsweise Überversorgung derer knüpft, die es ausbeutet, weil mit anderen Worten die Ausbeutung der produktiven Arbeit direkt an die Ausbeutung der konsumtiven Bedürfnisse, die Schaffung von mehr Tauschwert durch die Produzenten an die Verteilung von mehr Gebrauchsgütern durch die Produzenten in ihrer staatlich protegierten Rolle als Konsumenten gekoppelt erscheint – einer Realität, die dadurch bei all ihrer Gesetztheit durch und Bezogenheit auf das kapitale Wesen zugleich doch Leib und Seele der Konsumenten in solchem Maß okkupiert, ihre Sinne und ihren Geist derart fasziniert, sie dermaßen durch das Versprechen vielfältigster Bedürfnisbefriedigung und unabsehbarer Wunscherfüllung verführt, dass selbst der hartgesottenste Bildungsbürger insgeheim nicht mehr einsieht, warum er ihr gegenüber noch eine haltgebend phänomenologische Idealität geltend machen und solche Idealität, theoretisch zumindest, gegen sie ins Feld führen soll, statt unter Preisgabe aller theoretischen Vorbehalte kopfüber in sie hineinzustürzen und im Verein mit allen anderen Wohlstandsbürgern jenen diszipliniert-euphorischen Konsum zu treiben, zu dem im Interesse des mit der kapitalen Wertrealisierung stehenden und fallenden Gemeinwesens jedermann aufgerufen ist.

So gesehen, scheint die Aussöhnung mit der Realität der entfalteten Massenkonsumgesellschaft, die nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs der Bildungsbürger allmählich vollzieht, und scheint seine damit einhergehende Bereitschaft, den im theoretischen Vorbehalt gegen diese Realität, im phänomenologischen Seinskult, artikulierten Klassenerhalts- und Distinktionsanspruch aufzugeben und sich ins Corpus einer nach Maßgabe der generalisierten Verbraucherfunktion klassenlosen Konsumgemeinschaft einzureihen, einfache Konsequenz der Verführungskraft des ebenso diversifizierten wie massierten Warenangebots der wohlständigen Potlatch-Gesellschaft, wie sie sich in der Nachkriegsrestauration etabliert. Dass dennoch die zum Massenkonsum überlaufenden Bildungsbürger nicht das Gefühl haben, zu kapitulieren und ihre über mehr als 150 Jahre gepflegte pointierte Distanz und paradigmatische Stellung zugunsten eines halt- und hemmungslosen Hedonismus preiszugeben, dass sie vielmehr sogar die alte Präntion einer von ihnen wahrgenommenen Modellfunktion oder Orientierungsrolle aufrechterhalten beziehungsweise neu erheben können, verdanken sie der ganz eigenen Bewandnis

und Bedeutung, die sie der massenkonsumgesellschaftlichen Warenwelt uno actu der Aussöhnung mit ihr vindizieren. Nicht nämlich mit ihr als mit einer zum augenblicklichen Verzehr bestimmten Totalität, einem ständig wiederaufgefüllten und ständig erweiterten Arsenal von Mitteln zur Befriedigung subjektiver Bedürfnisse und privater Gelüste, nicht also mit ihr als mit dem qua Supermarkt subjektiven Pendant zu dem qua Wertrealisierungsanspruch sie durchwaltenden und ins Durchgangsmoment, in den Umschlagsplatz seines stereotypen Mechanismus heteronomisierenden objektiven Kapitalinteresse setzen die Bildungsbürger sich ins Benehmen und kommen sie ins Reine. Was sie vielmehr an jener zum Supermarkt entfesselten Warenwelt goutieren und womit sie als mit einem Aspekt, der ihrem alten Bedürfnis sei's nach sublim-ästhetischer Unmittelbarkeit, sei's nach autonom-logischer Haltbarkeit der Phänomene entgegenkommt, ihren Frieden machen können, ohne sich kompromittieren zu müssen, ist die ebenso neu ins Spiel gebrachte wie plötzlich entdeckte Eignung der in dieser Warenwelt aggregierten mannigfaltigen Erscheinungen, für anderes als für den bloßen Konsum, den sofortigen Verzehr, die umstandslose Verteilung zur Verfügung zu stehen und nämlich in ihrer phänomenalen Positivität, in ihrer marktgegebenen Existenz als Erscheinungen einen Eigenwert zu beweisen, eine konsumunabhängige Evidenz hervorzukehren.

Gegen alle Tendenz zur direkten kapitalen Verwertung, die in der konsumtiven Verteilung ihr subjektives Pendant hat, geben sich die auf dem Markt erscheinenden Phänomene, die teils im reflexiven Selbstbezug, teils im komparativen Verhältnis zu anderen Erscheinungen eine ganz eigene Verfasstheit und immanente Ordnung hervorkehren, dem Bildungsbürger als eine in sich – wie man will – ruhende oder bewegte Totalität, eine selbstbestimmte, systematische Objektivität zu verstehen, die, weit entfernt davon, einfach nur ein privatives Konsumtionsgelüst bei ihm herauszufordern, ihn vielmehr zu einer Art von interesselosem Wohlgefallen, nämlich zum sublimen Genuss einer neuaufgelegten ästhetischen Betrachtung und kontemplativen Erfahrung einlädt. Nur dass jetzt, im Unterschied zur Ästhetik des 19. Jahrhunderts, das zur Betrachtung einladende Schöne, die kontemplierte Totalität eher unter formalen als unter materialen Gesichtspunkten anspricht, eher durch ihren Sinnzusammenhang, das Wechselspiel ihrer Momente, ihre Korrespondenzen, ihre internen Beziehungen, kurz, ihre systematischen Eigenschaften einnimmt,

