

# Zur Soziologie des Arbeiters

Von

Leo Kofler-Köln

**Inhaltsverzeichnis:** 1. Zur Anthropologie des Arbeiters S. 1 — 2. Die Unfreiheit des Arbeitereigentums S. 8 — 3. Das Bewußtsein des Arbeiters S. 12 — 4. Das geäußerte und das wahre Interesse S. 19 — 5. Das Problem der Gestik S. 24 — 6. Die sterbende Zeit S. 25.

Es kommt darauf an, das, was man ausdrücken will, lange genug, genügend aufmerksam zu betrachten, um einen Aspekt zu entdecken, den noch niemand gesehen und ausgesprochen hat. (Flaubert)

Nachdem Georg Lukacs diesen Ausspruch zitiert, zeigt er gleichzeitig, daß das Sichvertiefen in die Einzelheiten über den flachen Naturalismus, sei es der Kunst oder der Soziologie usw., nur hinausführt, wenn diese Einzelheit unter den Begriff der dialektischen Verallgemeinerung, der Totalität, gebracht wird<sup>1</sup>. Angesichts des heute herrschenden flachen Empirismus in der Soziologie, die die tiefensoziologische Methode solcher Denker wie Max Weber und Ernst Troeltsch „überwunden“ zu haben scheint, bleibt die hier entwickelte methodische Forderung doppelt berechtigt — insbesondere für die Untersuchung des in unseren Tagen so sehr umstrittenen Problems des Arbeiters.

Mit dem Begriff und dem Begreifen des Arbeiters steht und fällt die Welt, die ihn hervorgebracht hat. Ob sie wirklich steht und fällt, sich dies schon heute oder erst morgen entscheidet, ist eine Frage, die uns hier nichts angeht. Aber wir können die Einsicht nicht umgehen, daß je nachdem, ob sich der Arbeiter, der sozial und menschlich die tiefste Stufe im Bau der modernen Gesellschaft darstellt, als Verkörperung menschlicher Sinngebung oder menschlicher Entwertung erscheint, diese Gesellschaft in das Licht der Gerechtigkeit oder der Verworfenheit gerät. Anders ausgedrückt: es muß entschieden werden — und der heutige Streit um den Arbeiter drängt zu dieser Entscheidung —, ob der Arbeiter als eine sozialapologetische oder eine sozialkritische Kategorie aufzufassen ist, womit auch ent-

<sup>1</sup> Georg Lukacs, Das Besondere als zentrale Kategorie der Ästhetik, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1956, Heft 2, S. 137 f.

schieden ist über den Charakter unserer Gesellschaft als einer harmonischen oder antagonistischen, sich zur Aufhebung der Klassengegensätze hin entwickelnden oder dem Klassengegensatz für alle Zeit ihres Bestehens verhafteten Ordnung.

Die Frage des Arbeiters ist keine rein ökonomische, und sie ist es auch bei Marx niemals gewesen, der stets den Menschen in seiner Totalität im Auge behält<sup>2</sup>. Die Frage des Arbeiters ist eine total-menschliche, vom Anthropologischen und Historischen über das Soziale zum Ideologischen reichende Frage.

Zunächst ist dem Irrtum vorzubeugen, daß der Begriff der Arbeit und der Begriff des Arbeiters ihrem Wesen nach auf der gleichen Linie liegen, einander notwendig zugehören, etwa in der Weise: Arbeit inkarniert sich personell in der Gestalt des Arbeiters. Das ist Täuschung. Arbeit stellt sich vielmehr dar als das Wesen des Menschen schlechthin<sup>3</sup>. Der Arbeiter ist ein arbeitendes Wesen, sofern er Mensch ist. Dagegen als Arbeiter im spezifisch soziologischen Sinne, im Sinne des historischen Gewordenseins und der Gebunden-

<sup>2</sup> Selbst die „Verelendungstheorie“, vom alten Bernstein im Zuge seiner Versuche der Entrevolutionierung des Marxismus aufgebracht, ist ein Mißverständnis, wie inzwischen des öftern nachgewiesen — z. B. in der Zeitschrift der Wiener Arbeiterkammer „Arbeit und Wirtschaft“, Nov., Dez. 1957 und Jan. 1958. Solche Hinweise von Marx, wie: „Welches immer seine (des Arbeiters) Zahlung sei, hoch oder niedrig . . .“ belegen, daß Marx mit der Möglichkeit einer Verbesserung der Lebenslage im Kapitalismus gerechnet hat. Daß er hierin nicht sehr optimistisch war, ist eine andere Sache, wird aber durchaus durch die Entwicklung selbst gerechtfertigt. Z. B. meldet das Deutsche Institut für Wirtschaftsforschung, daß (trotz allgemeiner Preissteigerung) im Jahre 1956 51 % der Arbeitenden Deutschlands (Lehrlinge nicht mitgerechnet) nur 300 DM netto und weniger verdienten. Die sog. Arbeiteraristokraten, die 600 DM und mehr (brutto) verdienen, beschränken sich in Deutschland auf rund 10 %. Dabei wird bei solchen Berechnungen nicht vom Überstundentag auf den Normalarbeitstag zurückgerechnet; ebensowenig wird nicht zurückgerechnet vom übersteigerten Leistungstag (etwa durch Akkord) auf den Normalleistungstag. Es ist klar, daß bei einer stärkeren Ausquetschung der Arbeitskraft durch Verschärfung des Arbeitstempos oder des Akkordes die Leistung und der Lohn steigen, dabei aber die Leistung stärker als der Lohn. Mit den Folgen, die verheerend sind für Gesundheit, Wohlbefinden und Kulturgenuß — z. B. ist in Deutschland die Frühinvalidität um 118 % (!) gestiegen. Daß trotzdem durch Sozialversicherung, Tendenz zur Verkürzung des Arbeitstages usw. eine Aufwärtsbewegung zu verzeichnen ist, kann nicht geleugnet werden, gibt aber keinesfalls, wie oft versucht, das Recht, von einer ökonomischen und sozialen Entproletarisierung des Arbeiters zu sprechen. Es bleibt das Wort von Marx wahr: „Obgleich die Genüsse des Arbeiters gestiegen sind, ist die gesellschaftliche Befriedigung, die sie gewähren, gefallen im Vergleich mit dem Entwicklungszustand der Gesellschaft überhaupt.“ Das tiefe Mißbehagen des Arbeiters, auf das wir in der Untersuchung zurückkommen, ist ein Beweis dafür. Sonst wäre nicht zu erklären, daß 78 % der Arbeiter mittlerer Qualifikation, 73 % der Hilfsarbeiter und sogar 59 % der hochqualifizierten Arbeiter ihren Beruf wechseln möchten, wie eine französische Untersuchung ergab (Arbeit und Wirtschaft, 1. August 1957, S. 252).

<sup>3</sup> Dazu Ausführliches in meinem Beitrag „Das Prinzip der Arbeit in der Marx-schen und in der Gehlenschen Anthropologie“, Schmollers Jahrbuch, Berlin 1958, Heft 1. Speziell sei verwiesen auf den Nachweis der Identität von Tätigkeit — Arbeit — Spiel, der auch für den hier vorliegenden Beitrag wegweisend ist.

heit an bestimmte vergängliche gesellschaftliche Ordnungen ist er ein der Arbeit, die hier als zur ursprünglichen Wesenheit des Menschen gehörig begriffen wird, *e n t f r e m d e t e s* Wesen. Denn in ihm äußert sich die Arbeit als Nichtarbeit, d. h. als Entfernung von der ursprünglichen<sup>4</sup> anthropologischen Eigenheit des Menschen, als verdorbene und entfremdete, weil den eigentlichen Menschen verletzende, deformierende und verwüstende Erscheinung.

Dazu sind einige wenige erläuternde Bemerkungen unvermeidlich. Der mit Bewußtsein begabte Mensch, der kraft dieses Bewußtseins sich Ziele setzt, ihrer Verwirklichung nachstrebt und objektverändernd wirkt, d. h. tätig-arbeitend sich verhält, ist nur da fähig, sich „schöpferisch“ zu verhalten — und im Zuge dieses „Schöpfungstums“ sich „selbstverwirklichend“ —, wo seine Tätigkeit freien, von keinen fremden Zwecken aufgezwungenen Charakter hat. Im Bereich dieser freien Tätigkeit „spielt“ er; hier werden Arbeit und Spiel identisch. Es ist daher richtig zu sagen, daß das eigentliche anthropologische Wesen des Menschen sich darstellt im Spiel. Tätigkeit-Arbeit-Spiel sind hier identische Begriffe. Zwar ist der Arbeiter tätig, zwar arbeitet er, aber seine Arbeit ist das Gegenteil vom freien Spiel, vom freischöpferischen Gebrauch seiner Kräfte und Begabungen, der dem Menschen ureigen ist, worin er sich deshalb auch am wohlsten fühlt. Die Arbeit des Arbeiters hat sich dem „ursprünglichen“ Wesen des Menschen entfremdet. *D e r A r b e i t e r i s t d i e E n t f r e m d u n g* von diesem Wesen. Zwar nimmt er an ihm teil, denn auch seine historisch geprägte Arbeit ist Tätigkeit in anthropologischer Bedeutung. Aber die wesenhafte Identität von Mensch und Arbeit, die wir als gleichzeitige Identität von Mensch und Spiel aufgewiesen haben, ist gestört, weil er in der von ihm vollzogenen Arbeit nicht mehr als wahrer Mensch erscheint, sondern als verdorbener Mensch. Daher verwundert es nicht, daß er sich sogar seinem subjektiven Empfinden gemäß erst außerhalb der Arbeit wirklich menschlich fühlt — womit er aber erst recht seines eigentlichen Menschseins verlustig geht, weil ja, wie wir zeigten, der Mensch sich wesenhaft durch die Arbeit verwirklicht.

Aus dieser (hier nur angedeuteten) Gegenüberstellung von anthropologisch begriffenem „*s p i e l e n d e n*“ und historisch gewordenem, in der Form des *e n t f r e m d e t e n* Tätigseins arbeitenden Menschen tritt erst das Bild des modernen Arbeiters klar hervor. Er erscheint als das Gegenteil des wesenhaften Menschen, nämlich als der durch den Verlust der Fähigkeit zum Spiel gekennzeichnete Mensch. Seine in seinem Menschsein wurzelnde und daher niemals ganz ausrottbare

<sup>4</sup> „Ursprünglich“ heißt hier nicht bloß chronologisch früher, sondern mehr als das, in anthropologischer Bedeutung so viel wie logisch früher, weil eben in der „ursprünglichen“ Wesenheit des Menschen begründet.

Neigung, sich, wo es nur geht, spielend zu verhalten (z. B. in manchen Sparten seiner Freizeitbetätigung) mag ein schlagender Beweis für die Richtigkeit unserer anthropologischen Theorie sein, in der soziologischen Konkretheit des Arbeiterlebens bleibt sie eine randmäßige Erscheinung; sie hebt die Situation der Entfremdung des Arbeiters keineswegs auf, sie bestätigt sie eher.

Das Ziel der modernen Geschichte muß daher sein, die zerbrochene Identität von Mensch und Arbeiter wiederherzustellen, was aber letztlich nichts anderes heißen kann, als den Arbeiter historisch zu überwinden, ihn aufzuheben. Das mag utopisch klingen oder sein, die moderne Geschichte kann sich um dieses Ziel nicht herumdrücken, die Geschichte selbst wird darüber entscheiden, wie weit es erreichbar ist. Aber die Aufhebung des Arbeiters und der mit ihm verknüpften entfremdeten Arbeit bedeutet nicht die Aufhebung aller Merkmale irdischer Gebundenheit, wie ein Mißverständnis wissen will, sondern nur jener Merkmale, die aus der u n s b e k a n n t e n Entfremdung resultieren, der klassenmäßigen. Marx selbst bemerkt in seinen „Grundrissen“ treffend, daß auch die freie, wieder zum Spiel gewordene Arbeit nichts mit Spielerei zu tun hat (wobei er diese Bezeichnungen nicht gebraucht), sondern ebenso wie jede andere Anstrengung Drangsal, Opfer und Schweiß erfordert, was er am Beispiel des Komponierens demonstriert. Die Aufhebung des Arbeiters als eines Proletariats bedeutet nicht die Aufhebung des Menschen als eines tätig-arbeitenden Wesens, sondern nur die Aufhebung des Proletariats als eines total entfremdeten Menschen.

