sichtbar, daß diese Reaktionen des Alltagsdenkens auf Wissenschaft und Kunst keineswegs eindeutig sind; weder kann man sie einfach als vorwärtsweisend oder als rückschrittlich klassifizieren, noch jene Tendenzen stets dem Neuen, diese dem Alten zuordnen. Denn z. B. kommen bei Tolstoi, wie Lenin überzeugend gezeigt hat, sowohl Stimmen zum Ausdruck, die das Sein der primitiven, zum Untergang verurteilten Bauernschaft laut werden lassen, wie auch solche, die – freilich auf dem Niveau des Alltags – die kommende Bauernrevolte gegen die feudalen Überreste verkünden[1]. Eine wirkliche Rolle des gesunden Menschenverstandes, der Volksweisheit läßt sich also nur – mit Hilfe des historischen Materialismus – durch Untersuchung der jeweiligen konkreten historisch-sozialen Lage durchführen.

Hier können wir nur auf die erkenntnistheoretischen, auf die objektiv und subjektiv allgemeinen dialektischen Grundlagen dieser unaufhebbaren Zweideutigkeit des Alltagsdenkens der Widerspiegelung der Wirklichkeit in ihr kurz hinweisen. Die Quelle dieser unaufhebbaren Zweideutigkeit ist wieder die von uns hervorgehobene unmittelbare Beziehung der Theorie zur Praxis. Denn einerseits müssen Theorie wie Praxis stets von der unmittelbaren Beziehung zur Wirklichkeit ausgehen, können nie daran vorbeigehen, nie aufhören, an diese zu appellieren. Sobald die höheren, komplizierteren, weil vermittelteren Objektivationen der Wirklichkeit einer geistigen Inzucht verfallen, bedroht sie die Gefahr des Andersenschen Herrschers. Andererseits jedoch ist die wirkliche Fruchtbarkeit der richtigen Widerspiegelung der Wirklichkeit und in der aus ihr entspringenden Praxis nur dann gesichert, wenn diese Unmittelbarkeit (im Hegelschen dreifachen Sinn von Vernichten, Aufbewahren und auf höheres Niveau heben) aufgehoben wird. Es genügt dabei auf die Leninsche Analyse der politischen Praxis hinzuweisen, sowie – als Gegenbeispiel – auf die die Entwicklung von Wissenschaft und Industrie oft hemmenden Folgen der kapitalistischen Profitspontaneität, die Bernal untersucht hat. Daß diese Widersprüchlichkeit sich nur konkret, nur historisch-sozial zur Lösung gebracht werden kann, ist – in ihrer abstrakt allgemeinen Form – der genaue Ausdruck dafür, daß die höheren Objektivationen von der Menschheitsentwicklung im Interesse der reicheren und tieferen Bewältigung der konkreten Probleme des Alltagslebens hervorgebracht wurden, daß ihre Selbständigkeit, ihre Eigengesetzlichkeit, ihr qualitatives sich abheben von den Widerspiegelungsformen des Alltagslebens im Dienste dieses selben Alltags stehen, daß sie also ihre Daseinsberechtigung sowohl dann verlieren, wenn diese Verbindung – freilich nicht für den Tag, sondern im historischen Maßstabe – verlorengeht, wie dann, wenn sie auf ihre Vermitteltheit verzichten und sie der unmittelbaren Einheit von Theorie und Praxis im Alltag kritiklos anpassen. Diese Widersprüchlichkeit unterstreicht also, daß das ununterbrochene Hinauf- und Herunterströmen von Alltag zu Wissenschaft und Kunst und zurück zwangsläufig ist, eine Bedingung des Funktionierens, des sich Vorwärtsbewegens aller drei Lebenssphären. Zweitens kommt in dieser Widersprüchlichkeit auch das zum Ausdruck, daß die Kriterien der Richtigkeit der Widerspiegelung vor allem inhaltlich sind, d. h. die Richtigkeit, die Tiefe, der Reichtum etc. in der Übereinstimmung mit dem Original, mit der objektiven Wirklichkeit selbst. Dabei können formale Momente (Tradition etc. im Alltag, immanent methodologische Vollendung in Wissenschaft und Kunst) nur eine sekundäre Rolle spielen; von wirklichen Kriterien losgelöst heftet ihnen eine unaufhebbare Problematik an. Das bedeutet keine Unterschätzung oder gar Anullierung der Formprobleme; diese können jedoch nur bei Aufrechterhaltung der Priorität des Inhalts innerhalb ihrer Wechselwirkung richtig gestellt und gelöst werden.

II *Prinzipien und Anfänge der Differenziation*

Wenn wir die bisher erreichten, noch sehr allgemeinen Ergebnisse unserer Analyse vom Standpunkt der Entwicklung zusammenfassen, so sehen wir, daß im Alltagsleben und Alltagsdenken immer mehr Vermittlungen, immer reichere und kompliziertere, weitergeholte erscheinen und zwar doch in der Form ihrer charakteristischen Unmittelbarkeit. Ja, wir haben ebenfalls festgestellt, daß die Vorwärtsbewegung der Gesellschaft allmählich Objektivationssysteme herausbildet, die zwar eine betonte Unabhängigkeit vom Alltagsleben besitzen, jedoch mit ihm in ununterbrochenen, stets reicher werdenden Wechselbeziehungen stehen, so daß wir unser eigenes Alltagsleben ohne solche Objektivationen uns garnicht vorstellen könnten. (Dem Zweck dieser Untersuchungen entsprechend haben wir uns nur mit Wissenschaft und Kunst beschäftigt und haben die Objektivationen institutionellen Charakters, wie Staat, Rechtssystem, Partei, gesellschaftliche Organisationen etc. bewußt vernachlässigt. Ihre Berücksichtigung hätte unsere Analysen allzu sehr kom-

pliziert, hätte aber am oben angegebenen Endergebnis nicht entscheidendes geändert.)

Wenn wir uns nun um einen weiteren Schritt unserem eigentlichen Ziele, den prinzipiellen Momenten der Trennung der uns interessierenden Objektivationen vom gemeinsamen Boden der Alltagswirklichkeit, dem Prozeß ihres Selbständigwerdens zukehren, so stehen wir – was das Tatsachenmaterial betrifft – vor unüberwindlichen Schwierigkeiten. Nicht nur, daß der Urzustand der Menschheit, in welchem es noch keine Objektivationen geben konnte, unbekannt ist, er muß im Sinne der dokumentarisch erforschbaren wissenschaftlichen Erkenntnis für diese Frage auch ewig unbekannt bleiben. Alle Tatsachen, die uns Ethnographie, Archeologie etc. darbieten können, beziehen sich auf unvergleichlich entwickeltere Zustände. Und gerade der Charakter des primitivsten Zustands macht es so gut wie unmöglich, daß in Zukunft sich ein hinreichendes Material dieser Entwicklungsstufe vorfinde. Denn auch bei weitaus höheren Stadien müssen uns die direkten Tatsachen fehlen; wir können weder die Entstehung der Sprache, noch die des Tanzes, der Musik, der religiös magischen Überlieferungen, der gesellschaftlichen Sitten und Gebräuche konkret weiter zurückverfolgen als bis zu den uns bekannten primitivsten Völkern, die, wie gesagt schon weit über die Anfänge hinausgewachsen sind.

Unter solchen Umständen muß die Wissenschaft mit rekonstruktiven Hypothesen sich begnügen und sich aushelfen. Für die Philosophie, die sich auf die allgemeinsten Prinzipien des Entwicklungsganges beschränkt, bleibt ebenfalls keine andere Methode übrig. Die dabei zu befolgende haben wir bereits umrissen: die Anatomie des Menschen ist, wie Marx sagt, der Schlüssel zur Anatomie des Affen; aus dem höheren Gesellschaftszustand muß der niedrigere, aus dem er realiter entstanden ist, rekonstruierend erschlossen werden. Die Methode der Rekonstruktion ihrerseits wird von jenen Entwicklungstendenzen, die in der von uns tatsächlich gekannten Geschichte hervorgetreten sind, bestimmt. Solche haben wir in unseren bisherigen Betrachtungen bereits hervorgehoben, schon mit Andeutungen darüber, worin sich z. B. der Alltag des kapitalistischen Lebens von den früherer Formationen unterscheidet, usw. Es taucht dabei natürlich die neue Schwierigkeit auf, daß die bürgerliche Wissenschaft sehr oft teils beim bloßen Sammeln wenig geordneter Tatsachen stehenbleibt, teils diese durch abenteuerlich-mystische, romantisch-antikapitalistische Hypothesen »ordnet« (z. B. »prälogisches Denken« bei Levy-Brühl), teils im Anschluß an die idealistische Philosophie nicht zugeben will, daß auch die höheren Formen der Objektivationen, wie Wissenschaft, Kunst oder Religion nicht nur eine Geschichte, sondern auch eine Entstehungsgeschichte haben, daß es also Menschheitsstadien gab, in denen sie sich noch nicht vom allgemeinen Grund des Alltagslebens losgelöst und eine eigene Objektivationsform erlangt haben. Wenn etwa Religion oder Kunst als dem Menschen angeborene, von seinem Wesen nicht trennbare Betätigung aufgefaßt wird, kann naturgemäß die Frage nach ihrer Genesis gar nicht gestellt werden. Diese ist aber, so glauben wir, von der Erkenntnis ihres Wesens nicht zu trennen; das Wesen der Kunst läßt sich nicht von ihren Funktionen in der Gesellschaft loslösen und dieses kann nur im engen Zusammenhang mit ihrer Genesis, mit deren Voraussetzungen und Bedingungen behandelt werden.

Das Ziel unseres Rekonstruierens ist also ein Gesellschaftszustand ohne Objektivationen. Dieser Ausdruck bedarf freilich sogleich einer Einschränkung; es soll heißen: ein Gesellschaftszustand mit einem Minimum an Objektivationen. Denn die allerprimitivsten gesellschaftlichen Lebensäußerungen der Menschen, vor allem seine wichtigsten Unterscheidungsmerkmale vom Tier, Sprache und Arbeit besitzen bereits, wie gezeigt, bestimmte Züge der Objektivation. Die wirkliche Genesis der Objektivationen müßte also die Menschwerdung des Menschen umfassen, das allmähliche Entstehen von Sprache und Arbeit. Abgesehen davon, daß dies gerade das Gebiet ist, wo unsere Kenntnisse hoffnungslos minimal sind, ist seine Untersuchung für unsere Zwecke auch nicht ausschlaggebend. Denn diese Arbeit wirft ja nicht – die an sich philosophisch äußerst wichtige – Frage auf, was Objektivationen überhaupt für das Menschwerden und Menschsein des Menschen bedeuten, sie beschränken sich vielmehr auf das Problem: wie sich aus jenem gemeinsamen Boden menschlicher Betätigungen, Beziehungen, Äußerungen etc. die höheren Formen der Objektivationen, vor allem Wissenschaft und Kunst zu einer relativen Selbständigkeit losgelöst haben, wie ihre Objektivationsform jene qualitative Eigenart erhalten hat, deren Dasein und Funktionieren für uns heute eine selbstverständliche Lebenstatsache geworden ist. Daß dies nur in doppelseitiger Wechselbeziehung mit der Alltagswirklichkeit vor sich gehen kann, wurde bereits gezeigt. Deshalb suchen wir als Ausgangspunkt nicht die Genesis der Objektivationen überhaupt, sondern bloß eine Entwicklungsstufe

mit einem Minimum an Objektivationen. (Wir haben bereits betont, daß wir uns hier nicht mit Objektivationen institutionellen Charakters beschäftigen werden; es ist aber klar, daß dieses Entwicklungsstadium auch Gebilde, wie Staat, Recht etc. ebenfalls noch nicht geschaffen hat. Sitte, Gewohnheit etc. also Formen des Alltagslebens erfüllten dort noch ausschließlich die jenen später zukommenden Funktionen.)

Eine solche schon etwas näher präzisierte Fragestellung bedeutet also, daß die Probleme der Menschwerdung außerhalb unserer Betrachtungen fallen. Es ist eine allgemein bekannte Tatsache, daß der ursprüngliche, im Selbstwerden begriffene Mensch von der Natur zur Verteidigung und zum Angriff weniger ausgestattet war, als die meisten Tiere. Indem er sich eine Kultur der Arbeit, der Werkzeuge schuf, hat sich auch dieses wenige rückgebildet. Gordon Childe sagt darüber: »Einige ganz frühzeitliche ›Menschen‹ hatten in der Tat weitherausragende Eckzähne in höchst massiven Kiefern, die recht gefährliche Waffen darstellten, aber beim modernen Menschen sind sie verschwunden und sein Gebiß bringt keine tödlichen Verwundungen bei[1].« Solche Tatsachen haben für uns die Bedeutung, daß auf der Stufe, die uns interessiert, der biologisch-anthropologische Werdegang des Menschen bereits abgeschlossen ist. Die Entwicklungslinien, die nunmehr in Betracht kommen, sind wesentlich gesellschaftlichen Charakters. Natürlich lassen diese auch in der körperlich-geistigen Beschaffenheit des Menschen Spuren zurück. Es handelt sich dabei aber viel mehr um die Höherentwicklung des zentralen Nervensystems, als um eine Änderung der körperlichen Beschaffenheit im eigentlichen Sinne. Auf die Fragen, die dabei auftauchen, werden wir später oft zurückkommen müssen. Hier sei nur kurz darauf hingewiesen, daß Arbeit und Sprache die menschlichen Sinne dahin entwickeln, daß diese, ohne eine physiologische Änderung oder Verbesserung, ohne ihre an sich vorhandene Unterlegenheit gewissen Tierarten gegenüber zu überwinden, für menschliche Zwecke weitaus brauchbarer werden, als sie ursprünglich waren. Schon Engels hat festgestellt: »Der Adler sieht viel weiter, als der Mensch, aber des Menschen Auge sieht viel mehr an den Dingen als das des Adlers. Der Hund hat eine weit feinere Spürnase als der Mensch, aber er unterscheidet nicht den hundertsten Teil der Gerüche, die für diesen bestimmte Merkmale verschiedener Dinge sind. Und der Tastsinn der beim Affen kaum in seinen rohsten Anfängen existiert, ist erst mit der Menschenhand selbst, durch die Arbeit herausgebildet worden.«[1]