als durch ihre sinnlichen Reize, die leiblich-seelische Resonanz, die sie beim Subjekt hervorruft, ihre Rolle als Augenweide oder Ohrenschaus, kurz, ihre empirischen Qualitäten zu fesseln. In der Bedeutung eines individuellen Befriedigungsmittels, eines wie immer ästhetisch sublimierten Konsumartikels zum Gebrauch des einzelnen Subjekts bleibt die massenkonsumgesellschaftliche Warenwelt für den modernen Bildungsbürger, der seinen Frieden mit ihr macht, nicht minder hautgout als für den die Distanz eines hohepriesterlichen Seinskults wahrenen Phänomenologen. In dieser Bedeutung ist sie ein für allemal als subjektives Pendant der objektiven Kapitalrücksicht, als konsumtives Gegenstück zum zirkulativen Wertrealisierungserfordernis kompromittiert. Von Interesse ist sie allein als ein selbstreferenziell entfaltetes Gebilde, ein ohne Rücksicht auf den konsumtiv-materialen Subjektbezug in objektiv-formalen Selbstbezügen auseinandergelegtes Ganzes. Mit der phänomenalen Welt in dieser verbraucherunabhängigen Systembedeutung, in dieser Eigenschaft eines nicht zum Verzehr bestimmten Repräsentationskomplexes freundet sich der Bildungsbürger an, sie fasst er mit interesselosem Wohlgefallen ins Auge, um sie schart er sich in der Absicht, sie als in sich ruhende Totalität zu kontemplieren, als eine Objektivität, die Bestand hat, zu reflektieren. Und indem er sie kontemplativ ins Auge fasst, indem er sie in ihrer supermarktförmigen Totalität, ihrer systemganzen Phänomenalität zum Gegenstand einer analytisch-reflexiven Betrachtung macht, findet er sich hierin mit seinesgleichen vereint, findet er sich durch dies Objekt nicht etwa der Begierde, sondern der Teilhabe, nicht etwa der Konsumtion, sondern der Kommunikation zusammengeschlossen.

Kommunikation – dies ist es, was die massenkonsumgesellschaftliche Warenwelt, recht verstanden, dem Bildungsbürger verheißt. Geschart um das Ereignis des Markts, den zirkulativen locus communis, können sich die Bildungsbürger nicht sowohl über und durch das Warensortiment, sondern an und in ihm vergesellschaften. Keine communicatio bonorum, keine Gütergemeinschaft betreiben sie in corpore der ungeheuren Warensammlung, sondern communicatio idiomatum suchen sie in ihr, Informationsgemeinschaft. Communicatio bonorum zu treiben, die Dinge beim Schopf ihrer konsumtiven Brauchbarkeit zu fassen, heißt gerade, auf Kommunikation zu verzichten und zu privatisieren, heißt, sich mit dem per Teilhabe erworbenen Gut, der Ware, aus der forensischen Öffentlichkeit des Marktes zurückzuziehen und materialiter zu eliminieren,

was idealiter Kommunikation stiften könnte. *Communicatio idiomatum* dagegen heißt, die Dinge als Zeichen eines objektiven Zusammenhangs, als Verständigungsmittel zu begreifen, sie beim Wort ihres systematischen Verweisungscharakters zu nehmen und hierin echte Teilhabe zu praktizieren, sich mit allen anderen in der einverständigen Betrachtung jenes objektiven Zusammenhangs vereint zu wissen. Nicht ihre individuelle Konsumtion, sondern ihre kollektive Kontemplation, nicht also, wie einer der Propagatoren des neuen gelösten Verhältnisses zu den Erscheinungen formuliert, dass sie gut zu essen, sondern dass sie gut zu denken sind, ist das auszeichnende Charakteristikum der massenkonsumgesellschaftlichen Warenwelt, mit der der bildungsbürgerliche Intellektuelle seinen Frieden macht.

Dass es darum geht, die Erscheinungswelt als objektiv-systematischen Darstellungszusammenhang gelten zu lassen und zu reflektieren, statt sie als ein Ensemble subjektiv-hedonistischer Befriedigungsmittel in Besitz zu nehmen und zu konsumieren, dies ist die allen intellektuellen Fürsprechern des neuen, entspannten Verhältnisses zur spätkapitalistischen Konsumsphäre gemeinsame Grundüberzeugung. In welchen Begriffspaaren der Gegensatz auch immer thematisiert werden mag, ob als Metapher versus Metonymie, als Struktur versus Ereignis, als Symbol versus Klischee, als Interagieren versus Privatisieren, als zeichenhafte Beweglichkeit versus dinghafte Fixiertheit, als öffentlicher Diskurs versus Privatsprachlichkeit – stets handelt es sich dabei um die grundlegende Konfrontation zweier Verhaltensweisen, von denen die eine die Erscheinungswelt als zwischen intellektueller Spielerei und logischer Stringenz freischwebendes objektiv-systematisches Medium der Reflexion begreift und anerkennt, während die andere sie als subjektiv-hedonistisches Mittel zum Zweck einer zwischen rauschhafter Hingabe und Zwangsverhalten oszillierenden Konsumtion realisiert und gebraucht. Und stets gilt das eine, die Erhebung der Erscheinungswelt zum Reflexionsmedium, als ideale Methode, mit seinesgleichen in Kontakt zu treten, sich zu vergesellschaften, Kommunikation zu treiben, während das andere, die Vereinnahmung der Erscheinungen als Konsumtionsmittel, tief in Misskredit steht, weil es den einzelnen allem gesellschaftlichen Zusammenhang entfremde und abstrakter Verdinglichung ausliefere, ihn fetischistisch fixiere, reduktiv isoliere, privativ heteronomisiere.