Ein solcher Standpunkt wird ebenso leicht als materialistisch wie als idealistisch (etwa chiliastisch) denunziert. Es geht tatsächlich um die Aufhebung von Materialismus und Idealismus in einer neuen Sicht, die unter dem Zeichen der Dialektik segeln mag. Dieser Standpunkt lehnt sowohl die kritiklose Proklamierung des Existierenden als etwas Ewigem, nur weil es schon lange existiert, als auch die höhnische Nihilierung des Nochnicht-Existierenden, weil es noch nicht existiert, radikal ab. Zwischen beidem besteht eine Vermittlung; beides für sich ist tatsächlich entweder blasser Materialismus oder schillernder Idealismus, wobei sie sich einen Scheinkampf liefern, denn der einseitige Idealist pflegt ebenso sehr vulgär-materialistisch zu sein, wie der einseitige Materialist vulgär-idealistisch. Nun gibt es aber Versuche der Vermittlung, die echt scheinen, es aber nicht sind; ihr Talmi ist daher um so gefährlicher. Wir denken hierbei, um nur ein Beispiel zu nennen, an Ernst Jüngers bekannte Schrift „Der Arbeiter“. Bei Jünger erscheint der Arbeiter konstruiert-idealistisch als mythologische „Gestalt“, als irrationelles geschichtsphilosophisches Phantom, zudem, weit über das eigentliche Proletariat hinausgreifend, den Umkreis aller „Schaffenden“ umschließend, als

noch nicht seiend, der Zukunft zugehörig. Aber was ist das für eine Zukunft, dem Jüngers „Arbeiter“ zustrebt? Eine Zukunft, in der sich das apparatisierte Gesetz, wie heute schon zugespitzt und den Menschen total der Entfremdung unterwerfend, restlos vollendet. Nur das Bewußtsein davon soll schwinden, was Jünger „Freiheit“ nennt. Der falsch glitzernde Kranz idealistischer Jüngerscher Zueignungen bewahrt den künftigen Arbeiter nicht vor jener „Ordnung“, wie Jünger sagt, die bei ihm „Dienst“, „Herrschaft“ (beide mit einem mythologischen Kunstgriff als identisch und auch für den Arbeiter geltend begriffen), „Soldatentum“, „Staat“ usw. heißen. Und wer nicht glaubt, daß alle diese Begriffe nur idealistisch verklärte Kainszeichen einer materialistischen Vergangenheit sind und in der Jüngerschen „Zukunft“ *u n g e w a n d e l t e* Wirklichkeit bleiben, der höre ihn selbst: „Das größte Glück des Menschen“ ist, „daß er geopfert wird“ (S. 71). In Wahrheit bleibt alles, wie es gewesen ist, einige Redewendungen ausgenommen, die nicht immer die Jüngerschen sein müssen, sondern z. B. auch der „ständischen“ Sprache entnommen sein können. Der vulgäre Materialismus triumphiert hier unter dem Schein des Idealismus, wie auch umgekehrt der vulgäre Idealismus unter dem Schein des Materialismus („Wirklichkeitsnähe“ sagt Jünger) triumphiert. Ist es da ein Zufall, daß Jünger und die ihm direkt oder indirekt verwandten Geister das Problem der Entfremdung überhaupt nicht kennen, so tun, als ob es überhaupt nicht existiere?

Gewiß ergreift die Entfremdung nicht nur den Arbeiter, sondern die Angehörigen aller Klassen der Gesellschaft. Sprechen wir hier nicht vom besonderen und sehr komplizierten Problem des Kleinbürgertums — die Schranken sind uns durch das Thema gesetzt. Vergleichen wir sporadisch den Arbeiter mit dem Bürger, dem Angehörigen der herrschenden Klasse. Der Unterschied zwischen ihnen ist u. a. der, daß der Arbeiter, wie wir noch zeigen werden, von vornherein ausweglos in den Lebensbedingungen der Entfremdung eingekreist bleibt, während der Bürger auf Grund seiner Vorzugstellung und seiner Verfügbarkeit über die materiellen und kulturellen Mittel prinzipiell den Ausweg finden könnte, wenn er nur wirklich wollte. Daß er auf Grund der gleichen Befangenheit in der Entfremdung *n i c h t* will, deshalb die aufgezeigte Möglichkeit ein bloßes hypothetisches Prinzip bleibt, hauptsächlich deshalb, weil derselbe Bürger interessenmäßig an die Klassenordnung gebunden ist, deren Entfremdung er nicht subjektiv zu überwinden bestrebt sein kann, ohne einen Beitrag zu ihrer objektiven, allgemeinen Überwindung zu leisten; daß der Bürger durch die Unterwerfung des Arbeiters unter seine eigenen Zwecke sich längst dem Arbeiter unterworfen hat und somit dessen Entfremdung mitmacht, und daß in weiterer Folge davon sich ein schwerer Schleier ideologischer Entfremdung auf sein Bewußtsein legt, wodurch er ge-

hindert wird, sein wahres, nämlich m e n s c h l i c h e s Interesse überhaupt zu erkennen, geschweige denn die ihn umgebende Wirklichkeit zu durchschauen<sup>5</sup>, ist eine andere Sache. Wir haben hier nicht zu untersuchen, wie der Bürger durch eigene Schuld gleichsam — die als Schuld sich ergibt aus dem Vergleich mit dem Arbeiter, der völlig hilflos und daher auch schuldlos ist — in die Tiefe der Entfremdung gerissen wird, indem er sich an die Rockschöße des Arbeiters heftet. Aus der Sicht der Entfremdung besehen, gibt es keine Herren mehr, sondern nur noch Knechte; a l l e sind unfrei unter dem Schein, frei zu sein. Aber innerhalb dieses allgemeinen Knechtsverhältnisses<sup>6</sup> bleibt ein Abhängigkeitsverhältnis bestehen, mit der bewußtseinsmäßigen Wirkung, daß sich der Bürger als freier Herr und der Arbeiter als inferiorer Knecht erleben. Der Arbeiter macht sich, wie noch auszuführen ist, nichts vor, selbst dann nicht, wenn er sich anpaßt und unterwirft.

Innerhalb der allgemeinen, keine Klasse auslassenden Entfremdung ist es der Arbeiter, der der Geopferte ist, auch wenn sein Opfer allen übrigen Klassen zum Schicksal wird. Durch dieses Opfer wird die Entfremdung des Arbeiters vollendet, seine Arbeit ist ein ununterbrochenes Opfer am Altar der Entfremdung, daher, wie wir bereits zeigten, keine Arbeit mehr im „ursprünglichen“ menschlichen Sinne, kein Spiel mit den schöpferischen Kräften, die die Natur dem Menschen verliehen hat, sondern blind-tätige Entsagung, ein Sich-Ver-sagen allem wahrhaft Menschlichen. So geraten der Begriff der Arbeit und der Begriff des Arbeiters in einen unendlichen Gegensatz zueinander, auch wenn die Vermittlung bleibt, weil selbst die tätige Entsagung nicht möglich ist ohne die ursprüngliche anthropologische Fähigkeit, überhaupt tätig zu sein. Aus dem „reinen“ Begriff der Arbeit läßt sich der Begriff des Arbeiters nicht ableiten; er läßt sich nur ableiten aus dem Verhältnis der Umkehrung zum Begriff der Arbeit: durch die Einsicht in den historischen Prozeß d e r P e r v e r s i o n der Arbeit in ihr Gegenteil.

Man macht es sich daher in doppelter Weise leicht, wenn man den Arbeiter als nichts anderes denn als personellen Ausdruck der Arbeit auffaßt. Entweder man deutet die Arbeit als einen — z. B. aus dem Sündenfall erklärbaren — Fluch: in diesem Falle ist der Arbeiter das direkte Ergebnis dieses Fluchs, niemand kann ihm helfen, nichts kann ihn erlösen; die Entfremdung bleibt ein ewiges Schicksal des Menschengeschlechts, der Arbeiter ist nur der sichtbarste Ausdruck

<sup>5</sup> Vgl. Georg L u k a c s, Geschichte und Klassenbewußtsein, 1923 (Kapitel: Warenstruktur und Verdinglichung).

<sup>6</sup> Vgl. meine Broschüren „Perspektiven des sozialistischen Humanismus“ und „Ist der Marxismus überholt?“, hier bes. den Abschnitt: Die Dekadenz des herrschenden Bürgertums und die Rolle der bürgerlichen Elite, hsg. von der Internationalen Gesellschaft für Soz. Studien, 1957.

dieses Schicksals. Oder man faßt die Arbeit optimistisch auf, trennt aber ihre historischen Erscheinungsformen im Zustand der Entfremdung nicht von ihrer ursprünglichen anthropologischen Wesenheit, romantisiert und versüßlicht sie, und leitet dann aus dieser vulgären Vorstellung einen volkhafte-romantisierten oder heroisierten Begriff des Arbeiters ab, was zur Folge hat, daß man die Probleme der Entfremdung entweder unterschätzt oder ganz übersieht. In beiden Fällen handelt es sich um eine falsche Identifikation, nur in dem einen Falle unter falschen Voraussetzungen, im anderen Falle mit falschen Schlußfolgerungen.

Markiert sich der Begriff des Arbeiters als eines entfremdeten Proletariats bereits durch den in ihm ausgedrückten Verlust der menschlichen Urfähigkeit zum frei-schöpferischen Gebrauch der Kräfte, so in gesteigerter Verschärfung dieses Umstandes durch das Verhältnis zum Herrn, der als solcher erscheint und erscheinen kann, weil er in besonderer Weise zum Arbeiter kontrastiert. Ohne den Arbeiter ist der Herr kein Herr und ohne den Herrn ist der Arbeiter kein Arbeiter. Was ökonomisch im Mehrwert zum Vorschein kommt, nämlich das Abhängigkeitsverhältnis des Arbeiters, das entpuppt sich dem noch andere Seiten dieses Verhältnisses suchenden Geiste als eine soziologisch-philosophische Kategorie: das Mehrprodukt bietet sich hier an als ein Mehr an subjektiver Qualifikation, an gesellschaftlichem Ansehen, an individueller Bewegungsfreiheit, die dem Bürger „zukommt“, aber nur infolge der Existenz des Proletariats zukommt. Die Arbeit des Arbeiters ist es, die, hier nicht in ihrer ökonomischen Bedeutung betrachtet, sondern in ihrem bloßen Dasein, das Dasein des Bürgers als einem eigenen möglich macht. Sie ist es, die das Mehr-Sein des Bürgers produziert, jenen Mehr-Wert, in dessen Kontrast der Arbeiter als der Minder-Wertige erscheint, der Minderproduzierte, der Ausgebeutete, der das ihm menschlich und sozial noch fehlende, aber ihm zustehende Mehr an andere kraft „Ordnung“ abgibt. Nicht darum geht es allein, nicht zu leugnen, daß die Entfremdung des einen die Entfremdung des anderen nach sich zieht, sondern auch darum, zu erkennen, daß der eine der unter dieser Entfremdung Leidende und Entbehrende, der Minderwertige, der andere dagegen der sich an diese Entfremdung genießerisch Akkomodierende, aus ihr Profitierende, Mehr-Wertige ist. Selbst wo der Arbeiter sich enttäuscht von seinen einstigen Idealen abzuwenden und sich in bürgerlicher Manier zu akkomodieren die Mühe gibt, gelingt ihm dies nicht oder nur zum Schein. Deshalb bleibt ein Stachel in seiner Brust, deshalb wählt er überwiegend und mit Ausdauer oppositionell, deshalb gerät er so leicht in die Renitenz des Streiks, während der Bürger überwiegend ebenso konsequent konservativ sich ausrichtet. Wie der Arbeiter stets hoffend, so ist der Bürger nihilierend, mit der

dialektischen Umkehrung des Verhältnisses, daß der Verneinung der gegebenen Verhältnisse durch den Arbeiter ihre Bejahung durch den Bürger gegenübertritt. „Bürger pfeifen nicht (wie die Arbeiter bei einer Versammlung der Volkswagenfabrik in Wolfsburg), Bürger streiken nicht“, sagt Erich Kubly lapidarisch.