Engels weist damit auf eine der wichtigsten Fragen der Widerspiegelungstheorie: auf ihren nicht mechanischen Charakter. Ob und wie weit nämlich die Widerspiegelung physiologisch tatsächlich eine Photokopie, eine mechanische Kopie der Außenwelt ist, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Daraus jedoch, daß ihre Genauigkeit eine Existenzbedingung eines jeden Lebewesens ist, daß die Unfähigkeit dazu ihn notwendig dem Untergang entgegenführen müßte, darf nicht gefolgert werden, daß jede Widerspiegelung zwangsläufig auf einer Stufe der bloßen Photokopie stehenbleiben muß, ja kann. Ebensowenig, das die Differenzierung, des Hinausgehen über eine solche unmittelbare Spiegelung der Wirklichkeit ausschließlich dem Denken zukäme, daß durch Auslegung, Analyse etc. des kopienhaft Wahrgenommenen allein befugt wäre, die wesentlichen Zusammenhänge, Bestimmungen etc. herauszuarbeiten. In Wirklichkeit ist dieser Prozeß viel komplizierter. Wenn Engels sagt, daß der Mensch mehr an den Dingen wahrnimmt, als der Adler, so handelt es sich darum, daß sein Auge sich daran gewöhnt hat, aus der extensiv wie intensiv unendlichen Erscheinungswelt bestimmte Merkmale der Gegenstände, ihrer Zusammenhänge, etc. unmittelbar visuell zu erfassen. Es erfolgt also schon in der Gesichtswahrnehmung eine Sichtung der widerspiegelten Außenwelt, eine Auswahl: ein verschärfter Sinn für bestimmte Merkmale, ein mehr oder weniger entschiedenes Vernachlässigen anderer, bis dahin, daß sie auch unmittelbar überhaupt nicht wahrgenommen werden. Art, Grad etc. einer solchen Auswahl ist gesellschaftlich-geschichtlich bedingt. Die Ausbildung von neuen Wahrnehmungsfähigkeiten ist oft mit Rückbildung anderer verknüpft. Ja, die Sinne des Menschen stellen geradezu Fragen an die Außenwelt; man denke an Akte wie Hinblicken, Hinhören, etc. Freilich wenn wir hier eine mechanische »Arbeitsteilung« zwischen Sinnlichkeit und Verstand abgelehnt haben, so soll damit nicht geleugnet werden, daß eine solche Beschaffenheit der menschlichen Sinne nur durch Aufspeichern und Ordnen von Erfahrungen (also auch durch Denken) zustandekommen kann. Das ändert aber am Ergebnis: an der von Engels geschilderten Fähigkeit der Sinne, ihrer reicheren und – was das Wesentliche betrifft – genaueren Aufnahmefähigkeit nichts. Die Konkretisierung dieser Frage wird uns im Späteren wiederholt beschäftigen. (Daß dieser Entwicklung bereits die tierische vorgearbeitet hat, scheint uns

ziemlich sicher. Ihre Behandlung hat aber mit unseren Problemen nichts zu tun.)

Die konkrete Rolle der Arbeit in diesem Prozeß besteht gerade darin, daß eine Arbeitsteilung unter den menschlichen Sinnen zustandekommt. Das Auge übernimmt verschiedenste Wahrnehmungsfunktionen des Tastens, der Hände, wodurch diese für die eigentliche Arbeit freigesetzt werden und sich nun ihrerseits höher entwickeln, weiter differenzieren können. So sagt Gehlen: »Das wichtigste Resultat der höchstverwickelten Kooperation der Tast- und Sehwahrnehmung ist zunächst die, daß die Sehwahrnehmung – und beim Menschen allein – die Erfahrungen der Tastwahrnehmung mit *übernimmt*. Die entscheidende Folge ist die doppelte: unsere Hand wird von Erfahrungsleistungen *entlastet*, also frei zu eigentlichen Arbeitsleistungen und zum Verwerten der entwickelten Erfahrungen. Und die gesamte Kontrolle der Welt und unserer Handlungen wird in erster Linie von der Sehwahrnehmung übernommen oder abgelöst.« Diese Funktion kann das Auge nur dadurch übernehmen, daß es lernt – im Sinne von Engels – in der visuell zugänglichen objektiven Wirklichkeit solche Merkmale wahrzunehmen, die unmittelbar und gewöhnlich außerhalb des Bereichs des »natürlichen« Sehens liegen. Gehlen stellt mit Recht fest, daß dabei Eigenschaften wie Härte oder Weiche, wie Gewicht etc. visuell wahrgenommen werden, daß man, um sie abzuschätzen nicht mehr an das Tasten zu appellieren braucht. Und ebenso ergeht es im Kontext der Anhäufung von Arbeitserfahrungen, im Laufe der Fixierung dieser Erfahrungen, ihres zur Gewohnheitwerdens in der Form von bedingten Reflexen bei anderen Sinnen [1].

So wenig wir im Allgemeinen die einzelnen Stufen dieser Entwicklung konkret verfolgen können, bei der Beziehung des primitivsten Menschen zu seinen Werkzeugen ergeben sich doch deutlich drei Etappen. Zuerst werden Steine von einer bestimmten Beschaffenheit für gewisse Verrichtungen ausgewählt, um nach dem Gebrauch wieder weggeschmissen zu werden. Später werden solche zum Gebrauch geeignete Steine (Faustkeil) nach ihrem Auffinden bereits aufbewahrt. Es bedarf einer langen Entwicklung bis solche Steinwerkzeuge bereits hergestellt werden, zuerst als Nachahmungen ihrer vorgefundenen geeigneten Originale, was sich wieder langsam allmählich zur Differenzierung der Werkzeuge weiterbildet [1].

Dieser Prozeß, der zugleich der des Zusammenwirkens der Menschen in der Arbeit, der der Entstehung der kollektiven Arbeit ist, zeigt vor allem das Anwachsen der Vermittlungen. Natürlich ist bereits auf der primitivsten Stufe der Arbeit das Einschalten einer Vermittlung zwischen Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung vorhanden. Es ist jedoch noch mehr oder weniger zufälligen Charakters. Das Zurückweichen der Zufälligkeit beginnt freilich schon hier, denn die bloße, wenn auch provisorische wieder fallengelassene Auslese der geeigneten Werkzeuge hat bereits eine, obwohl höchst primitive, mangelhafte, dem Zufall des Findens unterworfene, Überwindung der Zufälligkeit zur objektiven, anfangs freilich wenig bewußten Grundlage. Natürlich wird damit, wie auch auf höchstentwickelter Stufe, keineswegs die objektive Zufälligkeit in den Naturzusammenhängen aufgehoben. Es zeigt sich vielmehr, daß die menschliche Erkenntnis, die Arbeit durch stufenweises Durchschauen der wichtigen Sachbestände sich allmählich zur Erkenntnis der objektiven Gesetzmäßigkeit, Notwendigkeit durchdringt. Die Naturschranke der unbekannten Gesetzlichkeit, die sich für das Subjekt als undurchdringliches Dickicht der Ununterscheidbarkeit von Notwendigkeit und Zufälligkeit äußert, beginnt sich – sehr langsam – zu lichten. Jedoch erst im selbstverfertigten Werkzeug, in der Differenzierung der Werkzeuge je nach Arbeitsziel tritt zum erstenmal in der Geschichte der Menschheit die Tendenz, den Zufall zu überwinden klar hervor, zeigt sich zum erstenmal die Freiheit als erkannte Notwendigkeit [1]. Allerdings auch hier nur auf dem Niveau des Alltagsdenkens. D. h. so, daß die Tendenz zum faktischen Überwinden der Zufälligkeit in der Praxis verwirklicht wird, aber – gerade wegen der unmittelbaren Verknüpftheit von Denken und Praxis im Alltag – ohne daß dieser Zusammenhang als solcher bewußt werden müßte. Auch dazu ist eine höhere Stufe der Verallgemeinerung der Erfahrungen, eine Erhebung über das Alltagsdenken unerläßlich. Immerhin sind wenigstens die Keime solcher Verallgemeinerungen da. Man könnte sagen: die Verallgemeinerung ist an sich da, als unbewußt gebliebenes Bedürfnis; sie muß »nur« noch in ein erkanntes Für uns verwandelt werden. Aber dieses »Nur« bezeichnet oft Entwicklungen von Jahrhunderten, Jahrtausenden. Die komplizierteren weltanschaulichen Folgen, die solche auch auf höheren Niveau sich wiederholenden Entwicklungen von Zufälligkeit zur Notwendigkeit zeigen, werden wir später ausführlich behandeln.

Hier muß in erster Reihe der Zusammenhang der Vermittlungen mit diesem

Erkenntnisprozeß der objektiven Wirklichkeit hervorgehoben werden. Denn erst dadurch entsteht jene besondere Unmittelbarkeit des menschlichen Alltagslebens, eine Unmittelbarkeit, deren Basis auch im primitivsten Stadium der Menschheitsentwicklung, das von den Menschen selbst entdeckte und nachgebildete System von Vermittlungen vorstellt. Ernst Fischer hat sehr richtig darauf hingewiesen, daß eine so wichtige, so elementar scheinende Korrelation wie die Subjekt-Objekt-Beziehung in diesem Prozeß der Entwicklung der Arbeit entstanden ist. Seine Ausführungen scheinen uns so wichtig, daß wir sie hier ausführlich zitieren müssen: »Durch den Gebrauch von Werkzeugen, durch den kollektiven Arbeitsprozeß hat sich ein Lebewesen aus der Natur herausgelöst, im vollen Sinne des Wortes *herausgearbeitet;* zum erstenmal tritt ein Lebewesen, der Mensch, der gesamten Natur als tätiges Subjekt gegenüber. Ehe der Mensch sich selber zum *Subjekt* wird, wird die Natur ihm zum *Objekt*. Ein Naturgegenstand wird zum Objekt nur dadurch, daß er zum Arbeitsgegenstand oder zum Arbeitsmittel wird; *nur durch die Arbeit entsteht eine Subjekt-Objekt-Beziehung.* In jedem unmittelbaren, unvermittelten Stoffwechsel kann man wohl kaum von einer solchen Beziehung sprechen; der Sauerstoff und Kohlenstoff sind im Prozeß der Assimilation und Dissimilation keineswegs Objekte der Pflanze, und auch in der Vereinigung des Tieres mit seiner Beute, mit dem Stück Welt, das es frißt, kann man bestenfalls ein erstes, flüchtiges Aufdämmern einer Subjekt-Objekt-Beziehung feststellen; im Wesen unterscheidet sich dieser Stoffwechsel nicht von jeden anderen. Erst im *vermittelten* Stoffwechsel, im Arbeitsprozeß entsteht eine echte Subjekt-Objekt-Beziehung, die Voraussetzung jedes Bewußtseins ist. Die Loslösung aus der Natur, die Entfremdung und Subjektivierung des Menschen vollzieht sich nur allmählich in einer langwierigen widerspruchsvollen Entwicklung. Der werdende und auch noch der primitive Mensch sind weitgehend naturverbunden, die Grenze zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Mensch und Umwelt ist lange Zeit fließend, unbestimmt, unmarkiert, und die strenge Scheidung von ›Ich‹ und ›Nicht-Ich‹ ist eine außerordentlich späte Form des menschlichen Bewußtseins.« [1]

Alldies widerspiegelt sich in der Sprachentwicklung, wobei freilich zugleich zu bemerken ist, daß es sich keineswegs um eine Passivität des bloßen Reflektiertwerdens handelt, daß die Sprachentwicklung vielmehr eine aktive Rolle in diesem Prozeß spielt. Diese Aktivität gründet sich auf die Untrennbarkeit von Sprache und Denken; die sprachliche Fixierung von Verallgemeinerungen der Erfahrungen beim Arbeitsprozeß ist ein wichtiges Vehikel nicht nur für ihre Aufbewahrung, sondern auch – gerade auf Grund des eindeutigen Festhaltens – für ihre Höherentwicklung und Weiterentfaltung. Der wichtigste Schritt in dieser Richtung ist der von der Vorstellung zum Begriff. Denn ohne Frage haben bereits die höheren Tiere bestimmte, mehr oder weniger deutliche Vorstellungen über ihre Umwelt. Aber erst mit dem sprachlichen Ausdruck wird das ausgedrückte, das fixierte Abbild der Gegenstände, Vorgänge etc. der Außenwelt von seinem unmittelbar auslösenden objektiven Anlaß abgehoben und allgemein verwendbar gemacht. Im einfachsten, konkretesten Wort steckt bereits eine Abstraktion; es drückt ein Merkmal des Gegenstandes aus, wodurch ein ganzer Komplex von Erscheinungen zur Einheit synthetisiert oder sogar einer höheren Einheit subsumiert wird (was stets einen vorangegangenen Prozeß der Analyse voraussetzt). Dadurch hat sich das einfachste, das konkreteste Wort in einer ganz anderen Weise von der unmittelbaren Gegenständlichkeit distanziert, als dies für die höchstentwickelte Vorstellung der höheren Tiere möglich ist. Denn erst durch diese Erhöhung der Vorstellung auf das Niveau der Begriffe kann sich das Denken (die Sprache) über die unmittelbare Reaktion auf die Außenwelt, über das bloß vorstellungsmäßige Wiedererkennen zusammengehöriger Gegenstände, Gegenstandskomplexe erheben. Die – freilich relative – Freiheit des Handelns, besser gesagt die vernünftige Auswahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten bedeutet ein ständig bereichertes Beherrschen der objektiv vorhandenen Vermittlungen. Durch das Schaffen des Begriffs in Denken und Sprache verliert die Reaktion auf die Außenwelt immer stärker ihre ursprüngliche, anlaßgebundene, rein spontane Unmittelbarkeit. Dazu kommt, daß die Vorgänge im Innenleben des auf die Umwelt so reagierenden Subjekts erst durch den Begriff in ihrer Eigenart, in ihrer Besonderheit und Differenziertheit erkannt, für das Subjekt bewußt gemacht werden können, wodurch erst die obengeschilderte Subjekt-Objekt-Beziehung entsteht.