So gegensätzlich und einander ausschließend die beiden Verhaltensweisen, zwischen denen der bildungsbürgerliche Intellektuelle der Nachkriegszeit seine unschwer zu antizipierende Wahl trifft, aber auch konstruiert sein mögen, sie bleiben aufeinander bezogen, aneinander gebunden, sind nur im komplementären Verein das Ganze, das die Wahrheit ist. Und dies nicht bloß in dem allgemein-logischen Sinn, in dem ausschließende Gegensätze deshalb, weil sie einander ausschließen, sich auch gegenseitig implizieren und evozieren, sondern auch und vor allem in dem spezifisch-historischen Verstand einer gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der sie sich, allem theoretisch behaupteten Alternativ- und Ausschließungsverhältnis zum Trotz, vielmehr ebenso sehr funktionell ergänzen wie strukturell bedingen. So wahr nämlich das eine, das von den modernen bildungsbürgerlichen Kommunikationstheoretikern als privatsprachlich-klischeehaft verworfene Verhalten einer privativ-assoziellen Vereinnahmung der Erscheinungen, ihr realgesellschaftliches Substrat im Konsum, in der zwischen Rausch und Zwang changierenden Güterverteilung, der zwischen Lust und Arbeit oszillierenden Warenbeseitigung hat, die das subjektive Pendant zu dem vom Kapital mit höchster Priorität versehenen objektiven Geschäft der Wertrealisierung darstellt, so wahr hat auch das andere, das von den Kommunikationstheoretikern als diskursiv-symbolisch gepriesene Verhalten einer interesselloswohlgefälligen Kontemplation der Erscheinungen in der Rolle eines Sinnzusammenhang und geistigen Austausch stiftenden strukturellen Ganzen oder funktionellen Systems seinen realgesellschaftlichen Bezug, nämlich in der Reklame, die praktisch gleichzeitig mit dem Massenkonsum die Bühne der kapitalistischen Gesellschaften betritt und ihn als seine zunehmend prominentere, weil zunehmend unentbehrlichere Funktion begleitet.

Ihre Aufgabe hat die Reklame darin, die teils überhaupt neu geschaffenen, teils in ganz anderem Maße als vorher geforderten Bedürfnisse der als Konsumenten rekrutierten breiten Volksschichten zu mobilisieren und in Bereitschaft zu halten, sie für das Geschäft der Warenverteilung zu reklamieren. Die Reklame tut das, indem sie den zum Potlatch aufgerufenen Konsumentenmassen die massenhaft auf den Markt geworfenen Waren als Befriedigungsmittel möglichst eindrücklich vor Augen führt und möglichst verführerisch nahelegt, sie in aller Anschaulichkeit und Sinnenhaftigkeit öffentlich zur Schau stellt und in effigie repräsentiert.

Aber indem sie so das Konsumentenbedürfnis durch die Repräsentation des ihm nahegelegten Befriedigungsmittels umwirbt, organisiert sie unwillkürlich oder gezielt aus der Gesamtheit der Befriedigungsmittel einen immanenten Repräsentations- und Verweisungszusammenhang, ein semiotisches System. Sie tut dies unwillkürlich oder ex negativo, indem sie im Rahmen der kapitalistischen Konkurrenz das eine Befriedigungsmittel gegen das andere ausspielt, das Bedürfnis für die eine Befriedigung auf Kosten der anderen reklamiert, und damit aber nolens volens die Befriedigungsmittel in ihrer Mannigfaltigkeit, das Warensortiment als ganzes zitiert und repräsentativ beschwört. Und sie tut das in zunehmendem Maß aber auch gezielt und positiv, indem sie im Rahmen einer weniger durch Wettbewerb und gegenseitige Verdrängung als durch Konzentration und quasimonopolistische Ergänzung charakterisierten spätkapitalistischen Wirtschaft in Wahrheit gar nicht mehr auf den einzelnen Konsumartikel, sondern auf die Konsumsphäre als solche zielt, das heißt, von vornherein nicht eigentlich mehr das einzelne Befriedigungsmittel gegen die dabei implizit oder explizit mitgesetzte Gesamtheit der übrigen dem Bedürfnis nahelegen sucht, sondern vielmehr durch das einzelne Befriedigungsmittel hindurch und unter dem Deckmantel des für es reklamierten Bedürfnisses die ganze Palette der übrigen Genussmittel, die ganze ungeheure Warensammlung, den ganzen ausufernden Supermarkt beschwört und dem System der Bedürfnisse beziehungsweise den Konsumenten, die solches Bedürfnissystem verkörpern, als ständige Aufgabe und nicht enden wollende Herausforderung präsentiert. Angesichts der gigantischen Masse von Konsumgütern, die das Kapital mit dem einzigen Ziel, ihren Wert möglichst rasch zu realisieren, auf den Markt wirft, fällt der Reklame mehr und mehr die zentrale Rolle zu, das durch den allgegenwärtigen Konsumtionsanspruch hoffnungslos überreizte und eigentlich überforderte Bedürfnis bei der Stange zu halten und durch die Beschwörung der gesamten Marktsphäre, durch die Präsentation des Supermarkts als totaler Veranstaltung in jenen Zustand permanenter Erregung und fortwährender Funktionsbereitschaft zu versetzen, in dem es sich befinden muss, um das, was seine Kräfte eigentlich übersteigt: die jede Gebrauchsdimension sprengende Verteilung von Naturalhüllen, die nichts als Werthüllen sind, immer wieder doch noch zu vollbringen.