Man muß noch in unseren Tagen von Marx ausgehen, aber durch viele Erfahrungen bereichert auch in mancherlei Hinsicht über ihn hinausgehen. Hat sich seit Marx einiges geändert, so vor allem hinsichtlich der Anerkennung der Arbeiterschaft als einer gesellschaftlichen Macht, über deren Existenz man sich opiumhaft beruhigt, wenn sie sich nur zur „Integration“, zur reibungslosen Einordnung in das gegebene Gesellschaftsgefüge bereit zeigt. Was sich allerdings, genau besehen, nicht geändert hat, das ist die Einschätzung des Arbeiters als eines des wahren Gebrauchs der Freiheitsrechte nicht fähigen und daher des Person-Charakters entbehrenden Individuums. Er erscheint noch immer dem bürgerlichen Bewußtsein, das dies heute nur nicht so offen ausspricht wie einst, als Objekt des ökonomischen Prozesses, als dessen Werkzeug. Das in früheren Jahrhunderten den Arbeitenden und Besitzlosen verweigerte Wahlrecht wurde inzwischen erobert und als Recht aller anerkannt, aber die einstige Begründung der Verweigerung seitens solcher Vertreter der Idee der „Volkssouveränität“ wie Cromwell, Milton, Locke, de Nemours (1789), Kant, Schön usw., als Begründung inzwischen gegenstandslos geworden, wirkt in ihrem Ideengehalt weiter. Für das bürgerliche Bewußtsein ist nur der wirkliche Eigentümer der Freiheit teilhaftig und zu ihrem richtigen Gebrauch befähigt, daher im eigentlichen Sinne „Person“, der Besitzlose dagegen nicht<sup>7</sup>. Solche Aussprüche wie: „Der Besitzlose gehört nicht zur Gesellschaft“, „er ist am Staate nicht interessiert“, „er ist nicht Mensch in eigentlichem Sinne“ (d. h. nicht Person in gesellschaftsphilosophischem und staatsrechtlichem Sinne) durchziehen die gesamte Frühzeit des aufsteigenden Bürgertums.

Wir fühlen den starken Widerspruch zu dieser These (die hier allerdings nur angedeutet werden konnte). Man wird einwenden, daß der Arbeiter längst nicht mehr der Besitzlose von einst ist, daß er an den Freiheiten aller teil hat, daß er seine Anerkennung als vollberechtigte Person erzwingt usw. Aber das alles ist Täuschung. Teils Täuschung, was das Bewußtsein des Arbeiters über sich selbst betrifft, weitgehende Täuschung des bürgerlichen Bewußtseins, wobei zweckbestimmte Mythen mithelfen, dieses Bewußtsein, das in seinem individualistischen und rationalistischen Spezialistentum das „Irrrationelle“ der Totalität nicht überschauen kann, irrezuführen. Aber dieses selbe

<sup>7</sup> Ich habe dieses dunkle und komplizierte Problem eingehend untersucht in meiner „Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft“, 1948/1949, Kapitel: Der bürgerliche Humanismus und seine historischen Schranken.

Bewußtsein verrät sich selbst, wie oft erfahren und wie uns besonders markant Simone de Bouvoir, die Frau Sartres, berichtet, wenn es der „elitehaften“, „existentialistischen“, bürgerlich-aristokratischen oder sonstigen Parole folgt: „Es kommt darauf an, sich unter allen Umständen von der Masse zu unterscheiden“ oder gar: „Man muß die Masse verachten“. Das allenthalben spürbare und beobachtbare, wenn auch aus Vorsicht nicht eingestandene Unterbewerten der „Masse“, zu der in erster Linie die Arbeiter gezählt werden, verrät sich hierin selbst. Noch immer gilt der Arbeiter nicht als vollwertige Person, und hat man die Ausdauer und die Unbestechlichkeit, der Wahrheit, die sich hinter dem Schein verbirgt, nachzuforschen, stellt sich sehr bald heraus, daß der letzte Grund für diese Einschätzung in nichts anderem zu suchen ist, als in der unausrottbaren, weil aus der gesellschaftlichen Situation des Bürgers erfließenden Vorstellung, daß nur derjenige wahrhaft frei sein kann, der über Eigentum verfügt, und nur derjenige, der in diesem Sinne frei ist, auch als vollwertige Person zu agieren vermag.

Die Wahrheit ist: Nuancen haben sich in der Einschätzung des Arbeiters geändert und nicht mehr. Und dieses Bewußtsein spiegelt nur die wirkliche Situation des Arbeiters wider, dessen Lage sich in mancherlei gebessert haben mag — besonders im Vergleich zu den fürchterlichen Verhältnissen der Zeit der industriellen Kapitalakkumulation, die außerordentliche Verhältnisse gewesen sind und daher keinesfalls als der objektive Maßstab für die späteren angesehen werden können —, aber weitaus weniger seine menschliche Situation. (Der Wert der Unterscheidung zwischen Lage und Situation ist nicht unerheblich.) Wenn die Ideologen des alten Bürgertums zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert (noch Lorenz von Stein) von Eigentumslosigkeit sprachen, die den Menschen unfrei macht, so meinten sie z. B. auch noch den Handwerksmeister, der zweifellos mehr besaß als der Arbeiter heute, erst recht verglichen mit dem allgemeinen gesellschaftlichen Reichtum jener Tage. Wirkliches Eigentum begann für sie da, wo die wirkliche Freiheit beginnt. Noch ein Kant wollte aus eben diesen Gründen den Handwerkern das Wahlrecht nicht geben, was er sehr deutlich am Beispiel der Friseure vorführte. Es ist reine bürgerliche Ideologie, ernstlich vom Eigentum des heutigen Arbeiters zu sprechen (was Ausnahmen nicht ausschließt), wobei sich diese Ideologie selbst schlägt, wenn sie verbal, aus Gründen der Apologie so tut, als ob der Arbeiter als vollkommen gleichberechtigtes Wesen anerkannt würde, gleichzeitig aber in der „elitehaften“ Anschauung von der Inferiorität der „Massen“ schwelgt.

Also nicht nur vom Praktischen, nicht nur vom Gesellschaftlichen her, sondern auch seitens des bürgerlichen Bewußtseins bestätigt sich das Bürger-Arbeiter-Verhältnis als ein Herren-Knecht-Verhältnis. Und

wie steht es mit dem Bewußtsein des Arbeiters selbst? Um es gleich herauszusagen: er fühlt sich, welchen Vorstellungen er auch sonst sozial, politisch oder weltanschaulich anhängen mag, als gesellschaftlich und menschlich inferior, als ein Zurückgesetzter. Das fängt bereits da an, wo dem Scheine nach die Akkomodation an die bürgerliche Umwelt am besten gediehen ist, beim Bemühen, den Veitstanz des genießerischen bürgerlichen Materialismus mitzumachen.

Je stärker sich der Arbeiter vom Prozeß der Materialisierung ergriffen fühlt, desto unerfüllter bleibt seine Sehnsucht, desto ferner sieht er sich von jener Fülle des materiellen Genusses, den ihm der Bürger, der sich zudem in seinen höchsten Rängen vor dem Volke versteckt und damit das „Vorbild“ auf ein ohnehin niedrigeres Maß herabschraubt, vormacht. Hierbei kommt es gar nicht darauf an, ob sich der Arbeiter — unter welchem Aufwand von Opfern sei hier dahingestellt (vgl. Note 2) — gelegentlich das oder jenes „leistet“. Schon das Wort, daß er sich etwas „leistet“, läßt tief blicken; der Bürger „leistet“ sich nichts, er „erwirbt“ es. Das Arbeiter-Eigentum ist seiner ganzen Natur nach ein tragisches, während das Bürger-Eigentum ein lächelndes ist. Nicht nur, daß die Masse der Opferung der Persönlichkeit, in welcher bekanntlich das Glück begründet sein soll, in beiden Fällen sehr verschiedene sind. Soll Eigentum nach dem Begriff des Bürgers selbst Freiheit erlauben, so besteht die Tragik des Arbeiter-Eigentums darin, daß es, um erworben zu werden, mit Verkauf der Persönlichkeit, mit Unfreiheit verbunden ist. Das weiß der Arbeiter, und wir werden noch sehen, mit welchen Folgen.

Daß Arbeiter-Eigentum und Unfreiheit (die hier nicht formal begriffen wird, sondern substantiell<sup>8</sup>) einander bedingen, das kann nur eingesehen werden, wenn über die Dinge nicht dogmatisch geredet wird wie im Katechismusunterricht. Die völlige Eigentumslosigkeit des Arbeiters zur Zeit der industriellen Revolution, ist gar nicht so typisch, sondern nur charakteristisch für alle Epochen der ursprünglichen Akkumulation, allenfalls für die Habgier und geringe Weitsicht der Akkumulierenden. Das beschränkte Eigentum des modernen Arbeiters ist viel typischer, denn es ist die unentbehrliche Leine, an der er gehalten wird, ohne die er längst ausgebrochen sein würde. Aber seit wann ist eine Leine das Symbol der Freiheit? Das beschränkte Eigentum des Arbeiters ist das Opium, das süchtig macht, ohne je zu befriedigen, denn es hinkt stets weit hinter dem Niveau der durch die gesellschaftliche Entwicklung hervorgebrachten Bedürfnisse nach. Es zwingt zur Raison, zur Unterwerfung, nicht selten unter dem Schein des Widerstands, der hervorgerufen wird durch die ständige Not-

<sup>8</sup> Daß der Autor die formalen Freiheiten hoch einschätzt, wenn auch nicht für zureichend hält, zeigt seine Schrift „Perspektiven“.

wendigkeit, sich im Rennen um die Bedürfnisbefriedigung einen Anteil zu erkämpfen. Dieser Kampf hat aber noch eine andere Seite. Je ernster ihn der Arbeiter nimmt — vorausgesetzt, daß er ihn nicht mit weitausgreifenden Idealen verbindet, was heute selten der Fall ist —, desto mehr muß er zur Reproduktion seines Eigentums selbst beitragen, desto abhängiger wird er vom Reproduktionsprozeß, desto williger begnügt er sich damit, ein apparatisiertes Räderchen in einem verdinglichten und daher unmenschlichen Mechanismus zu sein, desto knechtischer begegnet er seinem Herren, gleichgültig ob dieser anonym oder in Person, in Vertretung oder als sichtbarer „Partner“ ihm gegenübertritt. Der Zwang zur ununterbrochenen und lebenslangen Reproduktion des Arbeiter-Eigentums, ohne die es sich bald aufzehren würde, macht den wesentlichen Unterschied aus zum Eigentum des Bürgers, das „in Freiheit“ genossen werden kann, ohne Zwang der Reproduktion durch Verkauf der Arbeitskraft. Will man die tragische Note im Verhältnis zwischen dem Arbeiter der hochindustriellen Gesellschaft und seinem Eigentum ganz verstehen, dann hilft auch ein Vergleich mit dem „armen“ Arbeiter der halbkapitalistischen Länder (z. B. mancher Gegenden Italiens), der sich in Wahrheit weitaus freier fühlt — mit welcher Andeutung wir uns begnügen müssen. Man rede also von Eigentum nicht so, als ob es in allen Fällen dasselbe wäre: nicht jedes Eigentum ist ein solches zur Freiheit.