Die Entstehung des Selbstbewußtseins setzt eine bestimmte Höhe des Bewußtseins über die objektive Wirklichkeit bereits voraus und kann sich nur im Prozeß, in Wechselwirkung mit diesem entfalten. Wenn wir aber diesen Prozeß in seiner wahren Beschaffenheit begreifen wollen, dürfen wir nie ver-

gessen, daß das Alltagsleben, Übung und Gewohnheit in der Arbeit, Tradition und Sitte im Zusammenleben und Zusammenwirken der Menschen, Fixieren dieser Erfahrungen in der Sprache zugleich dahin wirken: die eroberte Welt der Vermittlungen in eine neue Welt der Unmittelbarkeit zu verwandeln. Diese Tendenz ist einerseits die Wegeröffnung für die weitere Eroberung der Wirklichkeit. Denn indem das bisher Errungene zum selbstverständlichen Besitz wird, indem jene Anstrengungen, die dazu nötig waren, durch Gewöhnung etc. diesen Charakter einer Unmittelbarkeit erhalten, entstehen neue Zusammenstöße mit der noch nicht aufgehellten objektiven Wirklichkeit, mit den subjektiven Anschauungen, Vorstellungen und Begriffen der Menschen, tendenziell auf einem immer höheren Niveau; sie stimulieren zum Aufdecken von Zusammenhängen, von Gesetzlichkeiten, die bis dahin unbekannt geblieben sind. Hier entstehen Erfüllungen, die immer neue Bedürfnisse nicht nur nach Ausbreitung, sondern nach Vertiefung und Verallgemeinerung erwecken. Andererseits jedoch – und darin spielt die Sprache, ebenso wie im eben erwähnten Komplex eine entscheidende Rolle – kann ein jedes Fixieren bis zum Gewohnheitwerden eine konservierende, das Weiterschreiten hemmende Funktion erhalten; wir erinnern nochmals an die Beobachtung Pawlows darüber, daß das zweite Signalsystem der Sprache auch eine schädliche Entfernung des Menschen von der objektiven Wirklichkeit hervorbringen kann, nämlich nicht bloß die unerläßliche Distanzierung von auslösenden Anlaß, sondern auch als Steckenbleiben bei der zur neuen Unmittelbarkeit gewordenen, von den Gegenstandsbeziehungen relativ losgelösten Welt der Sprache. Diese Dialektik liegt jedem Widerstreit zwischen Altem und Neuem zugrunde, sowohl in Wissenschaft und Kunst wie im Alltag.

Die Sprache ist also gleichzeitig Spiegelbild und Vehikel solcher komplizierten, widerspruchsvollen, ungleichmäßigen Entwicklungstendenzen in der menschlichen Herrschaft über die objektive Wirklichkeit. Bei aller Zickzackartigkeit dieser Bewegungslinien sind aber die nach Vorwärts weisenden unzweifelhaft die herrschenden, selbstredend nur im weltgeschichtlichen Maßstab. Denn die Herrschaft des zweiten Signalsystems in Arbeit und Sprache macht aus der bloßen Anpassung an ein gegebenes Naturmilieu bei den Tieren eine ununterbrochene, gesellschaftlich determinierte Umwandlung dieser Umwelt und mit ihr die der Struktur der wandelschaffenden Gesellschaft und ihrer Mitglieder. In dieser Bewegung selbst, in der durch sie bedingten Reproduktion der Gesellschaft, ihrer Sturktur auf einer höheren Stufenleiter ist das Prinzip in der Tendenz zur Höherentwicklung implicite enthalten (im Gegensatz zur im wesentlichen stationären Reproduktion der Tierarten). Natürlich kann hier nur von einer Tendenz die Rede sein. In der historischen Wirklichkeit gibt es wiederholt Fälle der Erstarrung, des Niedergangs oder sogar des Untergangs. Daraus folgt jedoch bloß eine Vielartigkeit und Ungleichmäßigkeit der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung, keineswegs eine Ausschaltung der Tendenz zur Höherentwicklung, und zwar auch in der Richtung auf qualitativ höheres als die Zustände des jeweiligen Ansatzes.

Ohne hier auf die Details der Sprachentwicklung auch nur andeutend eingehen zu können, muß doch kurz bemerkt werden, daß die Entwicklung der Sprache die oben geschilderte Doppelbewegung, das durch Verallgemeinerung erreichte Überwinden der Schranken der jeweiligen Unmittelbarkeit und das Rückverwandeln des so Erreichten in eine neue Unmittelbarkeit höherer Potenz, umfassenderen, differenzierteren Charakters genau zum Ausdruck bringt. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß die primitiven Sprachen einerseits keine Gattungsbezeichnungen besitzen, andererseits und gleichzeitig für jede Differenz in den Gegenständen und den Vorgängen eigene Ausdrücke haben. Levy Brühl bringt dafür zahlreiche Beispiele; wir führen nur eines an: »In Nordamerika haben die Indianer eine Anzahl von Ausdrücken, deren Genauigkeit man fast wissenschaftlich nennen könnte, für die verschiedene Wolkenbildungen, für die charakteristischen Merkmale der Physiognomie des Himmels, die gar nicht zu übersetzen sind. Man würde in den europäischen Sprachen vergebens entsprechendes suchen. Die Gibbeways z. B. haben für die Sonne, die zwischen zwei Wolken durchscheint, einen besonderen Namen . . . Auch für die kleinen blauen Flecken, die man manchmal zwischen zwei dunklen Wolkeln am Himmel sieht. – Die Klammath-Indianer haben kein Gattungswort für Fuchs, Eichhörnchen, Schmetterling, Frosch; aber jede Art von Füchsen etc. hat ihren besonderen Namen. Die Substantiva der Sprache sind unübersehbar.« [1] So sind dual, trial, quadrial aus den etwickelteren Sprachen allmählich ausgestorben; so haben – wieder nach Levy Brühl – die Papuas der Kiwai-Insel für Wirkung eine ganze Reihe von Suffixen um die Unterschiede auszudrücken, ob zwei auf viele, zwei auf drei, drei auf zwei in Gegenwart oder Vergangenheit etc. diese ausüben [1].

Für uns ist an dieser Entwicklung bemerkenswert, daß derartige, Konkret-

heiten widerspiegelnde Sprachformen immer mehr aus der Sprache verschwinden, um den viel allgemeineren Gattungswörtern den Platz zu überlassen. Muß aber dadurch die Fähigkeit der Sprache, jeden konkreten Gegenstand konkret zu bezeichnen, unmißverständlich erkennbar zu machen, verloren gehen? Wir glauben, daß solche, oft geäußerte romantische Vorstellungen dem Wesen nach falsch sind. Freilich verliert jedes Wort, je mehr es sich einem Gattungsbegriff annähert, an sinnlich naher, unmittelbarer Konkretheit. Man vergesse aber nicht, daß in unserer sprachlichen Beziehung zur Wirklichkeit der Satz eine immer größere Bedeutung erhält, daß komplizierte syntaktische Verbindungen der Worte immer stärker ihren Sinn im konkreten Anwendungszusammenhang bestimmt, daß sich immer verfeinerte Sprachmittel ausbilden, um konkrete Gegenstandsbeziehungen durch das Verhältnis der Worte zueinander im Satze sinnfällig zu machen. In dieser Sprachentwicklung spiegelt sich also der früher philosophisch analysierte Prozeß des Hinausgehens über eine primitivere Unmittelbarkeit und zugleich das Fixieren des Ergebnisses in einer neuen komplizierteren Unmittelbarkeit. Dabei enthält die steigende Verallgemeinerung in den einzelnen Worten, die Kompliziertheit der Verbindungen und Beziehungen im Satzbau ohne Frage auch eine – unbewußte – Tendenz sich über die Unmittelbarkeit des Alltagsdenkens zu erheben.

Diese letztere Tendenz zeigt sich auch darin, daß die hier in ihren allergemeinsten Zügen geschilderte Sprachentwicklung eine unbewußte ist. Der Ausdruck unbewußt bedarf unter den gegenwärtigen Verhältnissen einer terminologischen Aufklärung. Es kann nicht die Absicht dieser Betrachtungen sein, sich auf eine Polemik mit den wüsten Mystifikationen der sogenannten »Tiefenpsychologie« einzulassen. Diese verdunkeln das Wesen des Unbewußten auch dort, wo es wirklich vorhanden und wirksam ist. Denn es ist sicher, daß eine große Reihe der Denkprozesse, der Empfindungsentwicklungen etc. nicht in wachen Bewußtsein der Menschen abläuft, daß außerordentlich häufig nur die Ergebnisse nicht bewußter Bewegungen mehr oder weniger plötzlich ins Bewußtsein treten. Es genügt auf Phänomene wie Einfälle, Eingebungen etc. hinzuweisen, um den unmittelbaren Tatbestand klar vor sich zu haben. Viele modernen Psychologen und Philosophen sind auch bestrebt daraus, z. B. aus der sogenannten Intuition unerlaubt weitgehende Konsequenzen zu ziehen, vor allem durch eine starre Entgegensetzung von Intuition und bewußtem Denken, wobei jenes stets eine – erkenntnistheoretische – Präponderanz erhält. Es wird aber dabei der innige Zusammenhang beider außer Akt gelassen. Die Tatsache, daß die Intuition inhaltsgemäß eine bewußt angefangene Denkoperation abzuschließen pflegt, bietet sich so dar, daß dem betreffenden Menschen die Zwischenglieder seines eigenen Denkens nicht bewußt werden; allerdings können diese, was den Gedankengehalt betrifft, nachträglich immer bewußt gemacht werden. Diese und ähnliche seelische Erscheinungen weisen deutlich darauf hin, daß der Ablauf des Seelenlebens aus einer ununterbrochenen Wechselwirkung bewußter und nicht bewußter Prozesse besteht. Sogar wenn wir sagen, daß etwas im Gedächtnis aufgespeichert vorliegt, handelt es sich nicht um ein mechanisches Konservieren etwa früherer Gedanken. Diese unterliegen vielmehr einerseits ununterbrochenen Wandlungen, Verschiebungen, Umfärbungen etc. andererseits stehen sie dem Menschen eshr oft nicht automatisch, nach Belieben zur Verfügung; man vergißt manchmal längst Erworbenes, gerade, wenn es am nötigsten wäre, zuweilen tauchen ungewollt, ja das Gegenwärtige störend, in Vergessenheit geratene Erinnerungen auf etc. Alldies zeigt deutlich, daß im Gehirn des Menschen und demzufolge in seinem Denken, Empfinden etc. sich Prozesse abspielen, in denen bewußte und nicht bewußte Elemente und Tendenzen ununterbrochen ineinander übergehen; ihre bewegte Einheit macht erst die Totalität des seelischen Lebens aus. Die Gesetzmäßigkeit dieser Prozesse sind noch weitgehend unerforscht, vor allem, weil die ihnen zugrundeliegenden physiologischen Tatsachen nur höchst partiell aufgedeckt sind. Die Mythen, die daraus entspringen, daß eventuell wichtige Teilmomente, wie z. B. die Sexualität, als alles bewegende Kräfte fetischisiert und in einem metaphysischen Gegensatz zum bewußten Leben gebracht werden, können uns hier nicht interessieren, da sie unsere Betrachtungen sehr wenig berühren. Die ästhetischen Folgerungen, die etwa aus Freud oder Jungs Psychologie gezogen werden, sind derart exzentrisch, unfundiert und abwegig, daß eine Diskussion mit ihnen völlig unfruchtbar bleiben müßte.) Wir haben diesen Problemkomplex nur darum überhaupt gestreift, weil seine sachliche Wirklichkeit für die Psychologie im allgemeinen sehr groß ist. Wir werden zwar später auf bestimmte spezifisch psychologische Grundlagen des ästhetischen Verhaltens näher eingehen müssen, diese haben aber mit dem Gegensatz bewußt-unbewußt wenig zu tun.

Wenn wir nun diesen Gegensatz vom Standpunkt unserer Probleme etwas eingehender betrachten, so zeigt sich, daß der Begriff des Unbewußten mit

dem bisher ins Auge gefaßten wenig zu tun hat: es handelt sich für uns primär um eine gesellschaftliche Kategorie, nicht um eine psychologische im eigentlichen Sinne. Unter bewußter Produktion verstehen wir vor allem ein inhaltliches Problem: ob und wieweit der jeweilige Inhalt des Bewußtseins (und demzufolge auch seine Formen) mit der objektiven Wirklichkeit übereinstimmen, ob und wieweit der Gegenstand und das Verhalten zu ihm vom Bewußtseins angemessen reproduziert worden ist. Der eigentliche Gegensatz ist also weniger der von bewußt und unbewußt, eher das Verhältnis des richtigen Bewußtseins zum falschen. (Wobei selbstredend wie dies schon Hegel in seiner »Phänomenologie« erkannt hat, dieser Gegensatz ein relativer, und zwar eine gesellschaftlich-geschichtlich relativierter ist.) Engels hat dies in einem Brief an Franz Mehring sehr genau bestimmt: »Die Ideologie ist ein Prozeß, der zwar mit Bewußtsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit einem falschen Bewußtsein. Die eigentlichen Triebkräfte, die ihm bewegen, bleiben ihm unbekannt . . . Er bildet sich also falsche oder scheinbare Triebkräfte ein.« [1] Das, was man heute sehr oft – und oft sehr »tiefsinnig« – als unbewußt bezeichnet, vollzieht sich gerade psychologisch angesehen zumeist bewußt, jedoch mit einem falschen Bewußtsein, d. h. der subjektiven Bewußtheit über den unmittelbaren Vorgang entspricht ein objektiv falsches Bewußtsein über den wirklichen Tatbestand, über die wahre Tragweite dessen, was unmittelbar-praktisch vollzogen wurde. Die Unbewußtheit des Denkens ist dementsprechend für uns historisch-soziales Phänomen. Es sind gesellschaftlich-geschichtliche Motive, die darüber entscheiden, ob und wieweit ein richtiges oder falsches Bewußtsein, d. h. eine bewußte oder unbewußte gesellschaftliche Tätigkeit entsteht. Damit wird zugleich die Prozeßartigkeit dieses Phänomens angedeutet. Prinzipiell kann in jedem falschen Bewußtsein – historisch-sozial betrachtet – die Tendenz zu einem bloß noch nicht richtigen Bewußtsein enthalten sein; es gibt natürlich auch Fälle in denen ein falsches Bewußtsein notwendig in einer Sackgasse mündet. Die Entwicklung der Menschheit verwandelt immer wieder im Laufe der Eroberung der Wirklichkeit Falschheiten in Richtigkeiten um. Freilich – und darin drückt sich die ungleichmäßige, nicht evolutionär geradelinige, sondern widerspruchsvolle Entwicklung aus – wird zuweilen auch Richtiges in Falsches rückverwandelt, allerdings meistens nicht im Sinne eines einfachen Restituierens der alten Falschheit, sondern so, daß der inegale Fortschritt neue Irrungen in der Widerspiegelung der Wirklichkeit hervorbringt (Frühmittelalter und Antike).