Und dieser ständige Appell an das Bedürfnis als solches durch den per Reklame in seiner Totalität repräsentierten Markt, diese fortlaufende Beschwörung der Konsumbereitschaft durch die öffentliche Präsentation, die allgegenwärtige Zurschaustellung der gesamten Sphäre, die solche Bereitschaft fordert, erzeugt aber im genauen Gegensatz zu dem, was am Ende damit erreicht werden soll, im Gegensatz nämlich zur privaten Asozialität und atomistischen Isolation des Konsumtionsakts selbst, den schönen Schein objektiver Vergesellschaftung und assoziativen Miteinanders, die an der objektiven Totalität des Beschworenen, an seiner systematischen Verbindlichkeit festgemachte Ideologie des "Come together". Während das tatsächliche Ziel der Reklame der Konsument, das heißt die Funktionalisierung der Subjekte zu privaten Werthüllenbeseitigungsapparaten, ihre Verwandlung in asoziale Warenverteilungsautomaten ist, erweist sich als unmittelbarer Effekt der Reklame, als eine aus ihrer totalen Mobilisierungsstrategie ad hoc sich ergebende Konsequenz der Kommunikant, das heißt der schöne Schein eines dem Ziel diametral zuwiderlaufenden Beginns, nämlich die Suggestion einer Herstellung forensischer Öffentlichkeit, einer nicht durch Konsumtionszwang diktierten, sondern durch Kontemplationslust bestimmten Zusammenkunft gesellschaftlicher Subjekte vor den gesellschaftsstiftenden Auslagen des Supermarkts, kurz, einer in objectu der ungeheuren Warensammlung, die per totalisierter Reklame nicht als zum sofortigen Verzehr bestimmte Konsumartikel, als Sortiment angeboten und deklariert, sondern erst einmal als selbstgenügsamer Verweisungszusammenhang, als System dargeboten und zelebriert wird, inszenierte Kommunikationsveranstaltung. Was die kapitalistische Massenkonsumgesellschaft mit ihrer Durchsetzung eines zwischen Zwang und Rausch, zwischen Arbeit und Lust changierenden privatistischen Verbraucherverhaltens oder atomistischen Hedonismus zerstört, jenen funktionalen Zusammenhang und sozialen Zusammenhalt also, den sie der ebenso egal wie egalitären und ebenso gemeinschaftsfeindlichen wie objektfixierten Aufgabe einer aus Leibeskräften geübten Konsumtion, einer den ganzen Menschen okkupierenden Warenverteilung zum Opfer bringt, ihn scheint sie im förmlichen Gegenprogramm zu dem, was sie selber angerichtet hat, per totalisierter Reklame wiederherzustellen und in der Form einer an der objektiven Gesamtheit der Warenwelt sich erbauenden Intersubjektivität, einer im

System des Marktes zu sich kommenden Kommunikationsgemeinschaft neu zu inszenieren.

Und genau diese dem Anschein nach kompensatorische Leistung des spätkapitalistischen Massenkonsums aber, diese scheinbare Wiedergutmachung des von ihr selber angerichteten Schadens eines auf Kosten der Gesellschaftlichkeit gehenden Konsums, die im Rahmen ihrer aufs Ganze des Marktes zielenden Reklamestrategie die kapitalistische Wirtschaft betreibt, sie ist es, was den bildungsbürgerlichen Nachkriegsreflekteuren das Vorbild und Anschauungsmaterial für ihre symbol- und kommunikationstheoretische Versöhnung mit der massenkonsumgesellschaftlichen Warenwelt eingibt. Was die bildungsbürgerlichen Nachkriegstheoretiker gegen den von der allgegenwärtigen Wertrealisierungsrücksicht erzwungenen ebenso privativ atomistischen wie klischeehaft fetischistischen Hedonismus eines aus regressiver Verdinglichung und aggressiver Entsinnlichung gepaarten Konsumverhaltens als alternatives Modell ins Feld führen, ist nichts anderes als die theoretisierte Reproduktion jener Reklamerealität, die zwecks Reaffirmation der bestehenden Bedürfnisstruktur und um der Erhaltung einer allgemeinen Konsumbereitschaft willen das Kapital in Szene setzt und vor der es die Konsumenten, die zur Teilhabe am Wertrealisierungsgeschäft aufgerufenen Volksmassen, als vor ihrem organisierenden Zentrum, einigenden Band und kultstiftenden Objekt, kurz, vor dem Symbolon ihres Daseins, versammelt. Dabei besteht in der kommunikationstheoretischen Reproduktion der Reklamerealität das Moment von Theoretisierung im wesentlich darin, dass der Schein von Vergesellschaftung und kommunikativer Gemeinschaftlichkeit, den diese Realität erzeugt, für bare Münze genommen wird und eben das ausgeblendet bleibt, was den Schein als Schein entlarven könnte, die Tatsache nämlich, dass ja die systematischen Zusammenhang oder symbolische Kommunikation verheißende Reklamerealität nur der Aufrechterhaltung der vom Kapital entfalteten hypertrophen Bedürfnisstruktur und hypertrophen Konsumbereitschaft und also in Wirklichkeit dem Zweck dient, eben den privativ-zwanghaften Hedonismus, eben das verdinglicht-assozielle Konsumverhalten zu kontinuieren und am Leben zu erhalten, von dem befreien und heilen zu wollen, sie formell den Anschein erweckt. Von diesem funktionellen Sinn der qua Reklamerealität inszenierten kommunikativen Lebensform, das heißt von der

praktischen Tatsache, dass die den Anschein kommunikativer Gemeinschaftlichkeit erweckende Reklame im Dienste der Konservierung eben der konsumtiven Asozialität steht, der gegenüber sie sich als kompensatorische Leistung, als Heilmittel geriert – von diesem funktionellen Sinn oder vielmehr intentionalen Widersinn der als neue Lebensform von ihnen propagierten Reklamerealität wollen die bildungsbürgerlichen Kommunikationstheoretiker partout nichts wissen. Sie schützen sich vor der drohenden Einsicht in den funktionellen Zusammenhang zwischen suggestiver Reklame und privativem Konsum, Kommunikation und Asozialität dadurch, dass sie das in der historischen Praxis offenkundige Mit- und Durcheinander der beiden Verhaltensweisen zu einem qua anthropologische Theorie behaupteten strikten Neben- und Gegeneinander entmischen.

Symbolische Kommunikation und klischeehafte Fixierung, metaphorische Systematik und metonymische Atomistik sollen demnach einander prinzipiell ausschließende Attitüden sein und erscheinen als manichäisch-agnostisch gegeneinander aufgebotene Praktiken, statt sich in der Theorie als das zu präsentieren, was sie in Wirklichkeit sind: als Strategien, von denen die eine die andere ebenso funktionell bedient, wie die andere die eine substantiell bedingt und von denen nämlich die eine der anderen auch und gerade dort, wo sie ihr kompensatorisch entgegenzutreten und sich als Alternative gegenüberzustellen behauptet, vielmehr ergänzend zur Seite steht und schlicht und einfach in die Hände arbeitet. So gründlich werden in dieser theoretischen Fassung die beiden Verhaltensweisen des Massenkonsums und der totalisierten Reklame anthropologisch entmischt, um ihre geschichtsmächtige Verbindung gebracht und im ausschließenden Gegensatz einander gegenübergestellt, dass auch und nicht minder ihr gemeinsames Objekt, die massenkonsumgesellschaftliche Warenwelt, aller historischen Spezifik oder systematischen Topik entkleidet erscheint und den generellen Charakter einer alle Dinge dieser Welt, alle Phänomene aus Kultur und Natur einbegreifenden Gegenständlichkeit überhaupt annimmt, mithin eine der Anthropologisierung der auf es bezüglichen Verhaltensweisen entsprechende Universalisierung durchmacht. Ob es sich um mythologische Motive, Körperbemalungen, neurotische Symptome, Kleidermoden, Werkzeugformen, politische Optionen oder Warensortimente im Supermarkt handelt – stets sieht der