Man verweist darauf, daß der Arbeiter von heute durch zahlreiche Einrichtungen und Gesetze geschützt wird und sich gegenüber dem einstigen Proletarier im Vorteil befindet. Aber hätte er das nötig, wenn er seiner ganzen Natur nach nicht schutzloser Proletarier wäre? Warum bedarf der Bürger nicht dieses Schutzes durch besondere Gesetze? Der Bürger fühlt sich nicht bedroht durch das Alltägliche und Selbstverständliche wie der Arbeiter, sondern durch das Außerordentliche, unter normalen Umständen bedarf er keiner ihn betreffenden speziellen Schutzmaßnahme. Er ist der Starke, der sich selbst schützt. Aber gegen wen? Gegen die Ausbeutung und Unterdrückung von wem? Diese Frage ist für ihn völlig sinnlos, denn er ist in Herrenstellung. Das ist ja gerade das Proletarische am Dasein des Arbeiters, daß er Anspruch auf eine besondere Schutzordnung erheben muß, um wenigstens den Schein der bürgerlichen Gleichberechtigung zu erlangen, der aber Schein bleibt, niemals in den Bereich der Wirklichkeit tritt, eben wegen dieser Schutzordnung. Der arme Verwandte, der vom reichen regelmäßige Zuwendungen erhält und davon „ganz gut“ lebt, bleibt der arme Verwandte eben wegen der Abhängigkeit von diesen Zuwendungen. Gelegentlich, wenn das Familieneinkommen, d. h. das Einkommen auf der Grundlage des Ausverkaufs der Arbeitskraft und der Opferung weiter Bereiche der Persönlichkeit und des Menschseins möglichst vieler Familienmitglieder, zusammengezählt

wird, lebt auch der Arbeiter „ganz gut“. Aber es ist gerade diese Art der Existenzgründung, die ihn vom Bürger unterscheidet und die proletarisch genannt werden muß. Ist es beim Arbeiter die Armseligkeit seiner Existenz, die die Gier nach Genuß erzeugt, so beim Bürger der Überfluß. Doch reicht diese Unterscheidung nicht ganz aus. Es muß hinzugefügt werden, und tausendfache Beobachtungen (auf ungezählten Reisen, Besuchen und Zusammenkünften des Autors) bestätigen dies, daß die manische Genußsucht des Arbeiters zu verstehen ist aus der Manie der Entsagung, während sie beim Bürger sich zu erkennen gibt aus der Manie der Fülle.

Der Habitus des Arbeiters ist nicht nur durch die „schwere Arbeit“ geprägt, er ist vielmehr geprägt durch seine totale Situation, die Georges Friedmann<sup>9</sup> in vielen Teilen so glänzend untersucht hat. Er ist gegenüber dem Bürger ein ganz anderer Mensch, das Produkt einer total anderen Situation. Man fahre einmal in einer der typischen Arbeiterstädte vor Arbeitsbeginn in der Straßenbahn, studiere die leeren und ausgequetschten Gesichter, denen man die Differenzierung des Einkommens nicht ansieht, und man wird sofort bemerken, daß sich in diese „Masse“ von Menschen nur selten ein Bürger verirrt hat. Das Unbürgerliche ist schon dem äußeren Bilde nach ungestört unter sich, was hervortritt, ist das zusammengeballt Proletarische. Die individuellen Verschiedenheiten bewegen sich hier innerhalb der Grenzen des Proletarischen, nur am Rande ins Kleinbürgerliche ausschlagend, wobei wahrscheinlich eine frühere kleinbürgerliche Familienbindung noch nachwirkt. Angesichts solcher Beobachtungen erstickt das Wort in der Kehle, wenn es versuchen wollte, die Existenz des Proletarischen zu leugnen; nur vom verschrobene Katheder, das weder genügend mit wirklicher Erfahrung, noch ausreichend mit methodologischer Tiefsicht gesättigt ist, läßt sich ohne Scham solches aussprechen. Die Fragebogenerfassung reicht ebenso wenig aus wie die künstliche Abstraktion, die kurzschlüssig das Oberflächenhafte verallgemeinert.

Deshalb konnte es passieren, daß ausgerechnet auf den vom Deutschen Gewerkschaftsbund in Recklinghausen 1956 veranstalteten Europäischen Gesprächen von mehreren Gelehrten der Nachweis versucht wurde, daß die Klassengesellschaft im Begriffe ist, sich aufzulösen<sup>10</sup>. Der entgegengesetzte Standpunkt steht nur am Rande, verschwindet fast unter dem Wust der vorherrschenden Argumente, die wir im folgenden aus zwei Gründen an einem charakteristischen Beispiel kurz demonstrieren wollen: einmal, weil dadurch die Naivität des herrschenden Gelehrtenstandpunkts hervortritt, zum anderen, weil sich

<sup>9</sup> Georges Friedmann, *Die Zukunft der Arbeit*, 1953.

<sup>10</sup> Die Gespräche sind abgedruckt in den Gewerkschaftlichen Monatsheften, August 1956.

dadurch die Gelegenheit ergibt, das bisher Gesagte zu bekräftigen und das folgende vorzubereiten.

Der Titel des Vortrags von Prof. Landshut lautet: „Die Auflösung der Klassengesellschaft.“ Noch in seiner Jugend, sagt Landshut, hat es vier Eisenbahnklassen gegeben, heute gibt es ihrer nur noch zwei, morgen wird es eine geben — die klassenlose Gesellschaft steht vor der Tür. Ob dann der Besitzbürger überhaupt noch mit der Bahn reisen wird, ob die Einklassigkeit nicht etwa die Folge davon sein wird, daß er sich ins Auto und ins Flugzeug zurückzieht und die Bahn dem „Volke“ überläßt, interessiert Landshut ebensowenig wie die exklusiven Sorten von Hotels, Bars, geschlossenen Klubs, in deren intimen Ritus man geradezu hineingewachsen, ja, hineingeboren sein muß und den man nicht erlernen kann, am wenigsten als Arbeiter. Die für das obere Bürgertum charakteristische Exklusivität erfüllt geradezu die soziale Funktion, einen Trennungsstrich zwischen den Klassen zu ziehen und ein Anders- wie ein Besserein gegenüber dem „einfachen Volke“ zu demonstrieren. Schon die Sprache verrät die Anpassung an die Bedürfnisse der Herrschenden: ein „besserer Herr“, die „gute Gesellschaft“, die „oberen Klassen“. Der Besitzbürger fühlt sich mit Nietzsches „Wiederkehr des Ewigen“, d. h. mit dessen dionysischem Herrenkult verbunden, auch mit Wagners Herrenmenschen-tum, wofür ein sichtbarer und ganz in die exklusive Atmosphäre des bürgerlichen Selbstbewußtseins sich hüllender Ausdruck die bekannten Bayreuther Veranstaltungen sind, wohin sich kaum Arbeiter verirren. Die hohl-exklusive Kultur des heutigen bürgerlichen „Privatlebens“, das sich in anderen Stadtvierteln, in anderen Wohnungen, unter einer ganz anderen Umgebung abspielt als den proletarischen, mag ein Ausdruck der entfremdeten Dekadenz sein, aber sie ist in jedem Falle bürgerlich und nicht proletarisch.

Dies alles gilt nicht für Landshut. „Einer dieser überholten Begriffe ist eben der der Klasse“, sagt er<sup>11</sup>. Da er aber genau weiß, daß die ökonomischen Unterschiede noch groß sind<sup>12</sup>, behauptet er, übrigens im Gegensatz zu vielen anderen Apologeten der heutigen Ordnung, daß niemals die Einkommensunterschiede allein maßgebend sind für

<sup>11</sup> a.a.O., S. 452.

<sup>12</sup> Landshut selbst sagt: „Marx definiert das Proletariat als Klasse durch objektive Merkmale, vor allem durch das negative Merkmal des Nichtbesitzes von Produktionsmitteln — insofern trifft also die Bestimmung von Marx heute auf die weit überwiegende Mehrheit der Bevölkerung zu.“ a.a.O., S. 454. Auf der gleichen Tagung sagt Prof. Nell-Breuning SJ, gegen dessen sonstige Ausführungen sich viel Kritisches einwenden ließe: „Die Vermögenszusammenballung, wie sie sich bei uns seit 1948 in den Händen derer vollzieht, die schon vorher vermögend waren, ist ein Skandal“ (S. 477). Und: „Mit dem gegenständlichen Eigentum wird heute noch eine außerordentlich große gesellschaftliche Macht, Verfügungsgewalt über Menschen ausgeübt“ (S. 478).

die Klassenbildung<sup>13</sup>. Die „egalitäre“ Ordnung von heute, wie Landshut sie nennt, muß also an etwas anderem erkennbar sein. Woran? Landshut findet den Stein der Weisen (sich auf Marx' Theorie von der „Klasse für sich“ berufend und diese vollkommen mißverstehend) in folgendem:

„Wo all dies“ — nämlich „das Bewußtsein ihrer (der Individuen) eigenen Besonderheit und Zusammengehörigkeit“ — „ineinander übergeht und damit das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Einheit verblaßt, da gibt es keine gegliederte Gesellschaft mehr.“ (S. 454)

Aber selbst diese unzureichende und schiefe Bestimmung trifft praktisch nicht zu, wie wir zeigten. Noch weniger treffen zu jene von Landshut herangezogenen „Beweise“ für seine behauptete „Egalität“, die er in „Lebensart, Umgangsformen, Kleidung und Sprache“ (S. 454) zu erkennen glaubt. Es ist geradezu spaßig, sich vorzustellen, daß der Arbeiter eines großen chemischen Werkes genau so lebt, sich benimmt, kleidet und spricht wie sein Generaldirektor oder ein Bankdirektor. Aber genau das behauptet Landshut, der sich durch keinen praktischen Augenschein aus der Linie seiner Argumentation werfen läßt:

„Wir finden beide — den Generaldirektor und den Arbeiter — am Sonntag beim Fußballmatch, beide bevorzugen die gleichen (? L. K.) Fernsehprogramme, und daß der eine sich einen Mercedeswagen, der andere sich nur ein Moped leisten kann, ist irrelevant im Hinblick auf die Gleichartigkeit der Bedürfnisse und der Unterschiedlichkeit des Lebensanspruchs.“ S. 454)

Und als Quintessenz kommt es noch besser:

„Das gesellschaftliche Leben konvergiert auf ein einziges Modell hin, auf eine Durchschnittsfigur.“ (S. 455)

Ironisch könnte man bemerken, daß von nun ab die Dame der guten Gesellschaft auf Grund der „Durchschnittsfigur“ keine besondere Vorliebe mehr zeigen wird für den Generaldirektor, sondern ihr Interesse ebenso dem Chemiearbeiter zuwenden wird.

Vor Beginn der Arbeiterbewegung hatte der Arbeiter kein eigenes Bewußtsein, kein Klassenbewußtsein. Aber er wußte um seine proletarische Situation, die ihm brutal genug vor Augen geführt wurde. In der Zeit des Aufstiegs der Arbeiterbewegung bestand das Klassenbewußtsein geradezu im Wissen um das Proletarische. Den wohl markantesten Ausdruck fand es in der von Arbeitern selbst stammenden Arbeiterdichtung und in den Arbeiterliedern. In der Arbeiterdichtung, die sehr umfangreich ist und noch einer wissenschaftlichen Bearbeitung harrt, wurde das Proletariat gleichzeitig kritisch beleuchtet und als Hebel künftiger Entwicklung gefeiert. Die Abschwächung und der weitgehende Verlust dieses Klassenbewußtseins besonders seit dem 2. Weltkriege infolge der Verbürgerlichung („Integration“) der

<sup>13</sup> a.a.O., S. 453.

Arbeiterbewegung im Westen und der stalinistischen Entartung im Osten hat die dumpfe Bewußtlosigkeit der Arbeitermassen wiederhergestellt, wenn auch noch Überreste des alten Bewußtseins vorhanden sind und sich die Formen im Vergleich zur Anfangszeit geändert haben. Was aber ohne Zweifel geblieben ist, das ist das unausrottbare Wissen um die eigene soziale und menschliche Inferiorität des Arbeiters. Bewußtseinsmäßig liegt darin das typisch Proletarische, wodurch sich der Arbeiter von den Angehörigen anderer Klassen unterscheidet.