Mit diesem Prozeß, dessen saeculares Wesenszeichen das noch – nicht der Richtigkeit des Bewußtseins ist, in welchem das – relativ – Richtige gemeint und intentioniert ist, wenn es auch nie wirklich erreicht wird, läuft parallel mit dem schon öfter hervorgehobenen Fixieren der Erfahrungen, das seinerseits bewußte Akte ununterbrochen zu spontan unbewußten macht. Das anfangs Bewußte verwandelt sich, gerade dadurch, daß es zum Bestandteil der alltäglichen gesellschaftlichen Praxis wird, zu einem nicht mehr Bewußten (zweite reale Bedeutung des Unbewußten). Auch hier handelt es sich um reale, feststellbare Tatsachen der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung, keineswegs um eine »Sondermeinung« der Marxisten. Die moderne bürgerliche Psychologie hat freilich die Tendenz, die Rolle der Bewußtheit in der mesnchlichen Praxis herabzusetzen und das dadurch entstandene Vacuum mit einem mystifizierten »Unbewußten« zu bevölkern. Jene moderne Anthropologie jedoch, die auf dem Boden der echten Tatsachen und ihrer unbefangenen Analyse steht, protestiert dagegen. So z. B. Gehlen. Er kritisiert die Thesen Deweys »von dem nur episodischen Charakter des Bewußtseins« und beschreibt richtig die wirkliche Sachlage: »Ich denke dagegen, daß es bei Menschen kein bewußtloses Dasein gibt, sondern nur bewußtlos gewordenes: Gewohnheiten, die mühsam aus Widerständen herausentwickelt wurden, und nun in die entscheidende neue Funktion eintreten, die *Basis* eines *entlasteten*, höheren, aber wieder bewußten Verhaltens zu werden.« [1]

Dazu muß noch bemerkt werden, daß diese Art von Unbewußtheit, die wir mit dem Terminus »Gewöhnung« zu bezeichnen pflegen, keineswegs etwas Angeborenes ist, sondern das Produkt einer langen, oft systematischen gesellschaftlichen Praxis. Die Übung (das Training) ist zum Beispiel nichts anderes als ein Verfahren, bestimmte Bewegungen, Verhaltungsweisen etc. so stark einzuüben, daß sie, falls die objektive Wirklichkeit eine derartige Reaktion erfordert, ohne jede bewußte Einstellung oder Anstrengung realisiert werden können. Schon die Spiele der höheren Tiere, der Flugunterricht und die Flugübungen junger Vögel zeigen eine solche Wesensart. Das Spiel der Kinder unterscheidet sich von diesen darin, daß es auf eine derart gesteigerte Variierung der Bewegungen, Verhaltungsweisen etc. eingestellt ist, daß daraus bereits ein qualitativer Unterschied entsteht. Man denke bloß an die so viel-

fältigen, zur Gewohnheit gewordenen Reagierungsarten, die den Komplex der sogenannten guten Manieren ausmachen, obwohl deren Ziel ebenfalls das Erreichen eines »unbewußten« gewohnheitsmäßigen Funktionieren im gesellschaftlichen Leben ist.

Die Voraussetzung einer solchen Einübung ist, daß deren Subjekt sich »in gesicherter und müheloser Lage« befinde[1]. Das ist bei dem Tier nur in der frühesten Jugend der Fall. Die größere Differenziertheit und Beweglichkeit der Gewöhnung, ihre potentielle Anpassung an verschiedene und unerwartet wechselnde neue Situationen unterscheidet vor allem die Frühentwicklung des Kindes von der des jungen Tieres. Damit wird aber auch die Fähigkeit des Neuzulernens im zentralen Nervensystem ausgebildet. Die später entstehenden Gewohnheiten werden vom Arbeitsprozeß, von den verschiedenen Formen des menschlichen Zusammenlebens, von der Schule etc. geschaffen. Ein Teil dieser fixiert bloß Gewohnheiten, als nicht mehr bewußte Grundlagen des Handelns für Reaktionsarten, die bereits zum Gemeingut des Menschengeschlechts geworden sind. (Bei den in Freiheit lebenden Tieren ist dies die Regel; vom Niveauunterschied brauchen wir nicht mehr zu reden.) Teils handelt es sich aber um das zur-Gewohnheit-machen neuer, zumindest gesteigerter Fähigkeiten des Menschen. Der Arbeitsprozeß macht nicht nur ein bereits errungenes Niveau zur Gewöhnung, sondern schafft zugleich im arbeitenden Menschen die Bedingungen sein Niveau zu erhöhen; das Trainieren im Sport, das Üben in verschiedenen Künsten haben eine derartige Tendenz. (Diese letzteren haben keine Analogie bei den Tieren; nur unter besonderen Umständen kann bei höheren Haustieren etwas entfernt Ähnliches entstehen, aber auch den sich hier zeigenden Ansätzen sind so deutliche Schranken gezogen, daß der Unterschied entscheidender bleiben muß, als die Konvergenz.) Ohne hier auf die Frage dieser Form des »Unbewußten« näher eingehen zu können, sei nur kurz bemerkt, daß in der Regel eine Verhaltungsweise durch Gewöhnung, Übung etc. darum unbewußt wird, um dem Bewußtsein seinen freieren Spielraum in entscheidenden Fragenkomplexen zu geben; so dient die Gewöhnung durch Training im Sport dazu, daß der betreffende Mensch im Wettbewerb sein Bewußtsein ausschließlich auf die richtige Taktik zum Erzielen des Erfolges konzentrieren könne etc. Mit dem »Unbewußtwerden« wird also der Spielraum der Bewußtheit nicht eingeengt, sondern erweitert. (Daß auch hier jene allgemeine dialektische Widersprüchlichkeit wirksam ist, nach welcher die Gewöhnung – etwa zur starren Rutine geworden – die bewußte Weiterentwicklung hemmt und nicht fördert, ist selbstverständlich, braucht jedoch in diesem Zusammenhang nicht eingehend untersucht werden.)

Um nun auch bei diesem zweiten Typus des »Unbewußten« zur Frage des richtigen und des falschen Bewußtseins zurückzukehren, muß gesagt werden, daß die oben angedeutete Dialektik des Richtigen und Falschen sich selbstredend auch auf diesen zweiten Prozeß bezieht. Das Festhalten des einst bewußt Eroberten durch Einübung, Gewöhnung, Tradition etc. kann abstrakt angesehen falsche Feststellungen und Begründungen ebenso fixieren, wie richtige; dabei muß freilich die Relativität der Einzelvorgänge und die Hauptlinie der Fortschrittlichkeit des ganzen stets im Auge gehalten werden; wenn eine menschliche Gemeinschaft über die Wirklichkeit ausschließlich falsche Vorstellungen hätte, würde sie unfehlbar rasch zugrundegehen. Jedoch falsche Bewußtsein muß mithin auch gewisse Elemente der Richtigkeit enthalten, auf primitivster Stufe stärker in der Widerspiegelung der Gegenstände, Vorgänge und Verknüpfungen selbst, als im Versuch, sie zu erklären, auf den Begriff zu bringen, ihre Gesetzlichkeit zu erfassen.

Aus alledem erhellt es sich, daß das Moment der Unbewußtheit im Alltagsleben der Haupttendenz nach stärker zu sein pflegt, als etwa in der Wissenschaft. (Obwohl – ideologisch angesehen – keine entwickelte wissenschaftliche Arbeit möglich ist ohne »Unbewußtmachen« einer ganzen Reihe von technischen Hilfsmaßnahmen.) Die spontan unmittelbare »Unbewußtheit« des Alltagslebens – sie dominiert im zweiten hier beschriebenen Prozeß – ist also als solches ein gesellschaftliches Phänomen. Den auslösenden Anlaß mögen in unzähligen Fällen psychologisch klar bewußte individuelle Akte bilden, jedoch indem sie zum allgemein gesellschaftlichen Besitz werden, werden sie im oben angegebenen gesellschaftlichen Sinn unbewußt, und zwar nicht nur vom Standpunkt der allgemein gesellschaftlichen Praxis, sondern auch von dem der einzelnen Individuen, die sie nunmehr vollbringen. Diese Feststellungen beziehen sich in prägnanter Weise auf die Sprache gerade wegen ihres gesamtgesellschaftlichen Charakters. Die Unbewußtheit der Sprachentwicklung (in beiden hier zitierten Bedeutungen) zeigt sich am deutlichsten, wenn die Umgangssprache die Sprache im eigentlichen Sinn mit spezifischen Arten ihres Gebrauchs, z. B. mit dem Schaffen einer wissenschaftlichen Terminologie verglichen wird. Natürlich ist letzteres streng genommen keine eigene Sprache;

sie ist in der allgemeinen Syntax und im generellen Wortschatz fundiert, von diesen getragen, die bewußte Neubildung bezieht sich auf enge Intermundien innerhalb der eigentlichen Sprache. Jedoch die Entwicklungsart eines solchen partiellen Ausschnitts ist auch geeignet Unmittelbarkeit und Spontanaität der eigentlichen Sprachentwicklung zu beleuchten. Ihre Befruchtung durch diese oder z. B. durch einzelne Dichter beweist nichts dagegen; denn so weit auf die Wirkung eine allgemeine Aneignung erfolgt, unterscheidet sie sich in nichts von der normalen und alltäglichen. Es zeigt sich bloß, was wir auf anderen Gebieten bereits angedeutet haben, daß die Sphären der ausgesprochenen Objektivationen sich auch in ihrer Entstehungs- und Wirkungsweise von der des Alltags abheben, ihre Spontaneität überwinden. Dabei bleibt – mit bestimmten Modifikationen – der Zusammenhang und Gegensatz von richtigen und falschen Bewußtsein auch hier in Geltung.

Damit ist jedoch, wie wir ebenfalls zu zeigen versucht haben, der gemeinsame Boden keineswegs annulliert. Wir können dies wieder in der Hauptfunktion der Sprache, im Benennen der äußeren und inneren Gegenstände deutlich sehen. Wieder: Bedürfnis und Erfüllung erwachsen ursprünglich aus dem Arbeitsprozeß. Wenn Engels über die Entstehung der Sprache richtig sagt: »Die werdenden Menschen kamen dahin, daß sie einander *etwas zu sagen* hatten«[1], so ist dieser zu sagende Inhalt ohne Frage primär aus dem Arbeitsprozeß herausgewachsen; erst hier wird sowohl für Gegenstand wie für Handlungsweise aus der bloßen Vorstellung ein Begriff und dieser kann nur dann im Bewußtsein festgehalten werden, wenn er einen Namen erhält. Dadurch, daß die Sprache auch den Anschauungen und Vorstellungen Namen gibt, erhebt sich auch diese auf ein höheres Niveau der Bestimmtheit und Eindeutigkeit, als ihr Vorkommen bei den höheren Tieren erreichen kann. Anschauung und Vorstellung in steter dialektischer Beziehung zum Begriff, im ständigen Aufstieg zu ihm und Abstieg von ihm, müssen etwas qualitativ anderes werden, als sie ursprünglich, ohne diese Bewegung waren. Man kann deshalb die Bedeutung des Benennens für das geistige Leben der Menschen nicht hoch genug schätzen: es reißt das Neue Vehement aus dem bisherigen Dunkel in die Bewußtheit. Und auch wenn das benennende Wort durch Gewöhnung fixiert wird, wenn sein Gebrauch deshalb den Schock des Bewußtwerdens verliert, wenn die allmähliche Eroberung der Wirklichkeit durch die – in unserem Sinne unbewußt wirksam gewordene – gesellschaftliche Bewußtheit weit fortgeschritten ist, bleibt freilich mit sehr geänderten, herabgeminderten Gefühlsakzent etwas von dieser frühen Schockartigkeit des Benennens aufbewahrt. Darauf, daß die Dichtung ununterbrochen mit der Erschütterung der irchtigen Namensgebung arbeitet, kommen wir in konkreteren Zusammenhängen später noch ausführlich zurück. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß es sich dabei, je entwickelter die Zustände sind, desto seltener, einfach um die Benennung unbekannter Gegenstände oder objektiver Zusammenhänge handelt, sondern zumeist darum, daß die Beziehungen der Menschen zu den Gegenständen etc. ihrer Umwelt, die durch Gewohnheit selbstverständlich, in bewußter Weise unmerklich geworden sind, durch die Dichtung »plötzlich« in neuer Beleuchtung, im neuen gegenständlichen Verhältnis zum Menschen erscheinen. Das Benennen wächst, oft unmerklich in Bestimmung um. Diese Struktur ist an sich schon im primitiven Benennen implicite enthalten, erlangt jedoch mit der bewußtseinsmäßig immer größeren Eroberung der Wirklichkeit qualitativ neue Nuancen. Ein solches »Plötzlich« erhält durch die dichterische Sprache eine oft schockartige Wirkung, dahinter steckt jedoch so gut wie immer ein Kampf des Alten mit dem Neuen, das unerwartete Bewußtwerden von bis dahin kapillarisch sich entwickelnden neuen Beziehungen der Menschen zu ihrer gesellschaftlich-geschichtlich verwandelten Umwelt. Hinter jeder solchen Formwirkung steht also ein Moment der inhaltlichen Veränderung als deren entscheidende Substanz. Darum müssen solche Effekte naturgemäß auch im Alltagsleben auftauchen; sie bilden die inhaltliche Grundlage für solche dichterische Ausdrucksweisen. Tolstoi beschreibt einen solchen Fall sehr schön in »Anna Karenina«. Konstantin Levin gibt im Gespräch eine für seine Partnerin überraschende Definition der neueren französischen Malerei. Anna lacht und sagt: »Ich lache, wie man lacht, wenn man ein sehr ähnliches Bildnis erblickt.«

Hier ist sowohl das Fortleben der Wichtigkeit der Benennung sichtbar, wie zugleich die praktische und deshalb gefühlsmäßige Abschwächung ihrer Wirkung. Bei den Griechen war dieser Zusammenhang noch viel stärker vorhanden (man denke an Platons »Kratylos«). Bei den primitiven Völkern, wo dieser Akt die erste Eroberung der Wirklichkeit nicht nur begleitet und zum Ausdruck bringt, sondern unmittelbar mitenthält, müssen die Gefühlsakzente qualitativ mächtiger werden. Und noch darüber hinaus – da, je

primitiver eine Gesellschaft ist, desto weniger in ihr Objektivationen entwickelt sein können – kann sich die mit der Benennung gewonnene neue Erkenntnis der Wirklichkeit nicht in ein längst ausgebildetes und erprobtes Objektivationssystem organisch einfügen. Bei der gesellschaftlich-vitalen Notwendigkeit, nicht bei der Benennung von Einzelkomplexen stehenzubleiben, sondern diese mit einander in Zusammenhang zu bringen, müssen auch auf bereits sehr anfänglichen Stufen gewisse Objektivationssysteme, die auch diese Funktion erfüllen, zustandekommen. Negativ sind diese durch innere Dürftigkeit und äußerst mangelhafte Fundiertheit in der Widerspiegelung der Wirklichkeit charakterisiert. Positiv dadurch, daß sie die Gefühlsbetontheit jenes Schocks, den die Benennung hervorruft, mit allen geistigen Folgen in sich aufnehmen müssen. Daher die so starkbetonte Rolle, die die Namensgebung auf der magischen Entwicklungsstufe der Menschheit spielt. Gordon Childe beschreibt sie wie folgt: »Es ist ein sowohl bei den heutigen halbzivilisierten wie bei den Kulturvölkern des Altertums allgemein gültiger Grundgedanke der Magie, daß der Name eines Dinges in geheimnisvoller Weise dem Ding selbst gleichwertig ist; in der sumerischen Mythologie ›erschaffen‹ die Götter ein Ding, indem sie seinen Namen aussprechen. Den Namen eines Dinges zu wissen bedeutet daher für den Magier so viel wie Macht über dieses Ding zu besitzen – mit anderen Worten, so viel wie ›seine Natur zu kennen‹ . . . Die sumerischen Wörterbücher haben dementsprechend womöglich nicht nur als Wörterbücher mittelbar einen nützlichen und notwendigen Zweck gedient, sondern selbst unmittelbar als eine Einrichtung gegolten, um das, was darin stand, zu beherrschen; je vollständiger ein solcher Katalog war, um so größer war der Teil der Natur, den man durch Kenntnis und Anwendung dieses Katalogs meistern konnte.« [1] Gordon Childe zeigt hier das Weiterleben solcher Vorstellungen auch in relativ zivilisierteren, entwickelteren Formationen. Ursprünglich war die Namensgebung, wie dies verschiedene Schöpfungsgeschichten, magische Gebräuche etc. zeigen, mit der Vorstellung des Beherrschens (Hervorbringens, Vernichtens, Umwandelns etc.) des Gegenstandes untrennbar verbunden. Das hat auch auf das persönliche Leben der Menschen einen großen Einfluß. Frazer sagt: »Unfähig, zwischen Wörtern und Dingen deutlich zu unterscheiden, bildet sich der Wilde allgemein ein, eine Verbindung zwischen einem Namen und der damit bezeichneten Person oder Sache sei nicht eine rein willkürliche und ideale Assoziation, sondern ein tatsächliches und wesentliches, beide umschließendes Band, und Zauberei an einem Menschen könne ebenso gut durch seinen Namen wie durch seine Haare, Nägel oder irgendeinen anderen wichtigen Teil seines Körpers verübt werden. Ja, der primitive Mensch betrachtet seinen Namen als ein ungemein wichtiges Stück seiner Person und hütet ihn dementsprechend.« [1] Daraus folgt die von Frazer, Levy Brühl und anderen beschriebene doppelte Namensgebung bei Verheimlichung des eigentlichen Namens, Namensänderung im Alter etc. [1].