Kommunikationstheoretiker das Subjekt vor die exakt gleiche Alternative gestellt: die Alternative zwischen einem als vernünftig angesehenen reklameförmig-kommunikativem Umgang mit dem Objekt und einem als irrational gebrandmarkten konsumsüchtig-privativen Zugriff auf es.

Der enthistorisiert-anthropologischen und entdialektisiert-gnostischen Theoretisierung der Reklamerealität zu einem vom privaten Konsumzwang, vom asozialen Werthüllenverteilungsgeschäft emanzipierenden Vergesellschaftungsmodell leistet dabei das Kapital selbst mit der Entwicklungsrichtung, die es die totalisierte Reklamestrategie nehmen lässt, wesentlich Vorschub. Vielleicht, weil die aufkommende Kommunikationstheorie es auf das spezielle Bedürfnis nach sozialem Kontakt und integraler Gemeinschaft hinweist, das die Asozialität und desintegrierende Kraft des Massenkonsums in den konsumierenden Massen weckt und das die Reklamerealität ganz nebenbei zu befriedigen verspricht, wahrscheinlicher aber, weil sein hochentwickeltes Gespür für Bedürfnisse es ganz allein auf jene in der reklamatorischen Pflege der Konsumbedürfnisse mitenthaltene kompensatorische Leistung einer Reparatur des durch den privaten Konsum destruierten öffentlichen Zusammenhangs aufmerksam werden lässt, nimmt sich das Kapital von sich aus und in zunehmendem Maß des von den Kommunikationstheoretikern hochgehaltenen kommunikativen Aspekts in der von ihm betriebenen Reklamation der massenkonsumentiven Warenwelt an. Was ursprünglich eher eine unbeabsichtigte Begleiterscheinung der ausschließlich auf eine Reaffirmation der konsumtiven Bedürfnisstruktur und Aufrechterhaltung der allgemeinen Konsumbereitschaft gemünzten totalisierten Reklamestrategie ist, wird so für das Kapital selbst zu einem immer zentraleren Anliegen und bewussteren Ziel der Strategie, hinter dem der eigentliche Zweck der Veranstaltung, die Konservierung und Absicherung des konsumtiven Bedürfnisniveaus, immer stärker zurücktritt und sich verbirgt.

Weil das Kapital rasch realisiert, dass es diesen eigentlichen Zweck um so besser erreicht, je mehr es jenen kommunikationspraktischen Begleitfekt der Reklamestrategie zu seiner Sache und sich mithin zum scheinbar uneigennützigem Sachwalter einer qua Reklamestrategie verfolgten einzigen großen Vergesellschaftungsveranstaltung macht, die einem durch die kapitale Konsumforderung frustrierten und lädierten Bedürfnis nach

sozialem Zusammenhang beizuspringen und also das veritable Alternativmodell und Kontrastprogramm zu dem destruktiven und desintegrativen massenkonsumentiven Verhalten in Szene zu setzen behauptet, das die Reklamestrategie doch eigentlich nur am Leben und in Kraft zu erhalten dient, weil also, mit anderen Worten, das Kapital begreift, dass die totalisierte Reklame die Aufrechterhaltung des Massenkonsums am besten sicherstellt, wenn sie sich als selbstloser Impresario von forensischen Gemeinschaftsunterhaltungen, als spendabler Förderer von öffentlichen Begegnungserlebnissen, als philanthropischer Sponsor von intersubjektiven Kommunikationsveranstaltungen geriert, die ihren Zweck, den Konsum, gar nicht mehr im Sinn und im Schilde zu führen, sondern höchstens noch als unwillkürlichen Nebeneffekt, als unabsichtlich spontanen Reflex nach sich zu ziehen und im Gefolge zu haben scheinen – weil dies die Einsicht ist, die das Kapital gewinnt und mehr und mehr in die reklamatorische Tat umsetzt, macht sie es den bildungsbürgerlichen Kommunikationstheoretikern leicht, ihren anthropologisch-gnostischen Gegensatz von erfüllt symbolischer Kommunikation und defizient privatsprachlicher Klischeeisierung, von metaphorisch-systematischem Strukturalismus und metonymisch-versprengtem Fetischismus gegen den tatsächlichen funktionellen Zusammenhang und intentionalen Verbund beider Verhaltensweisen zu behaupten und mit der Suggestion einer hierin gegebenen praktisch-politischen Entscheidungshilfe, wo nicht gar eines historisch-moralischen Orientierungsrahmens zur Geltung zu bringen. Was die bildungsbürgerlichen Kommunikationstheoretiker als in der spätkapitalistischen Massenkonsumgesellschaft angelegtes sozialisierendes Gegenmodell zum asozialen Massenkonsum in theoretische Form bringen und was ihnen Anlass wird, mit der ebenso sehr als Schauplatz für symbolische Kommunikationsakte wie als Schlachtfeld fetischistischer Konsumzwänge geeigneten massenkonsumentgesellschaftlichen Warenwelt ihren Frieden zu machen, dafür liefert das Kapital selbst das Anschauungsmaterial und die tatsächliche Vorlage, indem es eine Reklametätigkeit entfaltet, die ihre konsumfördernde Wirkung daraus zieht, dass sie unter Verleugnung jeder unmittelbaren Konsumförderungsabsicht die Warenwelt, für die sie die Subjekte reklamiert, diesen wesentlich als eine Stätte der Begegnung, einen Ort der Zusammenkunft und Gemeinschaftsbildung präsentiert, mithin sich ihnen als Sponsorin einer den modernen Supermarkt quasi ins antike Forum rückverwandelnden,

die Warensammlung als locus communis, als öffentlichen Raum zum Sozialisierungsereignis werden lassenden Kommunikationsveranstaltung empfiehlt.