Das Nichtvorhandensein oder die Schrumpfung des Wissens um sich selbst erzeugt bei den anderen Klassen, obgleich sie ebenso der Entfremdung unterworfen sind wie der Arbeiter (wenn auch in anderen Formen), das *illusorische* Bewußtsein der Höherwertigkeit. Beim Arbeiter verhält es sich umgekehrt. Welches immer die Entwicklungen und die Elemente seines Bewußtseins sein mögen, eines bleibt ihm stets: sein soziales und individuelles Minderwertigkeitsgefühl, von dem ihn nur jenes Bewußtsein mehr oder weniger befreien kann, das ihm rücksichtslos seine eigene Wesenheit vorführt, den Willen zu ihrer Überwindung weckt und damit das Gefühl gibt, einer hohen historischen Mission zu dienen. Das so hervorgerufene proletarische Selbstbewußtsein wird noch, sobald ausgebildet und mit theoretischen Vorstellungen durchsetzt, durch die Tendenz gestärkt, das von der Entfremdung genährte illusorische Selbstbewußtsein des Bürgertums als pure Illusion zu entlarven. Der Prozeß ist bei diesen beiden Kontrahenten des sozialen Feldes ein widerspruchsvoller: das Eingeständnis der eigenen Entfremdung führt bei der Arbeiterschaft zur Steigerung ihres Selbstbewußtseins, beim Bürgertum dagegen zu seiner Zerstörung. Deshalb beobachten wir in Ländern mit einer schwachen oder bewußtseinsmäßig zurückgebildeten Arbeiterbewegung ein selbstbewußtes Bürgertum, in Ländern mit einer starken Arbeiterbewegung ein an sich nicht mehr glaubendes Bürgertum. In Deutschland war das Bürgertum der zwanziger Jahre in seiner Haltung schwankend geworden, als das Selbstbewußtsein der Arbeiter wie eine drohende Flamme loderte; es ließ sich daher gern und trotz der Abneigung gegen die plebejischen Methoden des Nationalsozialismus von Hitler „retten“. Heute ist aus den bereits erwähnten Gründen das Selbstbewußtsein des deutschen Bürgertums wieder gestärkt — doch zeigt die Wirkung der Sputnik-Geschichte auf Amerika, daß es morgen wieder anders sein kann.

Einen besonderen Fall bildet das Kleinbürgertum, das wir im folgenden kurz charakterisieren müssen, um die Eigenart der Arbeiterschaft besser herausheben zu können. Primär interessiert uns der Angestellte. Ökonomisch zum Proletariat gehörig — ja, heute vielfach sogar schlechter gestellt als der Arbeiter —, neigt der Angestellte dem

Kleinbürgerlichen zu, woraus sich ergibt, daß die Spannung zwischen der eigentlichen ökonomischen Situation und dem ideologischen Bewußtsein hier noch größer ist als beim Arbeiter. Während aber bei diesem neben den allgemeinen gesellschaftlichen Einflüssen — das Denken der Herrschenden ist zumeist das herrschende Denken, sagt Marx — das Versagen der Arbeiterbewegung eine entscheidende Rolle spielt, kompliziert sich die Erscheinungsweise des Angestellten auf zusätzliche Weise. Nicht nur, daß hier die aus der gesellschaftlichen und menschlichen Inferiorität erfließenden Minderwertigkeitsgefühle auf Grund der Tatsache, daß der Angestellte „geistige“ Arbeit leistet, anders als beim Arbeiter kompensiert werden oder zur Verdrängung gelangen, nämlich auf eine mehr zur geistig-traumhaften, d. h. illusorischen Befriedigung drängenden Weise; darüber hinaus spielt der arbeitsmäßige Individualismus, das Aufsichgestelltsein in der Bewältigung der Aufgaben im Gegensatz zur meist kollektiven Arbeitsform der Arbeiter eine nicht unwesentliche Rolle. Er erlebt sich anders als der Arbeiter, als zwischen den entgegengesetzten Klassen stehend, dem Bürgertum näher als dem Arbeiter, eben als Klein-Bürger. Das ist aber noch nicht alles.

Vor drei Jahrzehnten hat Siegfried Kracauers geistvolles Buch über den Angestellten nicht viel mehr gegeben als Deskription. Wright Mills moderne Untersuchung<sup>14</sup> vermittelt eine ganze Reihe neuer Einzelbeobachtungen, geht aber ebensowenig wie Kracauer auf die wahren Hintergründe des kleinbürgerlichen Angestelltenbewußtseins zurück. Immerhin weist Mill auf so wichtige Tatsachen hin, wie die Leere der Angestelltenarbeit und die verschiedenen Versuche, sie durch „Prestige“ zu kompensieren, sei es, daß man in sog. bessere Kreise einzudringen versucht, sich zu Bildungsinstituten drängt oder irgendeine mehr leitende Funktion erhascht, die die Illusion des Aufstiegs vermittelt. Wie es mit all dem in Wahrheit steht und daß alle Anstrengungen, das Unbehagen zu überwinden, auf das gleiche hinauslaufen, kennzeichnet Mill mit folgendem Satz: „Täglich verkaufen sie Teile ihrer selbst, um des Abends oder am Wochenende zu versuchen, das Fehlende durch ‚Spaß‘ zurückzukaufen.“ Und sofern mehr gesellschaftliche Arbeit geleistet wird, setzt man sich nicht mehr wie einst für hohe Ideen und Ziele ein, sondern verkauft Ideen, jederzeit bereit, das finanzielle Ziel durch Kriechertum und Unterwürfigkeit zu erreichen.

In sich ist die kleinbürgerliche Bewußtseinslage weitaus komplizierter. Einerseits entsteht ein starker Zug zu materiellem Wohlstand, ein Streben nach bürgerlichem Besitz, der außer einer gewissen Sicherheit gesellschaftliches Ansehen gewähren soll, als Surrogat für das fehlende wirkliche Ansehen, das allein durch geistige oder mora-

<sup>14</sup> C. Wright Mill, *Menschen im Büro*, 1955.

lische Qualifikation zu erreichen wäre. Andererseits bleibt das Gefühl, daß in dieser Welt dieses Ziel für den Angestellten in zureichendem Maße nicht erreicht werden kann. Die Folge ist eine nebelhafte — weil aus keiner klaren Opposition gegen die Gesellschaft geborene — sentimental-utopische Sehnsucht nach einer vollendeteren sozialen Lebensform, in welcher die Vorstellung der Erhöhung der Individualität insbesondere mit Hilfe der allgemeinen Zugänglichmachung der Kultur- und Bildungsgüter eine große Rolle spielt. Während der Arbeiter seine gesellschaftliche und menschliche Inferiorität mehr sozial, mehr als Ungerechtigkeit erlebt, erlebt sie der kleinbürgerliche Angestellte mehr individuell. Deshalb ist sich der Angestellte seiner menschlichen Benachteiligung im Durchschnitt noch bewußter als der Arbeiter. Aber da er dieses Wissen um die eigene Inferiorität ins Subjektive verlegt, belädt er es mit dem Gefühl der Schuld und ruft Minderwertigkeitsgefühle hervor, die im Gegensatz zu jenen des Arbeiters das Stigma des persönlichen und „privaten“ Versagens an sich tragen. Das beim Kleinbürger so stark verbreitete Streben nach Bildung erklärt sich aus dem Versuch, die Schuld zu tilgen, sie zu verdrängen oder überzukompensieren, den Beweis der subjektiven Hochwertigkeit zu liefern. Da aber das Ziel unter den gegebenen Lebensbedingungen nur selten erreicht wird, wirkt das Streben nach subjektiver Selbstbefreiung unter eben diesen ihm zuwiderlaufenden Bedingungen nur noch quälender und beunruhigender. Der Versuch der traumhaft-illusorischen Befreiung vom Zustand der Minderwertigkeit endet zumeist in noch stärkerer Bedrängnis, die neue Träume gebiert, neue Versuche der Selbstbefreiung unter gleichzeitiger Anpassung an die Umstände, die die Verwirklichung dieser Träume unmöglich machen. Die wahre Tragik der kleinbürgerlichen Existenz liegt im Widerspruch zwischen der Neigung zur Anerkennung der vorhandenen gesellschaftlichen Ordnung, deren Entfremdung nicht erkannt wird, und der gleichzeitigen Neigung zur Umwälzung des individuellen Lebens. Die für den Kleinbürger so bezeichnenden Züge des Sentimentalen und Philiströsen — die längst von den Karikaturblättern bemerkt worden sind, bevor sie die Soziologen bemerkt haben — sind das Produkt dieser Widersprüchlichkeit zwischen der harten Wirklichkeit und der kleinbürgerlichen Traumwelt. Die hohl-utopische Sehnsucht, die revolutionär und reaktionär gleichzeitig ist, macht den Kleinbürger zugänglich für politische Lockungen, die nichts ändern wollen, aber Neues versprechen, vor allem für „romantische“, nicht minder aber — und auch das gehört zu seiner Widersprüchlichkeit — für humanistische. Ein geschickt vorgetragener humanistischer Sozialismus hat noch niemals auf das Kleinbürgertum seine Wirkung verfehlt, besonders wenn er sich in Zeiten einer selbstbewußten Arbeiterschaft das Ansehen einer großen gesellschaftlichen Macht zu

geben vermag. In solchen Zeiten (wie in den zwanziger Jahren) kommt es für gewöhnlich zu einem Zusammenspiel zwischen den Schichten der Arbeiter und der Angestellten.

In der Epoche der Dekadenz der bürgerlichen Gesellschaft, die sich besonders kennzeichnet durch die nihilistische Verneinung aller objektiven, gesellschaftlich und historisch bedingten Werte — z. B. begriffliche und faktische Leugnung des Fortschritts in der Geschichte — und in der gleichen Epoche der verbürgerlichten Arbeiterbewegung schwächt sich die aus dem Gefühl der Inferiorität erfließende Neigung des Arbeiters zum utopisch-hoffenden Idealismus stark ab. Die Folge ist die verstärkte Anpassung an die allgemeine kapitalistische Materialisierung, nicht nur um die durch den Verlust des Ideals, das einst missionarischen Stolz verlieh, krasser hervortretenden Minderwertigkeitsgefühle zur Verdrängung zu bringen, sondern nicht minder, um eine Kompensation im Genuß zu finden. Dieser Genuß ist aber in seiner Form durchaus kein bürgerlicher, möge dies dem oberflächlichen Betrachter auch so scheinen, sondern er bleibt proletarisch. Deshalb übt er keine befreiende Wirkung aus, sondern wirft den Arbeiter erst recht ins Entfremdet-Proletarische zurück und verstärkt, trotz aller Bemühungen um ihre Übertäubung, die Minderwertigkeitsgefühle erst recht. Die stets ins Nichts zerfallende und enttäuschende Fata Morgana des schalen Genusses drängt deshalb, da ihm unter den Bedingungen der Dekadenz der Weg zum revolutionären Idealismus versperrt ist, den Arbeiter in den Ausweg der Rebellion ohne Sinn, der Renitenz, des Exzesses, dessen Formen zwischen Sport, „begeisterung“ über Terrorisierung der Familie (mit den Folgen des starken Ansteigens der Zahl der Ehescheidungen, der zerrütteten Familien und der verbrecherischen wie gefährdeten Jugendlichen) bis zur Rauschgiftsucht vielfältige sind. Hier erst erhält der Arbeiter das Gefühl, einen gewissen Raum der individuellen Selbstbehauptung und der Freiheit gewonnen zu haben, eine Bresche in die Kerkermauer der „Ordnung“ schlagen zu können. Der strengen Zucht der Arbeitszeit folgt die Zuchtlosigkeit der Freizeit, nur in Bann gehalten durch traditionelle und gewohnheitsmäßige menschliche Bindungen, Müdigkeit und Gesetz. Während der Kleinbürger sich der Illusion der Selbstbefreiung durch Umgestaltung seines „Privatlebens“ hingibt, kennt der Arbeiter solche Illusionen infolge seiner eindeutigeren sozialen Situation nicht, sieht er im allgemeinen klarer und trifft deshalb radikal die Wahl zwischen revolutionärem Idealismus oder widerstandsloser Hinnahme der gegebenen Lebensbedingungen.