So fremdartig uns solche Vorstellungen auch sein mögen, sind sie sehr geeignet die Struktur des Alltagsdenkens, die Entstehung des Alltagsbewußtseins zu beleuchten, denn sie erwuchsen und wurden wirksam in einem Milieu, das fast gar keine Objektivationen in unserem Sinne kannte, in welchem also die komplizierten Wechselwirkungen des Alltagsdenkens mit diesen, die die »reine Form« eines slochen Denkens so schwer herausarbeiten lassen, noch nicht vorhanden sind. Freilich müssen dabei die Ausdrücke fast und kaum betont werden, denn schon das Wort, das Benennen hat einen keimhaften Objektivationscharakter. Allerdings kann selbst die entwickelteste Sprache wie in dem selben Sinne die Objektivation repräsentieren, wie etwa Wissenschaft, Kunst oder Religion; sie wird nie wie diese eine eigene »Sphäre« des menschlichen Verhaltens. Gerade die Unterennbarkeit von Sprache und Denken hat zur Folge, daß sie alle menschlichen Verhaltungs- und Handlungsweisen umgibt und fundamentiert, daß sie ihre Universalität auf das gesamte Leben ausdehnt, nicht aber eine besondere »Sphäre« darin bildet. Allerdings kann man auch sagen, die »Systeme« der Magie, ihre Anschauungen, Riten etc. viel stärker mit dem Alltagsleben verwachsen sind, als etwa die der späteren Religionen, dieses viel stärker »umgeben« als sich von ihm abheben, um als selbständige Objektivation mit ihm in Wechselwirkung zu treten. Die so starke Gefühlsbetontheit der Namengebung ist zwar eines der Mittel für die Festigung der Macht der Magier, für die Herausbildung der magischen Lehre und Verhaltungsart, als ein Moment der anfangenden gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Ihre Geeignetheit zu einem solchen Gebrauch beruht jedoch auch auf dieser völlig elementaren und unwiderstehtlichen Vorstellung des primtiven Menschen, daß Name und Ding (Person) eine untrennbare Einheit bieten, daß aus dieser Einheit sich die glücklichsten und verhängnisvollsten Folgen für das Individuum

ergeben können.

Es ist wieder die Marxsche Methode von der Erklärung der Anatomie des Affen, aus der des Menschen, die uns dazu verhilft, das Phänomen der Magie historisch annähernd richtig zu erfassen, eben durch die Erkenntnis des Weges, der von ihr zu uns geführt hat. Die richtige Erkenntnis hat auch hier zwei falsche Extreme zu überwinden. Einerseits ist es noch heute große Mode, den »Ursprung« zu idealisieren und eine Rückkehr zu ihm – als Ausweg aus der sonst unlösbar scheinenden Problematik der Gegenwart – zu predigen. Ob dies in der Form einer brutalen Demagogie, wie bei Hitler und Rosenberg, oder in der Form von »scharfsinnigen« philosophischen Gedankengänge, wie bei Klages oder Heidegger geschieht, ist von unserem Standpunkt hier ziemlich gleichgültig, da in allen diesen Fällen gleicherweise die wirkliche historische Entwicklung gedanklich annuliert wird. (Wir werden später sehen, daß solche Einheitskonstruktionen sogar bei geistvollen und progressiven Autoren viel Unheil schaffen; so in der Annäherung der Lyrik an die Magie bei Caudwell.) Andererseits gibt es immer noch zahlreiche Positivisten, die die Tatsachen vergangener Zeiten so interpretieren, daß sie ihnen einfach heutige Gedanken und Gefühle unterschieben. So der sonst sehr kenntnisreiche und scharfsinnige Ethnologe Boas, der z. B. die Magie so auslegen will: »Und die Magie? Ich glaube, wenn ein Knabe bemerken würde, daß jemand auf seine Photographie spuckt und sie zerreißt, wäre er tief empört. Ich weiß, daß, wenn es in meiner Studentenzeit passiert wäre, wäre das Resultat ein Duell gewesen . . .« [1] Boas übersieht »bloß«, daß kein heutiger Mensch glaubt, daß sein persönliches Schicksal von einer solchen Aktion abhängt; er mag sich zwar beleidigt fühlen, aber nicht in seiner physischen Existenz bedroht, gefährdet, wie der Mensch der magischen Periode.

Die älteren Urzeitforscher waren in dieser Frage weit historischer und realistischer. Frazer und Taylor halten die Personifikation der Naturkräfte kraft Analogie für ein relativ spätes Stadium. Wie wir bereits hervorgehoben haben, ist sogar die Erlebnishaft festgehaltene Subjekt-Objekt-Beziehung ein Produkt der Arbeit, der Erfahrungen des Arbeitsprozesses, denn sie setzt sowohl die Auffassung der Umwelt als ein – relativ beherrschtes – Wirkungsfeld der menschlichen Tätigkeit, wie die Person, die – bis zu einem gewissen Grade – ihrer Fähigkeiten und Schranken in Handlung, Anpassung etc. bewußt ist, voraus. Deshalb müssen zur Entfaltung personifizierender Analogieschlüsse die zur Gewohnheit gewordenen Arbeitserfahrungen bereits eine beträchtliche Höhe erlangt haben. Natürlich ist der allerallgemeinste Teil solcher Erlebnisse allen relativ niederen Entwicklungsstufen gemeinsam, nämlich das Auf-ein-Hindernisstoßen, das mit den vorhandenen Kräften und Kenntnissen nicht genommen werden kann. Bei der Unmittelbarkeit der Gefühle und Denkformen solcher Stufen wird dahinter eine unbekannte Kraft geahnt und es entsteht der Versuch, diese der menschlichen Tätigkeit zu unterwerfen oder sie wenigstens in einer für diese günstigen Richtung zu beeinflussen. (Die verschiedenen Formen des Aberglaubens, die in den Intermundien auch unseres Alltags nisten, entstehen fraglos auch aus einem solchen nichtbewältigen können der Außenwelt; freilich ist es ein qualitativer Unterschied, ob es sich um episodische Intermundien oder um Breite und Tiefe des gesamten Lebens handelt.) In bezug auf die Stadien der hier entstehenden phantasiedurchdrängten, gefühlsmäßig spontanen Analogien oder Analogieschlüssen ist das entscheidende Motiv ihre Unmittelbarkeit. Frazer hebt richtig hervor, »daß der primitive Magier die Zauberei nur von ihrer praktischen Seite kennt.« Daraus folgt die weitere Charakteristik: »Er fleht keine höhere Macht an. Er sucht nicht die Gunst irgendeines wankelmütigen und launischen Wesens zu gewinnen. Er erniedrigt sich vor keiner furchtbaren Gottheit.« [1] Es kommt einzig und allein darauf an, die »Regeln«, die seine Praxis der unbekannten Kraft gegenüber einsetzt, genau und richtig anzuwenden; die geringste Nichtbeobachtung würde nicht nur Mißerfolg, sondern höchste Gefahr heraufbeschwören. Der Magier behandelt also diese »Kräfte« als »leblose Dinge«, gewissermaßen technologisch (rituell-magisch), nicht religiös. Darin erblicken gewisse Ethnologen (so Read) eine Art von Materialismus im Gegensatz zum Idealismus des Animismus. Das ist freilich reichlich übertrieben, denn es handelt sich, wie gezeigt wurde, um die Periode vor der deutlichen Trennung und Entgegensetzung von Materialismus und Idealismus. Man könnte eher sagen, die Eigenart der Magie im Gegensatz zur Religion ist ein geringerer Grad der Verallgemeinerung, eine stärkere Herrschaft der Unmittelbarkeit; die erkennbaren Grenzen von Außen- und Innenwelt sind verschwommener, ineinander überfließender, als in der religiös-animistischen Periode. Das Fehlen einer ethisch-religiösen Beziehung zur Außenwelt ist

also in der Magie noch kein Keim der späteren materialistischen Weltauffassung, sondern bloß eine primitive Äußerung des von uns bekannten spontanen Materialismus des Alltagslebens; dagegen erblickt Read im Animismus richtig erste weltanschauliche Ansätze des Idealismus. In der Magie haben sich die späteren Tendenzen der Gegensätzlichkeit noch nicht differenziert. Alle Elemente der Weltauffassung sind in der unmittelbaren – alltagsartigen, nicht objektivierten – magischen Praxis konzentriert. Wenn also Frazer die Magie ein »unechtes System« von »Naturgesetzen« nennt, »eine falsche Wissenschaft und eine unfruchtbare Kunst«, so enthalten diese negativ wertenden Ausdrücke ebenfalls eine gewisse Modernisierung, denn das sich-Abheben von der Alltagswirklichkeit, die Tendenz zu einer eigenen (wissenschaftlichen, respektive künstlerischen) Objektivität muß auch der magischen Entwicklungsstufe noch fehlen. Die Termini sind nur darum relativ statthaft, wirkliche Sachlagen beleuchtend, weil sich auf dieser Etappe unsichere und unbewußte Ansätze zeigen, die in ihrer späteren Entfaltung eine Richtung auf Wissenschaft bzw. Kunst nehmen. So weit sie bereits hier eine bestimmte Objektivation erhalten haben, ist diese – gerade wegen des eminent praktischen Charakters der Magie – mehr jenem tendenziellen Minimum der Alltagswirklichkeit als der der selbständig gewordenen Wissenschaft der Kunst verwandt. So weit darin Elemente der späteren, höheren Objektivationen enthalten sind, was ohne Frage der Fall ist, so sind sie besonders anfangs völlig den magisch-praktizistischen Haupttendenzen untergeordnet, ihre Eigenart kann nur stellenweise, episodisch, immer unbewußt, wenn auch nicht zufällig zur Geltung gelangen.

Wir sagen, nicht zufällig, denn die Intention auf eine richtige Widerspielelung, auf eine Erkenntnis der an sich seienden objektiven Wirklichkeit ist, natürlich unbewußt, bereits im primitivsten Akt der Arbeit, ja des Sammelns enthalten, denn eine völlige Unkenntnis der Realität, ein völliges Vorbeigehen an ihren objektiven Zusammenhängen müßte sofort zum Untergang führen. Die Arbeit bedeutet hier einen qualitativen Sprung in der Richtung auf Hervortreten der Erkenntnistendenzen. Es muß aber eine relative Höhe der Verallgemeinerungen, der Erfahrungen erreicht sein, um die ersten Schritte in der Richtung tun zu können, sich von den herrschenden magischen Tendenzen, deren Fundament gerade die Unkenntnis der objektiven Wirklichkeit ist, zu befreien. Trotz dieser unmittelbar unzertrennbaren Einheit muß die objektive Divergenz der Verallgemeinerung in den Arbeitserfahrungen und in denen der magischen Praxis festgehalten werden. Die ersteren führen zur späteren Wissenschaft, die letzteren hemmen diese Entwicklung zumeist, wie Gordon Childe es richtig aufgezeigt hat. Freilich ist diese Entgegensetzung – so richtig sie für die Trendlinie der Entwicklung ist – keine absolute. Wechselwirkungen kommen immer wieder vor, so daß Pareto, wie wir früher gezeigt haben, hier mit einem gewissen Recht auch Wechselwirkungen feststellen kann. (Über ähnliche Tendenzen in der Kunst werden wir später ausführlich sprechen.) In alledem ist eine allergemeinste Ähnlichkeit mit der Struktur des Alltagsdenkens vorhanden. Freilich darf dabei der grundlegende Unterschied nicht vergessen werden, daß der Alltag der Zivilisation stets, bewußt oder unbewußt, die Ergebnisse einer entwickelten Wissenschaft und Kunst zur Verfügung hat. Die Unterordnung ihrer Eigenart den eigenen, oft augenblicklich-praktischen Interessen kann mitunter sogar schwere Deformationen ihres spezifischen Wesens hervorrufen, der Beherrschungsgrad der objektiven Wirklichkeit befindet sich aber auf einem unvergleichlich höheren, qualitativ anderen Niveau. Die jetzt hervorgehobene Strukturähnlichkeit soll also nur im allergemeinsten Sinn verstanden werden und man soll sie nicht, analogisierend, auf Einzelheiten anwenden.