XVII.

Diese Übereinstimmung des von den bildungsbürgerlichen Nachkriegsintellektuellen als Gegenmodell zum asozialen Fetischismus der Massenkongumgesellschaft entworfenen kommunikationstheoretischen Konzepts mit der praktischen Reklameveranstaltung, die von der herrschenden gesellschaftlichen Macht, dem Kapital selbst, realiter ebenso sehr zur Stützung und Stärkung des Massenkongums wie idealiter zur Kompensation der von letzterem angerichteten sozialen Verheerungen in Szene gesetzt wird – sie ist es schließlich, die den Nachkriegsintellektuellen jenes Gepräge von reflexiver Unmittelbarkeit und intellektueller Ehrlichkeit verleiht, von dem zu Beginn des Traktats die Rede war und durch das sie sich von allen ihren Vorgängern der letzten rund 200 Jahre markant unterscheiden. Diese Übereinstimmung nämlich bedeutet das glückliche Ende einer zweihundertjährigen Entfremdung zwischen der ökonomischen Substanz der bürgerlichen Gesellschaft, dem industriellen Kapital, und ihrem politischen Subjekt, der bildungsbürgerlichen Schicht – einer Entfremdung, die einerseits das Bildungsbürgertum nötigt, zum industriellen Kapital auf Distanz zu gehen und immer neue Theorien von einer an der eigenen kontemplativ-ästhetischen Lebensform orientierten und dadurch den kapitalistischen Zwängen und Deformationen entronnenen reformierten Existenz zu entwerfen, und die ihm andererseits aber sein Leben vergällt, weil sie es nicht von dem Gedanken loskommen lässt, Spielball höherer historischer Mächte und stärkerer gesellschaftlicher Kräfte zu sein und deshalb in seiner Theoriebildung, allem damit verknüpften Autonomiestreben und Emanzipationsanspruch zum Trotz, doch immer von reflexiver Heteronomisierung oder ideologischer Verblendung bedroht zu sein.

Anlass jener langdauernden Entfremdung ist die Anfang des letzten Jahrhunderts unter dem Eindruck des industriekapitalistischen Klassenantagonismus getroffene Entscheidung des industriellen Kapitals, mit dem traditionellen Staat statt mit der eigenen Klientel, der in seinem Schatten großgewordenen bürgerlichen Intelligenz, zu kontrahieren und den ersteren statt die letztere mit der Wahrung der politischen Geschäfte zu betrauen. Politisch entmachtet und um die an sich ihr zustehende Rolle eines qua bürgerliche Öffentlichkeit maßgebenden gesellschaftlichen Organisators und Entscheidungsträgers gebracht, bezieht die bürgerliche Intelligenz eine kritisch-reformerische Distanz gegenüber der in den transzendentalen Grenzen des traditionellen Staats verfassten industriekapitalistischen Gesellschaft, prangert deren Konkurrenzhaftigkeit und Abstraktheit an und setzt als Modell dagegen eine wesentlich an der eigenen, kontemplativ-sinnlichen, sublimiert-hedonistischen, kurz, ästhetischen Lebensform orientierte Alternative. Allerdings ist diese Lebensform der bürgerlichen Intelligenz, die das gesellschaftliche Realsubstrat aller egal ob ästhetisch-humanistischen, ästhetisch-materialistischen oder ästhetisch-artistischen Gegenvorstellungen bildet, in ihrer ebenso konsumtiven wie kontemplativen und ebenso gutdotierten wie sublimierten Verfassung wesentlich angewiesen auf, um nicht zu sagen konstituiert durch eben die industriekapitale Macht, gegen deren gesellschaftlich verhängte Rationalität und politisch verfügte Ordnung die Gegenvorstellungen sich richten. Politisch entmachtet, bleibt die bürgerliche Intelligenz doch zugleich als die Kapitalklientel, die sie ist, ökonomisch begünstigt durch die industriekapitalistische Entwicklung, bleibt sie Hauptnutznießerin der materialen Segnungen, die das Industriekapital in Verfolgung seiner sozialen Ausbeutungs- und Verwertungsstrategie hervortreibt. Der konsumtive Lebensstil, den diese bürgerliche Intelligenz pflegt, bleibt mit anderen Worten Setzung und Begleiterscheinung des von abstrakter Rationalität und blinder Konkurrenzhaftigkeit geprägten kapitalen Verwertungszusammenhangs, gegen den er zugleich als Alternative angeboten und zu dem er das durch sinnliche Konkretheit und unmittelbare Mitmenschlichkeit bestimmte ästhetisch-utopische Gegenmodell liefern soll.

Was Wunder, dass die bürgerliche Intelligenz das Gefühl nicht los wird, fremden Einflüssen zu unterliegen, in ihren sämtlichen Autonomiebestrebungen von ständiger Heteronomisierung bedroht zu sein, bei all ihren