Die Bemühung um sein Privatleben hat nicht den Sinn der „Selbstbefreiung“ wie beim Kleinbürger, sondern den alleinigen Sinn, sich den Umständen gemäß möglichst bequem einzurichten, den Sinn der Anpassung. Diese Anpassung ist so lange nicht Verbürgerlichung, so-

lange das Wissen um seine Inferiorität, die sich daraus ergebenden komplizierten proletarischen Bewußtseinsformen und die typischen Züge der Rebellion ohne Sinn, wie wir die Neigung zur Renitenz in der Zeit der dekadenten Enttäuschung des Arbeiters nannten, tief-sitzende Merkmale des Arbeiterbewußtseins bleiben. Wer glaubt, daß der heutige Arbeiter verbürgerlicht ist im Sinne der gelungenen Anpassung an die bürgerlichen Lebensformen auf der einen Seite und an die bürgerlichen Bewußtseinsformen auf der anderen, der hat sich nicht nur in seinen Beobachtungen getäuscht, sondern vor allem die gegen die bürgerliche Ordnung gerichteten Akte der subjektiven Renitenz als Surrogat für eine verhinderte Rebellion gegen diese Ordnung nicht bemerkt oder nicht verstanden. Allzuleicht wird auch die Verbürgerlichung der Arbeiterbewegung mit der des Arbeiters selbst verwechselt. Das scheint so Sinnlose, das scheinbar allein aus der Primitivität des Arbeiters Erklärbar in seinem Verhalten ist in Wahrheit ein kompliziertes soziologisches Faktum von geschichtlicher Bedeutung, denn es ist ein Ausdruck des Widerspruchs zwischen der ständigen Anpassung des Arbeiters an die entfremdete Umgebung und der gleichzeitigen Rebellion gegen diese. Der oft gehörte wohlmeinende Vorwurf, der Arbeiter sei selbst schuld, es hindere ihn doch niemand, sich sein Leben anders einzurichten, macht es sich doch etwas zu leicht.

Das Wissen um seine Inferiorität bedeutet aber noch bei weitem nicht ein v o l l e s Wissen um seine Existenz. Versteht man unter Verbürgerlichung die Assimilation solcher Bewußtseinsselemente, die aus der nihilistischen und materialisierten Denkweise des Bürgertums genommen werden, und versteht man darunter überdies noch das darauf beruhende Abbiegen der durch Haltung oder auf Befragen hin g e ä u ß e r t e n I n t e r e s s e n nach einer Richtung, die auf ein ver-suchtes Mitmachen hindeuten, dann kann allerdings von einer Verbürgerlichung des Arbeiters gesprochen werden. Das widerspricht unseren bisherigen Ausführungen keineswegs, beweist vielmehr erst recht, wie kompliziert das soziologische Phänomen des Arbeiters ist. Verbürgerlichung des geäußerten Interesses des Arbeiters bedeutet noch lange nicht Verbürgerlichung seines Wesens. Vielmehr zeigt es sich auch hier — und wir haben dies ausführlich begründet —, daß alle Versuche der Befriedigung dieses Interesses, also alle darauf gerichteten praktischen Verhaltensweisen unter den gegebenen Bedingungen ins Proletarische zurückfallen. Die in diesem Schicksal des Arbeiters, dem Teufelskreis des Proletarischen nicht entinnen zu können, liegende Armseligkeit ist sein wahres Wesen. Die oft im Gegensatz zu seinem Gefühl der Inferiorität stehende verbürgerlichte Interessenlage hebt seinen Pauperismus nicht auf. Eher im Gegenteil, woraus sich ein neues soziologisches Problem ergibt.

Das vom Arbeiter, wie er sich in unseren Tagen präsentiert, mehr oder weniger angenommene Interesse, seine Bedürfnisse in bürgerlicher Manier zu befriedigen, bedeutet, wie wir sahen, eine Illusion. Die ewige Renitenz gegen die bürgerliche Ordnung beweist dies. Aber die Tatsache dieser Illusion bedeutet nicht, daß der Arbeiter, dem im Zustande seiner Enttäuschung und Resignation nichts anderes übrigbleibt, seine ins Bürgerliche verlagerte Interessenlage aufgibt. Er hält an ihr fest im Verlangen, sich vom allgemeinen Brotlaib soviel abzuschneiden wie möglich. Aber eben dieses geäußerte, illusionäre Interesse entspricht nicht seinem wahren Interesse. Und man kann sagen, daß die bewußtseinsmäßige und damit auch seinsmäßige Pauperisierung des Arbeiters steigt mit der Verkenntung dieses wahren und sinkt mit der Erkenntnis dieses Interesses. Denn mit der Aneignung des illusorischen Interesses wird das Tor geöffnet für die Aneignung verschiedener Momente der Entfremdung, ihrer Hinzufügung zu den eigenen, ohne daß diese gemildert und ohne daß die Fähigkeit erlernt wird, sich jene Elemente der bürgerlichen Lebensart anzueignen, die den bürgerlichen Klassen den Vorzug vor anderen geben, wie z. B. die (wenn auch den Umkreis der Entfremdung nicht sprengende, so doch formale) bessere Beziehung zu Wissen und Kultur oder die Pflege zwar dekadenter, aber (auf dem Boden der Dekadenz erst recht ermöglichter) verfeinerter Lebensformen. Profitiert also der Arbeiter durch seine Anpassung an die bürgerliche Interessenvorstellung so gut wie nichts, verliert er um so mehr: die durch die Doppelwirkung sowohl seines Wissens um seine Inferiorität als auch durch die Tätigkeit aufgeklärter und volkszugewandter Geister einstmals geweckte Fähigkeit, seiner gesamtgesellschaftlichen sozialen und menschlichen Situation kritisch zu begegnen, sie zu durchschauen und sie zu bekämpfen<sup>15</sup>. Die durch die Anpassung an die bürgerliche Interessenlage vertiefte Unfähigkeit, sich selbst und seine wahren Interessen zu verstehen, gibt der Tendenz der Verarmung des Arbeiters einen größeren Wirkungsraum, vertieft sein Proletariat. Als in den zwanziger Jahren die Arbeiter ein starkes Bewußtsein von ihrer proletarischen Situation entwickelt hatten, taten sie damit den ersten Schritt zur Überwindung ihres Proletariats. Die Abschwächung dieses Bewußtseins, seine Ersetzung durch die Illusion, dem Interesse des Arbeiters zu dienen, wenn er sich einige Vorteile nach bürgerlichem Vorbild verschafft, fesselt diesen Arbeiter erst recht an sein Proletariat.

Es läßt sich zusammenfassend sagen, daß der Zustand des Pauperismus sich aus hauptsächlich drei Faktoren zusammensetzt: aus der

<sup>15</sup> Über dieses Problem vgl. meine Schrift „Marxistischer oder ethischer Sozialismus“, 1955, S. 45 ff.

Tatsache der ökonomischen Abhängigkeit und Beengtheit, aus der menschlichen Verarmung und aus der Bewußtlosigkeit gegenüber der eigenen Situation in ihrer Totalität und den damit zusammenhängenden wahren Interessen.

Deshalb entspricht der Zustand des Pauperismus, auch wenn er in dem an die materialisierte Lebensform der bürgerlichen Welt sich anpassenden geäußerten Interesse seinen „natürlichen“ Ausdruck findet, nicht dem wahren Interesse des Arbeiters. Das geäußerte Interesse, dem pauperisierten Menschen oft eingeredet<sup>16</sup>, entspricht weitgehend seinem Pauperismus — wobei ausdrücklich vermerkt sei, daß wir stets vom Menschen der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg sprechen, denn in früheren Jahrzehnten verhielt es sich nicht ganz so. Aber wo ist dann das wahre Interesse zu suchen? Es tritt an diesem Punkte der Untersuchung die Frage auf, ob es überhaupt berechtigt ist, einen so „wertenden“ Begriff wie den des Pauperismus in die Soziologie des Arbeiters einzuführen, da doch, wie der Einwand lautet, das gerade vorhandene Bewußtsein nichts anderes ausdrückt in der Gestalt des geäußerten Interesses als das wirkliche und damit auch wahre Interesse. Wenn das vorhandene, durch Umfrage erkannte Bewußtsein dazu neigt, so lautet das Gegenargument, sich der gegebenen Ordnung zu akkomodieren, so entspricht es eben dem gegebenen Interesse, und ein anderes, ein „wahres“ im Vergleich zum ausgedrückten „falschen“ Interesse zu behaupten, wäre eine unzulässige Operation mit wertend präparierten Begriffen. Im Anschluß an die empirische, in Wahrheit der empirischen Oberfläche verhafteten Position Theodor Geigers wird der Standpunkt folgendermaßen formuliert<sup>17</sup>:

„Die Annahme positionsbedingter, ‚objektiver‘ Interessen ist zunächst eine bloße theoretische Konstruktion.“

„Wenn wir sagten, daß Marx' Begriff des Klasseninteresses einer Kritik bedarf, so war gemeint, daß Marx den Konstruktionscharakter dieses Postulats an einem gewissen Punkte vergißt, das analytische in ein empirisches Postulat verwandelt. Dies wird besonders deutlich an der Frage des Inhalts des postulierten Interesses. Woran sind die Träger positiver und negativer Herrschaftspositionen auf Grund ihrer Trägerschaft ‚interessiert‘? Geiger wendet sich zu Recht gegen Marx' Versuch, auf diese Frage mit materialen Wertvorstellungen zu antworten.“

Aber so einfach ist die Sache nicht. In zweifacher Beziehung ergibt sich die Notwendigkeit, die Frage nach dem verborgenen und verschütteten, d. h. wahren Interesse zu stellen. Erstens historisch, d. h. in der Weise, ob nicht aus dem geschichtlichen Bereiche heraus

<sup>16</sup> Vgl. Yance Packer d, *The Hidden Persuaders*, 1956, und Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, 1957 — hierzu die Rezensionen in der Frankfurter Allgemeinen: *Verwüsteter Mensch in perfekter Welt*, 30.3.1957, und *Der manipulierte Mensch*, 10.8.1957.

<sup>17</sup> Rolf Dahrendorf, *Soziale Klassen und Klassengesellschaft*, 1957, S. 16 und 167.

Möglichkeiten der Befriedigung ökonomischer, sozialer und individueller Bedürfnisse entstehen, die von den Betroffenen gar nicht beachtet werden, ihnen daher entgegen ihrem geäußerten Interesse erst zum Bewußtsein gebracht werden müssen. Wir wissen, daß in vielen Teilen Europas die Aufhebung der Leibeigenschaft lange möglich und notwendig geworden war, bevor durch die Rückwirkung des aufgeklärten städtischen Geistes auf das flache Land der Bauer eine Ahnung davon erhielt, daß nicht unbedingt die „Vorstellung der Zeit“ (die u. a. durch die Relativierung des absoluten Naturrechts der Kirchenväter mit Hilfe der Sündenfallslehre gestützt wurde) der Wahrheit entspricht, daß die einen kraft Natur und Gottes Wille zu Knechten und die anderen zu Herren „geboren“ seien<sup>18</sup>. Nach Geiger und Dahrendorf entsprachen Sklaverei und Leibeigenschaft solange den Interessen der Sklaven und der Leibeigenen, solange sie durch Umstände, Gewöhnung und Beeinflussung die Vorstellung der Herrschenden teilten, dieser Zustand entspreche den Absichten von Natur und Gott. Vernachlässigt man zudem das zentrale Problem der historisch gewordenen *Entfremdung* des Menschen, die in der bürgerlichen Gesellschaft eng mit der „Warenstruktur“ zusammenhängt, wie Georg Lukacs in seinem Werk „Geschichte und Klassenbewußtsein“ anerkanntermaßen nachgewiesen hat, geht man also weder auf die letzten Wurzeln noch auf die Wesenheit der Entfremdungserscheinung zurück, dann findet man keinen Anlaß zu der Frage nach der Übereinstimmung oder Diskrepanz zwischen dem deklarierten und dem wahren Interesse. Denn der Mensch, der nicht oder nicht ausreichend als entfremdeter erkannt wird, erscheint als selbstgewisser Herr seiner eigenen, auch geistigen Kräfte, so daß der Verdacht, er könnte sein eigenes Interesse verfehlen, erst gar nicht entsteht. Wenn dementsprechend der heutige Arbeiter daran „interessiert“ ist, seine Freizeit mit Aktionen der Renitenz auszufüllen und nicht mit Kultur- und Bildungstätigkeit, dann entspricht dies angeblich seinem wirklichen Interesse. Wenn das moderne Individuum seine Situation der Vereinsamung und Verzweiflung nicht versteht, sie unter dem Drucke eingewurzelter ideologischer Aspekte als eine „rein private“ Angelegenheit