Diese primitive Wesensart der magischen Periode hat zur Folge, daß eine Weiterentwicklung ihrer chaotisch gemischten, unmittelbar praktischen Verhaltungsweise zur objektiven Wirklichkeit sich in idealistischer Richtung bewegt. G. Thomson gibt eine exaktere Charakteristik des magischen Zustandes als Frazer oder Taylor. Er sagt: »Die primitive Magie beruht auf der Vorstellung, daß, indem man die Illusion schafft, die Wirklichkeit zu beherrschen, man sie tatsächlich beherrscht. Es ist eine illusionäre Technik komplementär zu den Mängeln der wirklichen Technik. Entsprechend der niedrigen Stufe der Produktion ist das Subjekt der Außenwelt nur unvollkommen bewußt, folglich erscheint die Ausführung eines vorangehenden Ritus als Ursache des Erfolgs im wirklichen Unternehmen; gleichzeitig jedoch als eine Anleitung zur Aktion, verkörpert die Magie die wertvolle Wahrheit, daß die Außenwelt durch das subjektive Verhalten der Menschen wirklich verändert werden kann[1].« Es ist naheliegend, daß bei einer so geringen, mehr als lückenhaften Kenntnis der Wirklichkeit, die jedoch in ihren objektiv wertvollen Teilen auf Arbeitserfahrungen beruht,

die subjektive Seite des Arbeitsprozesses, die zeitliche Priorität des Zielsetzens als Ursache und die objektiven Ergebnisse als Folge früher verallgemeinert und systematisiert wurden, als die so fragmentarisch bekannten Elemente der objektiven Wirklichkeit selbst. Und da, wie bereits hervorgehoben, auf dieser Stufe die Analogie das gedankliche Hauptvehikel für Verallgemeinerung und Systematisation ist, erscheint es natürlich, daß der Schritt über die Magie in idealistischer Richtung vor sich geht, in der Richtung auf Personifizierung der unbekannten Kräfte nach dem Modell des Arbeitsprozesses: auf Animismus und Religion. Nicht die Annahme der Existenz von »Geistern« ist entscheidend. Diese kann, wie Frazer zeigt, schon in der Magie vorhanden was, da es sich um eine elementare Verallgemeinerung der subjektiven Seite des Arbeitsprozesses handelt, ohne weiteres verständlich ist. Dieses Analogisieren in der Magie bewegt sich jedoch auf der gleichen Ebene, wie alle sonstigen Beobachtungen; erst wenn die Personifikation mit allen Zügen der Selbstauffassung ausgestattet wird, entstehen die neuen Beziehungen zu den Geistern; natürlich gibt es hier unzählige Übergänge, auf die wir hier nicht eingehen müssen. Frazer weist richtig auf den entscheidenden Unterschied: »Es ist wohl wahr, daß die Magie sich oft mit Geistern beschäftigt, die persönlich handelnde Wesen sind, wie die Religion sie annimmt. Aber überall da, wo sie dies in der üblichen Form tut, behandelt sie diese Wesen in derselben Weise, wie sie mit leblosen Dingen umgeht, d. h. sie zwingt und fesselt anstatt zu versöhnen und sich geneigt zu machen, wie die Religion es tun würde.«[1] Daher bezeichnet das Fehlen der ethisch-religiösen Beziehungen der Außenwelt keine höhere »materialistischere« Stufe im Vergleich zu den idealistischen, sich im Verlauf der Entwicklung ethisierenden Vorstellungen, sondern ist das Wesenzeichen der primitiven Stufe. Der Idealismus als Fortschritt muß hier ähnlich aufgefaßt werden, wie die Sklaverei als Höherentwicklung im Vergleich zum Kannibalismus.

Es ist ein wirkliches Verdienst Frazers, daß er in seiner Analyse der magischen Theorie und Praxis die große Wichtigkeit der Nachahmung als elementare Tatsache der Beziehung des Menschen zur objektiven Wirklichkeit betont. Er verknüpft sie zwar ausdrücklich nur mit dem, was er im magischen Vorstellungskreis »Gesetz der Ähnlichkeit« nennt, nämlich, daß Gleiches stets Gleiches hervorbringt, jedoch eine genauere Betrachtung der von ihm angenommenen anderen Art der Magie, »daß Dinge, die einmal in Beziehung zueinander gestanden haben, fortfahren, aus der Ferne aufeinander zu wirken, nachdem die physische Berührung aufgehoben wurde«[1], zeigt auch hier die entscheidende Rolle der Nachahmung. Verständlicherweise. Denn die primitive, unmittelbar-praktische Reaktion auf die – relativ – unmittelbare Widerspiegelung der Wirklichkeit, drückt sich eben in der Nachahmung aus. Es muß eine verhältnismäßig lange Entwicklung vor sich gehen, eine ziemlich weitgehende Entfernung von der Unmittelbarkeit vollzogen werden, das Analogisieren muß in eine, wenn auch noch unentfaltete, Kausalbetrachtung übergehen, damit die Menschen zur Einsicht gelangen, ihre Einwirkungen auf die Natur mit Methoden zu erreichen, die äußerlich unmittelbar keine Ähnlichkeit mehr mit dem widerspiegelten Phänomen (wohl aber mit dessen Wesen und Gesetzlichkeit) haben. Man denke daran, daß die allerprimitivsten Werkzeuge einfache Nachahmungen der früher zufällig gefundenen, später gesammelten Steine waren. Bei Funden der Anfangsstufen ist es gar nicht so leicht, Original von Nachahmung zu unterscheiden. Erst viel später entstehen Werkzeuge, die das Wesentliche, den Nutzeffekt der Arbeit so erreichen, daß ihre Form aus der Erkenntnis der Beziehung von Ziel und Mittel entstehen. Je differenzierter die Arbeit wird, desto mehr erhalten die Werkzeuge eine selbständige – technologisch bestimmte – Form, desto mehr verschwindet auf diesem Gebiet die Nachahmung der unmittelbar vorgefundenen Gegenstände. Etwas wesentlich anderes ist die Nachahmung von der subjektiven Seite: die der in der Arbeitspraxis bewährten Bewegungen etc. Hier bleibt – mit vielen Variationen, mit wachsender Rationalisierung – die Nachahmung ein permanentes Prinzip der Arbeit, der Kontinuität von Arbeitserfahrungen. Je mehr also die Nachahmung auf den Menschen bezogen ist, desto fruchtbarer kann sie auch auf höheren Stadien wirksam bleiben.

Nachahmung als unmittelbares in Praxis Umsetzen der Widerspiegelung ist eine derart elementare Tatsache des entwickelteren Lebens, daß sie in allgemein anerkannter Weise sich auch bei den höheren Tieren finden läßt. Wallace hat z. B. beobachtet, daß Vögel, die nie den Gesang ihrer eigenen Art gehört haben, die Weise jener annehmen, mit denen sie zusammenleben. Viele bürgerlichen Forscher empfinden jedoch die Gefahr, hier ein grundlegendes Faktum in der Beziehung von Lebewesen und Umgebung anzu-

nehmen; es könnte ja, fürchten sie mit Recht, zur Anerkennung der Widerspiegelung als Grundlage von Wissenschaft und Kunst führen. Darum leugnet Groos, der die obenerwähnte Beobachtung von Wallace angeführt, daß die Spiele der Tiere etwas mit Nachahmung zu tun hätten, sie seien vielmehr »der *angeborenen* Natur des Organismus entsprungene *Reaktionsweisen.*«[1] Mit der Deklaration des Angeborenseins soll das Problem der Genesis dogmatisch ausgeschaltet werden. So werden einfache Tatbestände mystifiziert und die Erkenntnis der Entwicklung des Komplizierten aus dem Einfachen verrammelt. Gehlen bemerkt richtig mit einem anderen Autor polemisierend: »Die Annahme eines ›Spieltriebes‹ ist natürlich eine bloße Worterklärung, die nichts sagt.«[1]

Natürlich steht der primitivste Mensch auf einer qualitativ höheren Stufe als die entwickeltesten Tiere, schon weil der Inhalt der Widerspiegelung und Nachahmung vom Medium der Sprache und der Arbeit getragen wird, selbst wenn letztere nur noch ein Sammeln ist. Die Nachahmung ist also auch bei den primitiven Menschen nicht mehr völlig spontan, ist oft bewußt auf ein Ziel gerichtet und damit über die Unmittelbarkeit in bestimmter Weise hinausgehend. Die Nachahmung in ihrer menschlichen Form setzt schon eine verhältnismäßig ausgebildete Subjekt-Objekt-Beziehung voraus, denn diese Nachahmung ist bereits klar auf ein bestimmtes Objekt, als Teil, als Moment der Umwelt des Menschen gerichtet, es ist also darin eine gewisse Bewußtheit darüber vorhanden, daß dieses Objekt dem Subjekt gegenübersteht, von ihm unabhängig existiert, aber unter gewissen Umständen von der Aktivität des Subjekts modifiziert werden kann. Diese Unabhängigkeit ist freilich mehr gefühlsmäßig, erlebnishaft vorhanden, z. B. als Angst etc. Es ist die Urform dessen, was wir den spontanen Materialismus des Alltagslebens genannt haben. Je unbestimmter, empfindungshaft-zerfließend der Gedanke der Objektivität der Außenwelt hier erscheinen kann, desto exakter, »vorgeschriebener« muß ihre nachahmende magische Reproduktion werden. Sie erfaßt naturgemäß nur äußere, erscheinungsartige Züge des Gegenstands, der »Gesetzmäßigkeit« seines Wandels (Frühling nach Winter). Infolge der Verschwommenheit der Anlage, infolge der Dürftigkeit der Kenntnisse werden aber diese Erscheinungsarten und Züge als Wesenhafte fixiert und es wird in ihrem exakten Festhalten das magische Mittel erblickt, vermittels der Nachahmung den gewünschten Effekt (z. B. Rückkehr der Frühlings, gute Ernte etc.) hervorzuzaubern. Je stärker diese Nachahmungen die Zusammenarbeit vieler erfordern (gemeinsame Tänze etc.), desto mehr wird auf die rituelle Exaktheit geachtet. Diese Lage verführt Frazer dazu, in der »Theorie der Magie« eine »Pseudowissenschaft«, in ihrer Praxis, also in der Nachahmung eine »Pseudokunst« zu erblicken[1]. Damit wird einerseits die unmittelbare Einheit von Theorie und Praxis gelockert, andererseits die ganze Lage durch Anlegen eines späteren Maßstabs modernisiert. Jene Verhaltungsarten zur Wirklichkeit, die später als Wissenschaft und Kunst selbständige Methoden erringen, sind hier noch, zusammen mit Keimen der späteren Religion, in einer unauflösbaren Mischung enthalten, und zwar sowohl in der Theorie wie in der Praxis. Ihre Trennung und Gegenüberstellung ist um so irreführender, als z. B. die Elemente der Praxis (Tanz, Gesang etc.) zwar einen Ausgangspunkt für die Kunst bilden, ihre eigenartigen Tendenzen herauszubilden helfen, zugleich jedoch, wie wir sehen werden, ihr Selbständigwerden, das Konstituieren ihrer wahren Eigenart auch zu hemmen, ja zu unterdrücken pflegen. Das ändert natürlich nichts an der Lage, daß in der konkreten Widerspiegelung der Wirklichkeit, in den Versuchen, das Widerspiegelte durch Nachahmung festzuhalten, objektiv die Keime zur ästhetischen Widerspiegelung der Wirklichkeit – wir wiederholen: mit anderen Verhaltungsarten unzertrennbar vermischt – objektiv vorhanden sind. So wichtig diese Feststellung als Ausgangspunkt zum Verständnis der späteren Differenzierungen ist, so sehr verwirrt sich das Bild, wenn man Wissenschaft und Kunst, auch in verzerrten Formen, in dieses Anfangsstadium der Vordifferenziertheit hineininterpretieren will. Dadurch wird nicht nur, wie bereits gezeigt, das Anfangsstadium unzulässig modernisiert, sondern zugleich auch die Eigenart der wissenschaftlichen und künstlerischen Widerspiegelung verzerrt. Diese geht zwar in einigen grundlegenden Momenten (nicht in allen) von dem nachahmenden Festhalten des Widerspiegelten aus, muß es aber qualitativ weiterführen und umgestalten, um sich in der eigenen Selbständigkeit setzen zu können. Und jene muß, wie bereits angedeutet wurde, und wie später ausgeführt wird, über die ganze unmittelbar nachahmende »Methode« hinausgehen, muß neue Wege der Zerlegung und Synthese nach objektiven Maßstäben suchen, um die eigene Methode in der Bearbeitung des Widerspiegelten finden zu können. In beiden Fällen ist es die wachsende Erobe-

rung der objektiven Wirklichkeit und die in ihrem Laufe erworbene, erhöhte Beherrschung der eigenen Subjektivität, der körperlichen und geistigen Kräfte der Menschen, die das Hintersichlassen der unmittelbaren Nachahmung möglich und notwendig machen.

Erst wenn man alle diese Errungenschaften und Fähigkeiten einer viele Jahrtausende dauernden Entwicklung, gewissermaßen durch ein Gedankenexperiment ausschaltet, kann man eine rekonstruktive Einsicht in die Struktur der magischen Periode erhalten, in die Formen und Inhalte ihrer Art der Widerspiegelung der Wirklichkeit. Die größte Schwierigkeit schaffen jene Modernisierungen, die irgendeine »tiefe« Sehnsucht des heutigen Menschen als »Weltanschauung« in anfängliche Perioden hineinprojizieren und von dort aus nun – kontrastierend – die Gegenwart zu verstehen vorgeben. Man muß dagegen festhalten, daß naturgemäß gerade die »weltanschauliche« Seite des primitiven Weltbildes die unentwickelteste war, daß auch an sich richtige Einzelwahrnehmungen in diesen Interpretationen einen phantasmagorischen, chaotischen Charakter erhielten. Darum ist im burschikosen Ausdruck von Engels, der die »Weltanschauung« dieses Zustandes und ihr teilweises Weiterleben auf höherer Stufe einen »urzuständlichen Blödsinn« nannte, viel berechtigtes, und er hat völlig Recht, wenn er es als pedantisch ablehnt, für alle ihre Einzelformen etc. ökonomische Ursachen zu suchen, obwohl er feststellt, daß natürlich auch damals »das ökonomische Bedürfnis die Haupttriebfeder der fortschrittlichen Naturerkenntnis war[1].« Für uns ist hier nur wichtig festzustellen, daß diese Erkenntnisse, so ›blödsinnig‹ ihre verallgemeinernden Begründungen, Zusammenfassungen auch gewesen sind, an sich sicher ein weit größeres Feld umfassen, als man es rein theoretisch sich vorstellen würde. Besonders groß sind die Möglichkeiten, die anfangs sicher höchst spärlichen Erkenntnisse auch ohne Umwälzung der Grundlagen zu erweitern. M. Schmidt weist z. B. auf die überraschend große Pflanzenkenntnis ganz primitiver, freilich längst über die Urzustände hinausgewachsener Völker hin, die sich in der Differenzierung der Nomenclatur deutlich zeigt[1]. Ähnliches kann man natürlich auf den verschiedensten Gebieten der unmittelbar lebensnotwendigen Praxis feststellen, und zwar in einer wenn auch ungleichmäßig, ständig aufsteigenden Form, indem die Sammeltätigkeit mit vielen Übergängen in eine Bearbeitung des Bodens, in eine Züchtung von Pflanzen übergeht, indem die Jäger und Fischer immer bessere und kompliziertere Instrumente (Wurfgeschosse, Pfeil und Bogen, Harpune etc.) herstellen. Alldies vollzieht sich jedoch ohne wesentliche, sichtbar werdende Änderung der »Weltanschauung«, der Verallgemeinerung der Erkenntnisse und Erfahrungen über die Außenwelt und über den Menschen selbst. Hier bewahrheitet sich wieder unser Motto: die Menschen »wissen es nicht, aber sie tun es«. Jedoch bei dem Anerkennen dieser allgemeinen Geltung des unbewußten Handelns der Menschen (im von uns angegebenen Sinne), die sich als Haupttendenz auch in unseren Beispielen strukturbestimmend auswirkt, darf der qualitative Unterschied, ja Gegensatz nicht übersehen werden: die Unbewußtheit des Handelns ist nur eine formell-strukturelle Ähnlichkeit. Die reale Erkenntnis der Außenwelt und die Ausbildung der menschlichen Fähigkeiten, vor allem durch das Entstehen und Entfalten der großen Objektivationssysteme Wissenschaft und Kunst schafft derartige qualitative Differenzen, daß die Vergleichbarkeit nur mit Hilfe höchster Verallgemeinerungen überhaupt möglich wird.