theoretischen Erkenntnisbemühungen und praktischen Selbstverwirklichungsanstrengungen Marionette von übermächtigen Drahtziehern, Spielball unüberwindlicher Schicksalsmächte zu sein! So wahr die eigene Lebensform, kraft deren die bürgerliche Intelligenz Kritik an der kapitalistischen Verfasstheit der bürgerlichen Gesellschaft übt und die sie als kriterielles Gegenbild gegen solch kapitalistische Verfasstheit ins Feld führt, deren ureigenstes Erzeugnis und quasi-leibliches Geschöpf ist, so wahr bleibt solche Intelligenz dem Verdacht der Ideologiebildung ausgesetzt, dem Verdacht, in aller manifesten Kritik latente Affirmation zu treiben, ein doppeltes Spiel zu spielen, bei dem, was scheinbar bekämpft und als einschränkender Zwang verworfen wird, zugleich doch in heimlicher Geltung bleibt und als grundlegende Kondition respektiert wird. Sei's dass die ideologieverdächtige Doppelbödigkeit oder Zweideutigkeit im Denken und Handeln der bürgerlichen Intelligenz sich qua Entfremdungsgefühl manifestiert und sich ihr zu dem Eindruck verdichtet, dass die Macht, von der sie freikommen will, allemal hinterrücks noch ihre Gangart bestimmt und die Fäden auch und gerade ihres vermeintlich emanzipatorischen Beginnens zieht, sei's dass diese Doppelbödigkeit als eigene, persönlich zu verantwortende Befindlichkeit von ihr wahrgenommen wird und ihr das Gefühl unendlicher Kompromittiertheit und abgründiger Unehrllichkeit vermittelt, stets findet sich diese in der Rolle des Bildungsbürgertums als ebenso ökonomisch feste wie politisch funktionslose gesellschaftliche Einrichtung etablierte Intelligenz in den unauflöselichen Widerspruch verstrickt, dass sie als Alternative zur herrschenden Realität einen Idealzustand propagiert, der doch in jener Wirklichkeit, die er ersetzen soll, seine Bedingung der Möglichkeit, seine *conditio sine qua non* hat.

An diesem fundamentalen Widerspruch ändert sich auch nichts, wenn unter dem Druck der die bildungsbürgerliche Lebensform unterminierenden und ins Abseits vernachlässigenswerter Apartheit stellenden massenkonsumgesellschaftlichen Entwicklung, die das Kapital zu Beginn des Jahrhunderts forciert, Phänomenologie und Existentialontologie ihren auf dieser Lebensform basierenden Gegenmodellen dadurch Glaubwürdigkeit und Bestand zu verleihen suchen, dass sie ein Vexierbild der Kapitalmacht selbst in die Gegenmodelle einführen und als sei's ontologisch-objektives Substrat, sei's existentialontologisch-subjektiven Garanten der in den Gegenmodellen beschworenen bildungsbürgerlichen

Erscheinungswelt behaupten. Welchen besseren Beweis für die innere Widersprüchlichkeit der hier gegen die Realität geltend gemachten Idealität, gegen die kapitale Konsumtion aufgebotenen phänomenalen Kontemplation, gegen die massenkonsumgesellschaftliche Wertrealisierungsrücksicht inszenierten hohepriesterlich-seinskultischen Absicht könnte es wohl geben als die Tatsache, dass qua Sein eben die kapitale Macht ins phänomenale Gegenmodell aufgenommen und zu seinem idealen Kern oder existentialen Garanten erklärt wird, gegen deren reale Negativität und Zerstörungskraft das Gegenmodell doch gerade eine Alternative bieten soll. Dass Phänomenologie und Existentialontologie diesen im Zentrum ihrer phänomenalen Gegenentwürfe aufbrechenden und nämlich in der Seinskategorie selbst manifesten Widerspruch nicht wahrnehmen und dass sie statt dessen ein ihren Vorgängern in der Tradition bildungsbürgerlicher Theoriebildung unbekanntes Gefühl der Freiheit von Heteronomie und Kompromittierung genießen können, verdanken sie am Ende nur dem projektiv-wahnhaften, den Widerspruch zur Paradoxie versteinern den Charakter ihres Verfahrens, das heißt, der als Identifikation mit dem Aggressor beschriebenen vexierbildlichen Aneignung und Assimilation der kapitalen Macht, ihrer kurzschlüssigen Umwandlung in den haltgebend phänomenalen Logos oder vielmehr das einhaltgebietend ideale Pseudos des eigenen Gegenentwurfs, kurz, sie verdanken ihre Befreiung von allem Selbstzweifel oder selbstkritischen Ideologieverdacht dem Umstand, dass bei ihnen pathologische Mechanismen zum festen Bestandteil der Theoriebildung, halluzinatorische Reflexe zum integralen Faktor der philosophischen Reflexion werden.

An dem fundamentalen Widerspruch eines Gegenmodells, das eben das als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt, wogegen es als Alternative aufgeboten wird, ändert schließlich auch die kommunikationstheoretische Wendung nichts, die nach dem Zweiten Weltkrieg die bildungsbürgerliche Modellbilderei nimmt. Im Gegenteil, der Widerspruch scheint insofern auf die Spitze getrieben und mit Händen zu greifen, als es ja offenbar die kapitale Macht selbst ist, die mit ihrer totalisierten Reklamestrategie des "Come together" die praktische Vorlage für den kommunikationstheoretische Gesellschaftsentwurf liefert, den jene Nachkriegs-Modellbildner gegen die von dieser kapitalen Macht ins Leben gerufene asozial-privative massenkonsumgesellschaftliche Realität