<sup>18</sup> Einen glänzenden Beleg für eine solche Denkweise finden wir in unserer Zeit bei den indischen Unberührbaren. Herr Wachtmeister, ein gewissenhafter und objektiver Beobachter der indischen Verhältnisse, berichtet folgendes: Es „haben die Bahali (eine sehr tiefstehende und streng gemiedene Schicht der Unberührbaren — L. K.) kein Verlangen nach einer Besserung ihrer Lage; gerade sie halten zäh an den überkommenen Bräuchen fest. Obschon sie sehr wohl einsehen, daß sie viel gewinnen würden, wenn sie sie preisgäben, überwiegt doch die Überzeugung, daß sie an ihren geringen Platz vom Schicksal gestellt wurden und daher nicht berechtigt seien, ihn zu verlassen. Sie halten überhaupt dafür, daß der Fluch der Götter auf ihnen laste und für sie lebenslang keine Möglichkeit bestehe, diesem Fluch sich zu entziehen; nur bei geduldigem Ertragen ihres Schicksals könne ihnen dereinst durch Wiedergeburt Erleichterung werden“ (Frankfurter Hefte, Januar 1958, S. 42).

beurteilt und sich daher in seinem Verhältnis zu seiner sozialen Umgebung so verhält, daß diese Vereinsamung und Verzweiflung sich noch weiter verstärkt (als Folge die Selbstmorde und -versuche ins Endlose zunehmen usw.), überdies diese Verhaltensweise mit seinem Interesse begründet, so entspricht sie auch, so wird hartnäckig behauptet, seinem wirklichen Interesse. Die „Freiwilligkeit“ im Mittun und Mitbauen an der Apparatur der Entfremdung wird als dem wirklichen Interesse entsprechend interpretiert. Wenn der Arbeiter täglich „Bildzeitungen“ in riesigen Mengen konsumiert, dieser Konsum ein Interesse an ihnen ausdrückt, so entspricht das dem wirklichen Interesse des Arbeiters. Und so ins Endlose weiter.

Zweitens ergibt sich die Frage nach dem wahren Interesse des Arbeiters aus der wissenschaftlichen Untersuchung des „ursprünglichen“ Wesens des Menschen, aus der Anthropologie. Für die Vertreter der Theorie des Zusammenfallens des geäußerten mit dem wirklichen Interesse gibt es dieses Problem nicht oder höchstens am Rande, höchstens als pessimistisch-ornamentale Phrase. Wir wiesen anfänglich nach, von welcher großen Bedeutung für die Beurteilung des Wesens des modernen Arbeiters der anthropologische Rückgriff auf die mit der Eigenart des Bewußtseins zusammenhängende Erscheinung der Identität von Tätigkeit und Spiel ist. Solche Probleme gibt es für Geiger und Dahrendorf nicht. Kein Wunder, daß sie nicht nur die gesamte Marxsche Anthropologie, die in den letzten Jahren viel diskutiert wurde, übersehen, sondern einen bemerkenswerten Beitrag zur Vulgarisierung selbst der herrschenden Anthropologie (z. B. der Gehlenschen) leisten. Denn auch für letztere existiert das Problem, wie weit sich der Mensch der „industriellen Massengesellschaft“ von seiner eigentlichen Wesenheit entfernt hat, d. h. wie weit der Abstand zwischen den gegebenen Möglichkeiten anthropologisch eingesehener Persönlichkeitsgestaltung und dem wirklichen Zustand der meisten Menschen ist, zwischen ihrer „Uranlage“ und ihrer Degeneration.

Nebenbei sei nur noch bemerkt, daß von dem hier kritisierten Standpunkt aus alle Geschichte ihren Sinn verliert. Denn unter der Voraussetzung der alleinigen Geltung der geäußerten und eingebildeten Interessen, unter Ablehnung der Möglichkeit der Vergleichung mit den eigentlichen und wahren Interessen, verirrt sich geschichtliches Schicksal ins Chaos, das sich allein danach richtet, was der Mensch zufälligerweise jeweils für sein Interesse hält. Geschichte sinkt zum subjektiven Relativum herab, vor dem alle Entscheidung nichtig wird, weil z. B. das geäußerte Interesse der kommunistischen Arbeiter Rußlands im Sinne der sozialisierten Planwirtschaft und jenes der bürgerlich beeinflussten Arbeiter Amerikas an der individualistischen Marktwirtschaft beide Male dem wirklichen Interesse dieser Arbeiter entsprechen. Der relativistische Nihilismus feiert Triumphe.

Wie in aller Wissenschaft geht es auch in der Soziologie um die Scheidung von Schein und Wesen. Um das Wesen des modernen Arbeiters unter der dicken Schale des Scheins hervorzuholen, gibt es verschiedene Wege, die aber erst zusammen ans Ziel führen. Einer der wichtigsten, noch nicht beschrittenen dieser Wege liegt in der gründlichen Auswertung dessen, was man die *Gestik* des Arbeiters nennen könnte. In der Gestik drückt sich spontan das Persönlichkeitsganze des Arbeiters aus. Aber es drückt sich hierin nicht unmittelbar und direkt aus, sondern es scheint in der Gestik nur durch. Wenngleich sie sich bereits in ihrer äußeren Erscheinungsweise, die sich darbietet „auf den ersten Blick“, als typisch proletarische zu erkennen gibt, so bleibt sie doch Schein insofern, als die ganze Fülle verborgener und oft widerspruchsvoller wie komplizierter Züge sich in ihr nur sehr vereinfacht widerspiegelt. Wobei gerade die Neigung des Arbeiters in der Zeit der Dekadenz, sein proletarisches Wesen schamhaft zu verbergen, das Proletarische unterstreicht. Dem unbefangenen und geübten Auge erschließt sich die Eigenart der Individualität, besonders der sozial geprägten, bis oft in den spezialistischen Beruf hinein. Der ausprobierte „Spaß“, jemandem seinen Beruf auf den Kopf zuzusagen, ist mehr als bloßer Spaß, er ist für denjenigen, der damit umzugehen gelernt hat, ein Mittel des soziologischen Erkennens. Dabei kommt es gar nicht darauf an, das Individuell-Zufällige (z. B. des Berufs) an der Geste zu erkennen, sondern im Gegenteil soll das Verfahren soziologische Relevanz erhalten durch seine Ausrichtung auf das Typische, genauer das Sozialtypische. Die Geste wird hier zu einem verräterischen Erkennungszeichen der Klassenzugehörigkeit des Individuums. Und dies ist so sehr wahr, daß jeder Versuch des Individuums, in unserem Falle des Arbeiters, durch eine angenommene oder angelernte, also nicht spontan hervortretende, Geste sich zu verbergen, an das sozial Entgegengesetzte sich anzupassen, in die lebendige Vermittlung zu der bereits bestehenden Gestik tritt, eigene Züge entwickelt, die vielleicht nicht mehr typisch proletarische sind, aber auch nicht in der ursprünglichen Absicht gelingen, eine sichtbare Spannung zum Proletarischen aufweisen und dieses erst recht als existent veraten. Selbst das Tragen des Bürgerhuts wird beim Arbeiter, ohne gewiß ganz ins Proletarische zu verfallen, erkennbar als ungelungenes Bemühen. Der wirkliche Bürger mokiert sich im Stillen über diese mißlungene Nachahmung, die erst recht die Unnachahmlichkeit des wahrhaft Bürgerlichen bestätigt. In vielen Fällen führt der Widerspruch zwischen der typischen und der angelernten Geste, zwischen dem Wirklichen und dem Gewollten zur Karikatur. Der Betrachter verbeißt sich ein Lächeln höchstens aus Mitleid. Der ausgezogene Handschuh in der behandschuhten linken Hand eines proletarischen

Halbstarken, lässig getragen nach „feiner“ Bürgerart, drückt nur die völlige Unfähigkeit aus, die Geste mit wirklichem Erfolg zu kopieren.

Man beobachte eine Gruppe junger Arbeiter, die vor dem Bahnhof oder dem Gasthaus einer Industriestadt sich stehend unterhält. Die Erinnerung an eine Gruppe bürgerlicher Menschen gleichen Alters wird sich aufdrängen und allein schon dadurch den Beleg dafür liefern, daß wir es in beiden Fällen mit verschiedenen Menschen zu tun haben. Schon der Gang, von hinten beobachtet, sagt vieles. Erst recht die Hand, ihre Art zu gestikulieren, der Blick, der Gesichtsausdruck, die besondere Art des Gleichmuts, der Freudengeste, der Abwehr, der Klang der Sprache, die Tendenz des sprachlichen Ausdrucks und manches andere stellen Elemente des Gestischen dar und vermitteln den Eindruck einer personalen Einheit von bestimmter Richtung. Das Wort „vermitteln“, dem in der Hegelschen Terminologie eine so große Bedeutung zukommt, trifft genau das Gemeinte; die Sprache selbst gibt sich dialektisch. Denn die Geste ist noch nicht das Wesen selbst, sondern sie „vermittelt“ zu ihm, sie steht zu ihm in einer dialektischen Beziehung. Sofern sie deshalb Schein ist, so gleichzeitig nicht im Sinne der Irreführung, sondern im Sinne des oberflächenhaften Widerscheins des Verborgenen. Aber an diesen verräterischen Widerschein knüpft der beobachtende Geist an, und er sagt ihm mehr infolge seiner ungewollten Spontaneität als die Aussage, die auf Befragung geschieht, weil diese Aussage voller Selbsttäuschungen und eingeflößter Verführungen ist, also voller Irrtümer zunächst. „Zunächst“ deshalb, weil auch diese Aussage zum Anknüpfungspunkt der Erforschung der personalen Totalität werden kann. Aber wie die Dinge in der heutigen Soziologie nun einmal stehen, reißt sie den nicht genügend kritischen Empirismus allzuleicht in den Strudel ihrer Täuschungen, gewiß nicht in allen ihren Teilen, aber oft in wesentlichen; sie ist daher für die nichtdialektische Vorgangsweise eher gefährlich als erhellend. Selbstverständlich kann die Aussage der befragten Arbeiter nicht umgangen werden, aber man muß ihr kritisch dadurch begegnen, daß man sie in eine dialektisch-sinnvolle Beziehung zu anderen Gegebenheiten in der Erscheinung des Arbeiters bringt, unter denen die Geste eine sehr bedeutsame ist.

Nehmen wir die Gestik des Arbeiters als soziologisches Problem ernst, dann wird sie zuverlässig bestätigen, worauf andere bereits hingewiesen haben, und wovon wir hier nur zweierlei herausheben wollen: die *T r a u e r* als die Grundstimmung des Arbeiters und sein Hineingestelltsein in die *s t e r b e n d e Z e i t*. Beide Erscheinungen sind eng miteinander verknüpft.