Die primitivste magische Entwicklungsstufe ist so durch diese Verbindung von stets zunehmenden richtigen Einzelerkenntnissen über die Außenwelt von ständigem Wachsen der menschlichen Fähigkeit in ihrer Beherrschung mit diesen durch nichts objektiv fundierten »blödsinnigen« Erklärungsversuchen charakterisiert. Diese Diskrepanz muß sich noch steigern, wenn die Magier, Medizinmänner, Schamanen etc. durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung sich bis zu einem besonderen »Beruf« entwickeln. Einerseits erfolgt diese soziale Differenzierung, wenigstens ursprünglich, auf Grundlage der Auswahl der Kenntnisreichsten und Erfahrensten, und so sehr die Entstehung einer Kaste oft zur Erstarrung, zur Hemmung der weiteren Ausbildung der Kenntnisse zu führen pflegt, ist es doch ein elementares Interesse dieser Schicht, ihr privilegiertes Dasein durch gute Leistungen zu schützen und zu befestigen. Andererseits muß dieses Privilegiertsein, das sich vor allem in der Befreiung von der körperlichen Arbeit äußert, dahin wirken, daß jene idealistischen Tendenzen in der Naturbetrachtung, die vom subjektiven Zielsetzen in der Arbeit ausgeht, die die Naturerscheinungen nach dem »Modell« der so aufgefaßten Arbeit erklärt, sich ständig verstärken müssen, um so mehr als das Wegfallen der unmittelbar materiellen Kontrolle der Arbeitserfahrungen diese Tendenz notwendig verstärkt. Solche Tendenzen sind in der gesellschaftlichen Entwicklung sehr lange wirksam,

auch wenn schon längst die verschiedensten Objektivationen sich entfaltet haben. Die Diskrepanz zwischen den immer höher werdenden Einzelerkenntnissen und ihrer irrealen Weltanschauung und Verallgemeinerung nimmt also zeitweilig notwendig zu, auch nachdem diese die Stufe des »urzuständlichen Blödsinns« längst überholt haben, nachdem das Denken vom bloß unmittelbaren Analogisieren zu einer mehr oder weniger entwickelten Kausalbetrachtung übergegangen ist, wodurch hinter den idealistischen, hypostasierend antropomorphisierenden Hüllen bereits ein wirkliches Erringen von Erkenntnissen über die Außenwelt und über den Menschen immer sichtbarer wird. Mit Recht charakterisiert daher Vico dieses Denken als ein mit »phantastischen Universalien« oder Gattungsbegriffen arbeitendes[1]. Die menschlichen Kenntnisse müssen also einen verhältnismäßig hohen Grad an Breite und Tiefe erreichen, damit eine materialistische Kritik der Mythen, der »phantastischen Universalien« etc. einsetzen kann. Engels gibt über diese Entwicklung, über die Schwierigkeit, das idealistische Aufdenkopfstellen der erkenntnismäßig errungenen Tatsachen und Zusammenhänge zu überwinden, eine prägnante Zusammenfassung, die sich zwar vor allem auf bereits hochentwickelte Zustände bezieht, die jedoch zugleich gerade die für uns wichtigen Entwicklungslinie klar beleuchtet. Er sagt: »Vor allen diesen Gebilden, die zunächst als Produkte des Kopfs sich darstellten, und die die menschlichen Gesellschaften zu beherrschen schienen, traten die bescheideneren Erzeugnisse der arbeitenden Hand in den Hintergrund; und zwar um so mehr als der die Arbeit planende Kopf schon auf einer sehr frühen Entwicklungsstufe der Gesellschaft (z. B. schon in der einfachen Familie) die geplante Arbeit durch andere Hände ausführen lassen konnte, als die seinigen. Dem Kopf, der Entwicklung und Tätigkeit des Gehirns wurde alles Verdienst an der rasch fortschreitenden Zivilisation zugeschrieben; die Menschen gewöhnten sich daran, ihr Tun aus ihrem Denken zu erklären, statt aus ihren Bedürfnissen, (die dabei allerdings im Kopf sich widerspiegelnd zum Bewußtsein kommen) – und so entstand mit der Zeit jene idealistische Weltanschauung, die namentlich seit Untergang der antiken Welt die Köpfe beherrscht hat. Sie herrscht noch so sehr, daß selbst die materialistischsten Naturforscher der Darwinschen Schule sich noch keine klare Vorstellung von der Entstehung des Menschen machen können, weil sie unter jenem ideologischen Einfluß die Rolle nicht erkennen, die die Arbeit dabei gespielt hat.« [1] Hier ist die Rolle des subjektiven Moments der Arbeit in der Entstehung und Befestigung der idealistischen Weltanschauung deutlich sichtbar.

Die Anfangsetappen dieser Entwicklung sind heute noch wissenschaftlich scharf umstritten. Für unsere Zwecke ist es aber nicht entscheidend, wann und wie aus dem Chaos der Magie, aus dem Vorstellungskreis der »Kräfte« (um ein allzu bestimmtes Wort zur Bezeichnung dieser sehr verschwommenen Gedanken und Gefühle zu gebrauchen) sich »animistische« Weltbilder, in Mythen, in Religionen weitergebildet haben. Es genügt für uns klar zu sehen, daß jene Formen der geistigen Arbeitsteilung der Menschheit, die dem zivilisierten Menschen als derart selbstverständlich vorkommt, daß er sie kaum als historisch Gewordenes sich zu vergegenwärtigen vermag, die die wichtigsten Philosophien zu den überzeitlichen, dem Wesen des Menschen ontologisch zugehörigen Verhaltungsarten und Objektivationen rechneten (es genügt auf Kant hinzuweisen), dieses ihr Wesen im Laufe einer langwierigen historischen Entwicklung allmählich erworben haben. Von diesem Standpunkt ist es bemerkenswert, wie wenig die früheren Entwicklungsstufen die ethischen und eigentlich religiösen Verhaltungsweisen des Menschen zur Welt (zum Jenseits), zu sich selbst gekannt haben. Wir haben bereits auf eine solche Feststellung Frazers hingewiesen. Linton und Wingert sagen über die Weltauffassung der Polynesier: »Die ganze Konzeption war mechanisch und unpersönlich und involvierte keine Idee von Sünde oder vorsätzlicher Strafe«; mit den Göttern wurde »manipuliert«, und die Priester waren »geübte Handwerker« einer solchen Technik[1]. Auch Tylor meint, daß Zeremonie und Ritus »Mittel des Verkehrs mit geistigen Wesen und des Einflusses auf dieselben (sind) und haben als solche einen ebenso direkten praktischen Endzweck wie irgendein chemischer oder mechanischer Prozeß . . .« [1] Und in bezug auf Ethik: »Der wilde Animismus entbehrt (. . .) fast gänzlich jenes *ethischen Elements*«, das später in den Religionen eine so große Rolle spielt. Die Ethik entsteht »auf ihrem eigenen Boden, auf dem Boden der Tradition und der öffentlichen Meinung und ist verhältnismäßig unabhängig von den animistischen Glaubenssätzen und Riten, welche neben ihr existieren«. Er nennt diesen Zustand »nicht unmoralisch«, aber »ohne Moral« [1].

Tylor bestätigt hier nicht bloß die von uns nachgezogenen Entwicklungs-

linien, sondern weist auch auf eine andere äußerst wichtige Frage hin. Darauf nämlich, daß jene Formen der Widerspiegelung der Wirklichkeit und der menschlichen Reaktionen auf sie, die wir mit dem Terminus Ethik zu bezeichnen pflegen, ebenfalls Produkte einer langen historischen Entwicklung sind (und ebenfalls keine angeborenen oder ontologischen Eigenschaften des Menschseins) sich unabhängig von dem magisch-animistisch-religiösen Vorstellungen entwickelt haben und erst verhältnismäßig spät in jene – äußerst widerspruchsvolle – Union mit der Religion hineinwuchsen, die zu behandeln freilich weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausginge. Nur soviel muß auch hier bemerkt werden – was Tylor, der wie die meisten bürgerlichen Forscher den Urkommunismus und seine Auflösung ignoriert –, daß die Notwendigkeit einer wenn auch noch so primitiven Ethik erst mit der Entwicklung der Klassen auftaucht. Erst aus diesem Boden erwachsen nämlich gesellschaftliche Verpflichtungen, die nicht mehr mit den unmittelbaren Bedürfnissen und Interessen der einzelnen unmittelbar zusammenfallen, ja diesen geradezu entgegengesetzt sind. Die Pflicht, sowohl im rechtlichen, wie ethischen Sinn, entsteht also erst mit der Auflösung des Urkommunismus, mit der Entstehung der Klassen. Engels gibt über den früheren Zustand gerade in bezug auf unser Problem ein sehr klassisches Bild: »Nach ihnen gibt es noch keinen Unterschied zwischen Rechten und Pflichten; die Frage, ob Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten, Blutrache oder deren Sühnung, ein Recht oder eine Pflicht sei, besteht für den Indianer nicht; sie würde ihm ebenso absurd vorkommen, wie die: ob Essen, Schlafen, Jagen ein Recht oder seine Pflicht[1].« In was für konkreten Formen diese Entwicklung sich abgespielt hat, gehört nicht hierher. Was hier festgestellt werden muß, ist bloß: die Vicoschen »phantastischen Universalien«, in denen sich der Weltzusammenhang für die Menschen noch lange äußert, sind nicht mehr bloß Widerspiegelungen der Natur, sondern – und sogar in steigendem Maße – auch die der Gesellschaft. Zusammenwirken und Zusammenleben der Menschen hat aufgehört, eine »naturhafte« Selbstverständlichkeit zu sein, für deren Regelung die alltagsmäßig wirkende Tradition, Gewohnheit, spontane öffentliche Meinung, auch in eventuellen einzelnen Konfliktsfällen, ausreichen. Es ist zum Problem geworden, zu dessen Lösung, zur widerspruchsvollen Erhaltung und Reproduktion einer in sich widerspruchsvollen Gesellschaft, die Menschen neue Objektivationen, neue Verhaltungsarten ausbilden mußten, darunter auch die Ethik.

Die Widersprüchlichkeit dieser Entwicklung zeigt sich auf allen Punkten. Auf einen sehr interessanten weist Frazer hin, indem er in der zunehmenden Erkenntnis der Menschen einen Grund des Übergangs von der magischen Vorstellungsweise zur religiösen erblickt, und zwar nicht direkt, sondern im Gegenteil so, daß mit zunehmender Erkenntnis »lernt der Mensch deutlicher die Unendlichkeit der Natur und seine eigene Kleinheit und Ohnmacht ihr gegenüber einsehen.« Parallel damit wächst sein Glauben an die Macht jener Kräfte, die nach seinen Vorstellungen die Natur beherrschen, die, wie wir gesehen, eine immer anhtropomorphere, personifiziertere Gestalt erhalten haben. Damit »gibt er zugleich die Hoffnung auf, den Gang der Natur mittels seiner eigenen, selbständigen Hilfsquellen, d. h. mit Hilfe der Magie, zu lenken, und er sieht immer mehr zu den Göttern auf, als zu den einzigen Bewahrern jener übernatürlichen Kräfte, die er einst mit ihnen zu teilen behauptete. Mit der fortschreitenden Erkenntnis nehmen daher Gebete und Opfer die führende Stelle in dem religiösen Ritus ein und die Magie, welche einst als gleichberechtigt galt, wird allmählich in den Hintergrund gedrängt und sinkt zur schwarzen Kunst herab[1].« Frazer hebt hier richtig den Gegensatz von Magie und Religion hervor. Dazu ist jedoch zu bemerken – worüber sowohl er wie andere sehr viel Material zusammengetragen haben –, daß die Religionen zumeist die Magie als aufgehobenes Moment in sich aufnehmen und aufbewahren. Sobald z. B. in der Beziehung zwischen Mensch und Gott genau einzuhaltende Zeremonien, genau vorgeschriebene Worte, Gebärden etc. vermittelnd eingeschaltet werden, um die Gottheit günstig zu beeinflussen, sie den Bitten geneigt zu machen, ist es klar, daß dabei magische Tendenzen als organische Bestandteile der Religion erscheinen. Je ausgebildeter eine Religion ist, je tiefer sie in ethische Probleme eingreifen, je innerlicher das von den Riten bestimmte Verhalten sein soll, desto auffallender zeigt sie sich als tief eingetauscht in magische Vorstellungen. Natürlich können diese beiden an sich gegensätzlichen Tendenzen nicht immer friedlich miteinander leben; oft – im Laufe der Geschichte in steigender Weise – entstehen äußerst heftige Kämpfe zwischen den Vertretern von magischen und von »rein« religiösen Vorstellungen. Versuche zur völligen Befreiung einer Religion von ihren magischen Überlieferungen bedeuten oft tiefe Krisen in der Religion selbst. Die historisch

außerordentlich verschiedenen Formen dieser Krisen, deren einige wie die Bilderstürme auch die magischen Grundlagen der Beziehung von Religion und Kunst berühren, haben wir hier nicht zu untersuchen. Für uns ist bloß wichtig, daß – trotz Widersprüche, die in Krisen übergehen können – zwischen Magie, Animismus und Religion eine historische Kontinuität vorhanden ist, in welcher als Hauptlinie der Entwicklung die ständige Steigerung und weitere Ausbildung des Subjektivismus in der Weltanschauung, das steigende Anthropomorphisieren der wirkenden Kräfte in Natur und Gesellschaft, die Tendenz, diese Anschauung und die aus ihnen folgenden Gebote auf das gesamte Leben anzuwenden, vorherrschend ist.