geltend zu machen suchen. Wo Phänomenologie und Existentialontologie noch ihre Zuflucht zum Wahn nehmen müssen, um das Kapital in der Rolle eines qua Seinsmacht wirksamen Garanten der gegen alle kapitalistisch-konsumtive Zerstörung der Erscheinungen behaupteten und mit hohepriesterlichem Gestus zelebrierten heilig-heilen Erscheinungswelt vereinnahmen zu können, da drängt sich den Kommunikationstheoretikern der Nachkriegszeit das Kapital als Garantiemacht ihrer Gegenentwürfe förmlich auf und liefert ihnen das als bildungsbürgerliche Alternative zum asozialen Potlatch des Massenkonsums wohlverstandene Modell einer mittels Verwandlung der Erscheinungen in metaphorische Spielmünzen, symbolische Funktionen inszenierten Sphäre systematischer Gemeinschaftlichkeit und allverbindender Kommunikation frei Haus. Und nicht nur die praktische Vorlage für ihr theoretisches Gegenmodell liefert ihnen das Kapital mit seiner totalisierten Reklametätigkeit, auch die Suggestion einer damit vorgetragenen ernstgemeinten Alternative zum zwischen Rausch und Zwang changierenden asozialen Massenkonsum steuert es bei; das heißt, es ist um den Eindruck bemüht, dass die von ihm inszenierte Reklamewelt eine kompensatorische Leistung ist, die wesentlich und primär einer Wiedergutmachung der sozialen Zerstörungen dient, die es durch seine Umfunktionierung der Gesellschaft in eine einzige große schizophrene Wertbildungs- und Wertrealisierungsmaschine selber anrichtet. Wie die Kommunikationstheorie ihre mittels symbolischer Erscheinungen propagierte systematisch-objektive Kommunikation dem mittels empirischer Erscheinungen betriebenen fetischistisch-privativen Konsum entgegensetzt, so tritt auch das Kapital selbst in seiner totalisierten Reklametätigkeit als ein gegen die eigene Wertrealisierungsstrategie aufbegehrender und sich verwahrender Menschheitsbeglucker, als ein den Verwerter von Arbeit und Ausbeuter von Bedürfnissen vergessen machender Veranstalter von Erlebnissen und Stifter von Gemeinschaft auf. Und diese reale Gleichförmigkeit und intentionale Gleichsinnigkeit zwischen kommunikationstheoretischem Reformstreben und kapitalpraktischem Sponsorentum gibt nun den Kommunikationstheoretikern die Möglichkeit, ihren Reformmodellen mit einer Ungebrochenheit, Selbstgewissheit und Positivität anzuhängen, wie das keinen bildungsbürgerlichen Theoriebildnern vor ihnen vergönnt ist. Alle bildungsbürgerlichen Vorgänger müssen sich bei ihren Alternativprogrammen damit abfinden, dass ihnen der ebenso verhasste

wie unentbehrliche Große Bruder, die kapitale Macht, bei allen ihren theoretischen Anstrengungen sei's als heteronomisierender Drahtzieher hinter den Kulissen über die Schulter guckt, sei's als kompromittierender innerer Falschmünzer in die Suppe spuckt. Diesem durchgängigen Gefühl sei's der Heteronomisierung durch eigengesetzlich fremde Mächte, sei's der Kompromittierung durch widersetzlich innere Kräfte können auch Phänomenologie und Existentialontologie sich nur durch die als Identifikation mit dem Aggressor beschriebene Flucht in den Wahn entziehen. Der Kommunikationstheoretiker aber weiß von solchem die Theoriebilderei begleitenden Gefühl externer Verfallenheit oder interner Korruptheit plötzlich nichts mehr. Intellektuelle Fremdbestimmtheit oder Unehrllichkeit sind ihm Fremdworte. Und dies nicht etwa, weil er sich mit seinem kommunikationstheoretischen Gegenentwurf zur atomistisch-assoziellen Massenkonsumgesellschaft ernsthaft aus den transzendentalen Schranken der letzteren befreit und von deren verantwortlichem Veranstalter, der kapitalen Macht, emanzipiert hätte, sondern weil die kapitale Macht selbst mit ihrer im Rahmen der Massenkonsumgesellschaft als förmliches Alternativprogramm inszenierten totalisierten Reklameveranstaltung für den kommunikationstheoretischen Gegenentwurf einsteht. Wie sollte die kapitale Macht dem bildungsbürgerlichen Theoriebildner noch als heteronome Schicksalmacht in den Rücken fallen oder als kompromittierendes Alterego auf der Seele liegen können, wenn sie ihm doch als gemeinschaftsstiftender Sponsor und Wohltäter der Menschheit in der höchstgelegenen Funktion totalisierter Reklame die praktische Vorlage für seine kommunikationstheoretischen Utopien liefert? Wie sollte die kapitale Macht noch konterkarieren oder unterminieren, was sie so offenkundig in der eigenen Praxis betreibt und sanktioniert?

Das einzige, was der bürgerliche Intellektuelle kommunikationstheoretischer Konfession braucht, um sich auf diese Weise von allem Gefühl der Heteronomie und Kompromittiertheit zu befreien und um mit einem Schläge der Erfahrung fragloser Autonomie und Ehrlichkeit in seinen theoretischen Anstrengungen teilhaftig zu werden, ist die Bereitschaft, zwischen dem Kapital in seiner Eigenschaft als Organisator des assoziellen Massenkonsums und in seiner Funktion als Veranstalter gemeinschaftsbildender Reklame einen manichäische klaren Trennstrich zu ziehen und ein unbedingtes Ausschließungsverhältnis anzunehmen. Bringt er diese

Bereitschaft auf und opfert also der vom Kapital selbst erzeugten empirischen Suggestion eines zwischen Vernunft und Unvernunft, Fetischismus und Humanität ums Ganze ausgetragenen Konflikts die dialektische Einsicht in die heillose Unvernunft dieses in Spiegelfechtereien sich umtreibenden Ganzen, darf er, das hartgeprüfte Subjekt der bürgerlichen Gesellschaft, mit seiner entfremdeten ökonomischen Substanz und deren jüngster sozialer Ausgeburt, der Massenkongsumgesellschaft, endlich seinen Frieden machen. Durch diese bereitwillig von ihm ernstgenommene Koinzidenz des eigenen theoretischen Bemühens mit dem praktischen Beginnen des Kapitals nach zweihundertjähriger entfremdungsbedingter Heteronomie und Ambivalenz zu guter Letzt wieder intellektuell ehrlich gemacht und in seiner theoretischen Autonomie retabliert, feiert der bürgerliche Intellektuelle das doppelte Spiel des Kapitals aus totaler privater Verwertungsstrategie und totalisiertem kommunikativem Veranstaltungsprogramm als einfache Entscheidung zwischen Verdinglichung und Vergesellschaftung, zelebriert er die kapitale Spiegelfechtereie aus asozialem Konsum und gemeinschaftsstiftender Reklame als manichäischen Kampf zwischen Irrationalität und Vernunft und schafft es damit erstmals in seiner Geschichte, kritische Distanz zum Bestehenden und interessiert Bestehen auf dem Bestehenden zur Deckung zu bringen; kurz, es gelingt ihm, unter Verzicht auf alles Interesse an Erkenntnis Erkenntnis und Interesse miteinander zu versöhnen.