Die Trauer drückt sich in der verhaltenen und düsteren Gestik des Arbeiters aus. Wir wollen uns hinsichtlich dieser Erscheinung mit einem Zitat begnügen. Georges Friedmann ist es, der einen Ausspruch

des gut beobachtenden und selbst schreibenden Arbeiters Navel zitiert<sup>19</sup>:

„Langweile und Überdruß sind in allen Eindrücken Navels enthalten und durchziehen sie wie ein roter Faden. Diese Langweile, dieser Überdruß, „daß man hätte sterben mögen“. . . Ein Tag gleicht aufs Haar dem anderen. Der Frühzug, die grauen Rücken im Morgenlicht, der Geruch der Garderoben und der Arbeitskittel, das Krachen der zugeschlagenen Spindtüren, dann das Anlassen der Motoren, die Griffe der Maschinen. „Es ist immer der gleiche Tag, gestern wie morgen“. . . „Unter Tränen und Überdruß sollst du dein Brot gewinnen“. . . Die Traurigkeit ist ein furchtbarer Zustand, die leere Gleichförmigkeit der Tage und der Arbeit. . . Vor einer solchen grau und eiskalt gewordenen Person (dem Aufseher), die ihn bei jeder Frage mit ihren Blicken durchbohrt, fühlt sich Navel wie ein Schuldiger. „Man ist schuldig, weil man keinen Röntgenapparat und kein Magnetophon im Herzen hat, sondern ein lebendiges Wesen ist“. . . Alles dies zusammen, die Maschinenwelt und die absurde Gesellschaftsordnung, schafft jenen Zustand, den Navel die „Todestraurigkeit der Großindustrie“ nennt.“

Trotz der langjährigen Gelegenheit der Gewöhnung kann sich der Autor dieses Beitrags bei seinem Besuch der kleineren und größeren Industrieortschaften (bei den letzteren machen nur die Stadtzentren eine gewisse Ausnahme) niemals der Traurigkeit, die über ihnen, ihrem äußeren und ihrem menschlichen Gesicht lagert, entziehen. Die Erfahrung lehrt, daß sich dieser Stimmung der Traurigkeit nicht einmal jene entziehen können, die nicht objektiv zu sehen gewillt sind und sich über sie hinwegzusetzen versuchen. Das aus seiner Arbeits- und Lebenswirklichkeit heraus geformte Wesen des Arbeiters prägt sich sogar seiner „Landschaft“ auf, wie auch umgekehrt diese Landschaft sein Wesen mitprägt.

Ein entscheidender Faktor, der die Atmosphäre der Traurigkeit mitbestimmt, ist die sterbende Zeit des Arbeiters. Seit Bergson beunruhigt uns der intuitionistische, irrationale, subjektivistische Zeitbegriff. Wie immer wir ihn fassen mögen, psychologisch, anthropologisch oder „philosophisch“, es bleibt bei genauer Überlegung nichts übrig als das subjektive Erleben der Zeit, das, wie immer man es sonst fassen mag, kaum mehr aussagt, als daß die objektive, nach mechanischen Maßstäben ablaufende Zeit vom einzelnen Individuum je nach Umständen sehr verschiedenartig erlebt wird. In Wahrheit steckt hinter dem Zeitproblem etwas anderes: die Funktion der *T a t*, die die Zeit ausfüllt. Das, was die rein subjektive Zeit sein soll im Gegensatz zur physikalischen, erhellt sich nur aus der Relation zum darin Geschehenden, vom Menschen Vollzogenen. Zeit ohne tätig Geschehendes ist eine leere Abstraktion, die unter gewissen theoretischen Voraussetzungen für die Physik Bedeutung haben kann, aber nicht für den sich in Tätigkeit verwirklichenden Menschen. (Die Dialektik zwischen diesen beiden Zeitbegriffen wäre noch zu untersuchen.)

<sup>19</sup> a.a.O., S. 47 und 48/49.

Anthropologisch erfüllt sich die Zeit im Tun, wobei selbst Untätigkeit als eine Funktion des Tuns sich begreift. Und je nach der Bedeutung dieses Tuns für den es vollziehenden Menschen wird auch die Zeit von entsprechender Bedeutung für den Menschen. In den beiden möglichen Extremen dieser Bedeutung stellt sie sich dar als erfüllte oder schöpferische und als entfremdete oder sterbende Zeit. Praktisch kann das Tun niemals rein als das eine oder andere dieser Extreme auftreten, denn auch die der Bestimmung des Menschen am meisten entfremdete, jeden Spiels bare Tätigkeit zeigt, da der Mensch sich gegen das vollständige Unterliegen wehrt, gewisse spontan-schöpferische Züge, wie auch umgekehrt die schöpferische Arbeit Momente des Unschöpferischen enthält. Aber gerade diese dialektische Spannung zwischen dem Schöpferischen und Unschöpferischen in der menschlichen Tätigkeit zwingt dem Menschen jene anstrengende Aufmerksamkeit auf, jene Unruhe, die eine Art Kampf gegen das Tote und um das Lebendige darstellt. Die entfremdete Zeit steht niemals für sich, sie mißt sich vielmehr an der schöpferischen.

Deshalb bleibt selbst unter der Bedingung der stärksten Gewöhnung an den entfremdeten Arbeitsprozeß das Bewußtsein des Arbeiters offen für das Wesen und den Wert der spielend-schöpferischen Betätigung und damit für das Unmenschliche der entfremdeten Arbeit. Deshalb auch läßt die entfremdete Arbeit keine innere Bindung zwischen ihr und dem Arbeiter zu, ist die Grundstimmung dieser Arbeit die Langweile und die Traurigkeit. Gewiß gilt dies nicht für alle Sparten der modernen Arbeitertätigkeit, aber für die weitaus meisten. Selbst wenn die Arbeiter dies leugnen, stellt sich sehr oft bei genauerer Betrachtung etwas anderes heraus: sie pflegen dann zu sagen, sie hätten keine Zeit zur Langweile. Es handelt sich hierbei in Wahrheit um die äußere Unterdrückung des Gefühls der Langweile durch intensive Arbeitsanspannung. Der Langweile und Traurigkeit entspringt die bekannte allesbeherrschende Sehnsucht des Arbeiters, die Arbeit möglichst rasch zu beenden, sie durch Freizeit abzulösen. Daraus ergibt sich eine dreifache Tragik für den Arbeiter: er erlebt seine Arbeit als unschöpferisch, er erlebt seine Arbeitszeit als unerfüllt dahinsterbende und erlebt aus beiden Gründen den wichtigsten Teil seines Lebens, nämlich den, den er auf der Arbeitsstelle verbringt, als dahinsterbendes Leben. Mit diesen drei Erscheinungsweisen der Arbeitszeit des Arbeiters erscheint die seinem Leben eigene Zeit als eine sterbende und sein Leben selbst als ein dahinsterbendes. Im Anschluß an Walther Rathenau bemerkt Kasnacich-Schmid auf den bereits erwähnten Europäischen Gesprächen der Gewerkschaften in Recklinghausen<sup>20</sup>:

<sup>20</sup> a.a.O., S. 493.

„Das Arbeitsleid ist eine sehr reale Gegebenheit. ‚Wer mechanische Arbeit am eigenen Leib kennengelernt hat, wer das Gefühl kennt, das sich ganz und gar in einen einschleichenden Minutenzeiger einbohrt, das Grauen, wenn eine verfllossene Ewigkeit sich auf einen Blick auf die Uhr als eine Spanne von zehn Minuten erweist, wer das Sterben eines Tages nach einem Glockenzeichen mißt, wer Stunde um Stunde seiner Lebenszeit tötet, mit dem einzigen Wunsch, daß sie rascher sterbe‘, der wird das Märchen von der Arbeitslust mit Hohn beiseiteschieben und zugeben, daß eine Kürzung der Arbeitszeit, gleichviel was an ihre Stelle tritt, für den mechanisch Arbeitenden ein Lebensziel bedeutet.“

Wie der Arbeiter in der Arbeitszeit menschlich ständig stirbt, erst in der Freizeit zu leben beginnt, so bleibt auch dieses Leben bloßer Schein, eine Illusion. Denn als Arbeiter geprägt zum Zwecke seines „Funktionierens“ in einem entfremdeten Arbeitsprozeß, kann er nicht bruchartig ein anderer werden in der Freizeit. Er bleibt, was er ist, so daß seine Freizeit in Wahrheit nichts anderes ist als eine Funktion der Arbeitszeit. Die Unfähigkeit des Arbeiters zur Befreiung seiner Persönlichkeit selbst in der Freizeit beweist die Totalität seiner Entfremdung. Im Arbeiter äußert sich die unglückliche Individualität der kapitalistischen Ordnung am vollendetsten; der Arbeiter ist der ausweglos umkreiste Mensch. Vergleicht man mit ihm den Bürger, läßt sich sagen, daß der Bürger trotz des gleichen Unterliegens unter die Entfremdung erstens durch Vorteile der Herrschaft und der Verfügung über materielle Güter in hohem Maße entschädigt wird und daher nicht in der Weise der Leidende ist wie der Arbeiter; zweitens durch seine, aus der Stellung im sozialen Prozeß und seine über diesen weit hinausreichende Herrschaftsstellung in ein anderes Verhältnis zu Kultur und Wissen tritt und deshalb stets — die notwendige Begabung und den Willen dazu vorausgesetzt — in der Disposition sich befindet, ausbrechen und in die Position des Durchschauens der entfremdeten Lebensbedingungen zu treten. In letzterem Falle wird zwar die Situation der Entfremdung nicht aufgehoben, aber indem das Bewußtsein in eine kritische Opposition zum entfremdeten Schein gerät, hat es den Prozeß der Selbstbefreiung tatsächlich begonnen. Die Opposition des Arbeiters zur Gesellschaft, wo sie überhaupt auftritt, hat andere Wurzeln, seine Opposition zum entfremdeten Schein ist von außen, seitens kritischer bürgerlicher Elemente in ihn hineingetragen. Auch hierin erweist sich der Unterschied zwischen dem Arbeiter und dem Bürger als ein eklatanter. Daraus ergibt sich ein weiterer interessanter Unterschied. Der Bürger, wenn er sich auflehnt, lehnt sich als Individuum auf, der Arbeiter dagegen, dem die individuellen Mittel wie dem Bürger entzogen sind, lehnt sich nur selten als Individuum auf, er lehnt sich dem sozialen Charakter seiner Opposition entsprechend an das Kollektiv an. Das gibt ihm den Impuls zu jenem Fanatismus und jener Radikalität, die so gefürchtet ist.

Heute ist diese Radikalität nicht zu befürchten, aber sie schlummert latent in seinem Wesen. Haben wir den Arbeiter beschrieben als eine innerhalb der widersprüchlichen Welt zwar notwendig widersprüchliche und vielfältig geprägte Individualität, so als eine solche, die sich stets ihrer Inferiorität bewußt bleibt, was weittragende Konsequenzen hat. Es ist immer wieder aufgefallen, wenn auch nicht verstanden worden, daß trotz des strengen deutschen Gesetzes, das in der Hoffnung der Eindämmung der „Streikwut“ der Arbeiter erlassen wurde und wonach nur bei Zweidrittelmehrheit in der Abstimmung gestreikt werden darf, das Ergebnis der Abstimmung fast immer diese Mehrheit weit übertrifft. Das trifft ebenso auf schlecht wie auf gut bezahlte Arbeiterschichten zu. Der berühmt gewordene Metallarbeiterstreik in Schleswig-Holstein vom Jahre 1956, der besser bezahlte Arbeiter betraf, zeigte nicht nur ein sehr hohes Mehrheitsergebnis, sondern wurde sogar mit verbissenem Fanatismus weitergeführt, als die Gewerkschaft zum Abbruch aufforderte. Nichts anderes als schlummernde Inferioritäts- und Rachegefühle, die aus Anlaß des Streiks aufgebrochen waren, ist als die eigentliche Ursache dieses Verhaltens anzusehen, was sich durch Vergleich mit anderen Streikbewegungen, auch des Auslandes, bestätigt. Es erweist sich jene plattmaterialistische Urteilsweise, die den Prozeß der Entproletarisierung des Arbeiters am Motorrad und der Zahl der geleerten Biergläser ablesen zu können vermeint, desto mehr als eine gefährliche Illusion, je mehr der Arbeiter selbst dieser Illusion durch zeitweiliges Verdrängen seines Mißbehagens ins Unbewußte oder durch Ablenkung auf Aktionen der sinnlosen, aber „harmlosen“ Renitenz entgegenzukommen scheint, je mehr er auch in Zeiten der Desillusionierung und Enttäuschung sich dem materiellen Wohlergehen zuwendet. Aber die französischen Arbeiterpriester haben mehr gesehen. Aus ihren umfassenden und tiefblickenden Aussagen sei nur eine herausgegriffen:

„Organisiert, fest zusammengeschlossen, strebt sie (die Arbeiterschaft) nicht, wie ein Kardinal zu sagen wagt, nach ‚irdischem Wohlergehen‘, sondern nach der einem jeden zuzubilligenden Anerkennung seiner Eigenschaften als Mensch.“

Hat man das heute in ausreichendem Maße erkannt und hat man verstanden, daß damit die Zukunft bereits begonnen hat?