Daneben muß natürlich der urwüchsige, nur als solcher, als Weltanschauung nicht bewußte Materialismus der Arbeit sich ebenfalls ständig vervollkommnen. Ist doch gerade diese Periode eine der größten in der Ausdehnung der Herrschaft des Menschen über die Natur. (Es genügt, auf die Rolle der Anwendung von Bronze und Eisen zu denken.) Je höher beide Richtungen sich entwickeln, desto unvermeidlicher scheint ihr Zusammenstoß, ihr Konflikt zu werden. Das ist aber nur ein Schein; in der historischen Wirklichkeit stumpft sich der Konflikt zumeist ab, wird selten ernsthaft und folgerichtig ausgetragen. Wieder ist es hier nicht unsere Aufgabe, Einzelheiten zu untersuchen. Es ist dabei nur ein Zug hervorzuheben, der für unsere Untersuchung von großer Bedeutung ist; seine Tragweite wird erst später sich explicit zeigen. Es handelt sich um den unmittelbaren stark dem Alltagsdenken angenäherten Charakter des gedanklich-gefühlsmäßigen Bearbeitens der Widerspiegelung der Wirklichkeit in der Religion. Wir haben bei Behandlung der Magie diese Strukturähnlichkeit mit dem Alltag bereits hervorgehoben, und dies damit ergänzt und erweitert, daß die primitiven Vorläuferstadien der Religiosität, Magie und Animismus von dieser nicht in der Form der Vernichtung überwunden werden, sondern im Sinne der Hegelschen Aufhebung, nämlich auch in dem der Aufbewahrung.

Natürlich ist dies nicht als einfache strukturelle Identifikation von Alltag und Religion gemeint. Vor allem schafft die Religion schon sehr früh besondere institutionelle Objektivationen; sie erstrecken sich von den fixierten Funktionen des Medizinmanns bis zu den universalistischen Kirchen. Auch bildet sich in manchen Religionen mit der Zeit ein genau bestimmter objektiver Zusammenhang der Dogmen, der von der Theologie weiter rationalisiert und systematisiert wird. So entstehen hier Objektivationen, die teils mit den gesellschaftlichen Organisationen, teils mit der Wissenschaft formell verwandte Züge zeigen. Hier kommt es aber darauf an, die spezifische Eigenart der religiösen Objektivationen wenigstens in ihren Hauptzügen kurz anzudeuten, ihre strukturelle Nähe zum Alltag aufzuzeigen. Das entscheidende Moment bildet wieder die unmittelbare Verknüpfung von Theorie und Praxis. Sie ist gerade das Wesenszeichen jeder religiösen »Wahrheit«. Die Wahrheiten der Wissenschaften haben natürlich außerordentliche praktische Konsequenzen; ihr überwiegend großer Teil ist sogar aus praktischen Bedürfnissen entstanden. Das Praktischwerden einer wissenschaftlichen Wahrheit ist jedoch immer ein sehr komplizierter Prozeß von Vermittlungen. Je höher sich die wissenschaftlichen Mittel entwickeln, je intensiver daher ihre Einwirkung auf die Praxis des Alltagslebens wird, desto weiterverzweigt, desto komplizierter wird dieses Vermittlungssystem. Daß mit der Ausbildung der modernen Naturwissenschaften eigene technische Wissenschaften erwachsen, um die rein wissenschaftlichen Resultate theoretisch zu konkretisieren und praktisch nutzbar zu machen, ist ein deutlicher Beweis dieser Sachlage. Natürlich kann bei der endgültigen praktischen Verwendung (etwa bei den Arbeitern selbst) bereits wieder ein unmittelbares Verhalten diesen – objektiv sehr weit vermittelten – Ergebnissen der Wissenschaft gegenüber entstehen. So ganz gewiß bei ihren Konsumenten; der durchschnittliche Mensch, der Medizin einnimmt, mit dem Flugzeug fährt etc., hat in den meisten Fällen keine Ahnung von den wirklichen Zusammenhängen dessen, was er benutzt. Er gebraucht sie ganz einfach, gestützt auf den »Glauben« an die Aussagen der Fachmänner, auf die empirischen Erfahrungen über die unmittelbare Bewährung der jeweilig konkreten Einrichtung. Natürlich ist beim aktiven Anwender (Chauffeur etc.) eine unvergleichlich höhere Kenntnis der Zusammenhänge vorhanden. Es liegt aber im Wesen der Sache, daß auch dieser keineswegs immer auf die prinzipiellen wissenschaftlichen Fundamente zurückgreifen muß, und tatsächlich in den seltensten Fällen auf sie zurückgreift. Für die durchschnittliche Praxis reicht der Empirismus im Sammeln von Erfahrungen, gestützt auf den »Glauben« an die Autoritäten, vollkommen aus. Hier wird deutlich sichtbar, daß das Herrschendwerden der Wissenschaft über immer größere Gefilde des Lebens das Alltagsdenken keineswegs abschafft, es nicht durch Wissenschaftliches

ersetzt, sondern im Gegenteil sich auch auf solchen Gebieten reproduziert, in denen früher ein weit weniger unmittelbares Verhältnis zu den Gegenständen etc. des Alltagslebens bestand. Sicher haben z. B. heute prozentuell weit weniger Menschen eine fundierte Einsicht in die Beschaffenheit der von ihnen benutzten Verkehrsmittel als in früheren Perioden. Das schließt natürlich nicht eine bisher ungeahnte Massenverbreitung wissenschaftlicher Erkenntnisse aus. Im Gegenteil. Gerade die lebendige Dialektik dieser einander widersprechenden Tendenzen bildet die Grundlage zur ständigen Reproduktion des Alltagsdenkens.

Wir haben oben den Terminus »Glauben« nicht zufällig benützt. Denn zumeist – und dies gilt für die überwiegende Mehrzahl der Handlungen im Alltagsleben –, wenn aus irgendeiner theoretischen Feststellung unmittelbar praktische Konsequenzen gezogen werden können und müssen, tritt an die Stelle des wissenschaftlichen Beweises notwendigerweise der Glauben. Thomas Mann erzählt z. B. mit viel Humor, daß es in der Chicagoer Klinik, wo er operiert wurde, als Taktlosigkeit galt, sich über die Medizin, die man erhielt, zu erkundigen; selbst wenn es sich um allbekannte Hausmittel, wie Natron Bicarbonaticum handelt. Damit wird der »Glaube« geradezu gezüchtet. Von gewissen Strömungen der Psychiatrie, wo quasireligiöse Beziehungen absichtlich hervorgerufen werden, gar nicht zu reden. Und daß das ganze moderne Reklamewesen auf das Züchten eines solchen »Glaubens« gerichtet ist, braucht nicht besonders bewiesen werden. Daß die Wissenschaft hier so oft als Erwecker eines solchen »Glaubens« figuriert, macht den oben angedeuteten Zusammenhang noch evidenter. Freilich ist der Ausdruck »Glaube« für die eben geschilderten Verhältnisse nicht wirklich exakt. Er enthält zwar den Gegensatz zu Wissen und Erkennen, vor allem aber den Mangel an Willen, an konkreter Möglichkeit etc. zur Verifikation. Damit kommen jedoch solche Akte dem nahe, was man in der logischen Terminologie als Meinen, im Gegensatz zum Wissen zu bezeichnen pflegt. Kant legt in der Abgrenzung von Meinen und Glauben gerade auf dieses Moment der Weiterbildung zum Wissen, zur Verifikation ein großes Gewicht: »wenn aus objektiven, obzwar mit Bewußtsein unzureichenden Gründen etwas für wahrgehalten, mithin bloß *gemeint* wird, so kann dieses *Meinen* doch durch allmähliche Ergänzung in derselben Art von Gründen endlich ein *Wissen* werden.« Dagegen entsteht nach Kant der Glaube dort, wo ein derartiges Weiterschreiten sachlich unmöglich ist: »Aller *Glaube* ist nun ein subjektiv zureichendes, objektiv aber mit *Bewußtsein* unzureichendes Fürwahrhalten; also wird es dem *Wissen* entgegengesetzt.« [1] Eine solche schroffe Entgegensetzung von Glauben und Meinen ist vom Standpunkt der Axiomatik seines philosophischen Systems durchaus verständlich; der Zusammenhang und das systematische Ineinanderfügen von Erkenntnis, Ethik und Religion kann für dieses System nur so konstruiert werden. Im Alltagsdenken spielt aber nicht nur die objektive Möglichkeit von Meinen zu Wissen weiterzugehen eine wichtige Rolle, sondern zugleich auch der Wille dazu. Einerlei, welche gesellschaftlichen Gründe hier wirksam sind – einige haben wir bereits aufgezählt –, ihr Aktuellwerden verwandelt das Denkgebilde des Meinens, das objektiv eine mögliche Vorstufe des Wissens vorstellt, subjektiv, und zwar sozial-psychologisch in eine Abart des Glaubens. Es ist z. B. heute mit Hilfe der Wahrscheinlichkeitsrechnung feststellbar, daß im Lottospiel jede beliebige Kombination von fünf Zahlen die gleichen Chancen des Gewinnens hat, der einzelne Spieler wird aber auf Grundlage eines Traumes etc. daran »glauben«, daß seine Zahlen unbedingt gezogen werden müssen. Die objektive Möglichkeit, daß Meinen zum Wissen weiterzuführen, hat auf einen solchen »Glauben« überhaupt keinen Einfluß. Das Beispiel ist freilich ein Extrem. Es wäre aber sicher möglich, an einer Fülle von Tatsachen im Alltagsleben eine ähnliche Struktur nachzuweisen, und diese ist, trotz der eben behandelten erkenntnistheoretischen Bedenken, dem Wesen des subjektiven Aktes nach doch am präzisesten mit dem Terminus »Glauben« bezeichnet.

Ohne Frage tritt dabei die bereits behandelte strukturelle Verwandtschaft zwischen magischer Periode und Alltag klar hervor. Besonders, wenn wir daran denken, daß die Magier die transzendenten Mächte gewissermaßen »technologisch« behandelt haben, so daß die für den Alltag festgestellte Mischung von unbekanntem (subjektiv als transzendent erlebten) Wesen und zur Gewohnheit gewordenen unbewußten Verhalten im konkreten Fall hier ihr strukturelles Modell hat. Die bloß strukturelle Art der Verwandtschaft zwischen Magie und Alltag kann nicht scharf genug hervorgehoben werden, denn jede inhaltliche Annäherung ist eine Mystifikation, ein unzulässiges Analogisieren. Auch wenn ein heutiger Mensch abergläubische »Riten« befolgt (mit dem rechten Fuß zuerst auftreten etc.), haben

seine Gefühlsinhalte, Vorstellungen etc. nichts mit den Inhalten der magischen Periode gemein. Wir könnten ja deren Empfindungs- und Gedankenwelt auch bei einer viel genaueren Kenntnis aller Umstände, die natürlich im Alltagsleben nicht vorhanden ist, unmöglich reproduzieren. Nur die allgemeinsten Formen des Aberglaubens können traditionell überliefert werden; die Verwirklichung, den gelebten Inhalt liefert aber immer die Gegenwart. Das wirkliche Problem des Glaubens entsteht jedoch erst mit der Überwindung der magischen Periode durch den Animismus, später durch die Religion. Das Problem zeigt sich sogleich in einer bestimmten Gefühlsbetontheit des subjektiven Verhaltens. Die gefühlsmäßige Emphase ist bei dem religiösen Glauben und bei dem, was wir im Alltagsleben mit diesem Terminus bezeichnet haben, kaum vergleichbar. Ob ich daran »glaube«, daß mein Flugzeug ohne Absturz sein Ziel erreichen wird, oder daran, daß Christus auferstanden ist, ist sicher weit davon entfernt, derselbe Akt des Denkens und des Empfindens zu sein. Ja, die Emphase im religiösen Glauben gibt auch dem gedanklichen Element eine sonst in der Alltagspraxis nur ausnahmsweise auftretende Betonung: nämlich, daß sowohl sein Inhalt, wie seine praktischen Folgen den ganzen Menschen angehen, daß die Art der Aufnahme dieses Inhalts wie die Reaktion darauf sein gesamtes Schicksal bestimmt. Es handelt sich also – im Gegensatz zu den auf »Glauben« basierten partikularen Handlungen des Alltagslebens – um etwas Universelles sowohl im subjektiven wie im objektiven Sinn der Intention. Diese Universalität, der in ihr enthaltene Verpflichtungskreis ergibt jenen emphatischen Akzent des religiösen Glaubens, der ihn von ähnlichen Akten des Alltagsdenkens so scharf unterscheidet.

Die Feststellung der Emphase und der ihr zugrunde liegenden Bezogenheit auf das wesentliche Schicksal des ganzen Menschen, scheint einen Abgrund zwischen Alltag und Religion aufzureißen. Damit ist jedoch, wie wir sehen werden, die wesentliche strukturelle Verwandtschaft zwischen diesen beiden Lebenssphären nicht vernichtet. Wir verweisen dabei wieder nur kurz auf die Verwandtschaft zwischen magischer Praxis und der des Alltags, schon darum, weil darin das vielleicht wichtigste Kennzeichen des Alltagslebens die unmittelbare Verknüpftheit von Theorie und Praxis deutlich zum Ausdruck gelangt. Wenn wir dabei an die magische Auffassung der als transzendent vorgestellten Mächte oder Kräfte denken, so tritt klar hervor, daß Transzendenz hier einfach etwas Unbekanntes bedeutet und ihre »Tiefe« einfach eine Modernisierung ist, indem man alle, viel später entstandenen Gedanken und Gefühle, die etwa den Grund des von Kant bestimmten Begriffs des Glaubens im eigentlichen Sinne (im Gegensatz zum Meinen) bilden, durch welche das faktisch Unbekannte in ein prinzipiell Unerkennbares verwandelt wird, ohne jede historische Berechtigung, in die Anfangszeiten projiziert. Selbst als viel später animistische Anthropomorphisierungen entstehen, als die Beziehung der Menschen zu ihren Lebensmächten ethische Akzente erhält, bildet sich der Gedanke – und das ihn fundierende und begleitende Gefühl – der Transzendenz im modernen Sinne nur sehr allmählich aus. (Man denke an die Göttervorstellungen der Homerischen Gedichte.) Der emphatische Charakter des religiösen Verhaltens kann nur dann entstehen und aufblühen, wenn es den ganzen Menschen in einer Weise erfaßt, die zumindest eine ethische Komponente, einen ethischen Unterton hat. Denn auch in der magischen Periode (und nicht selten im späteren Alltagsleben) handelt es sich um Aktionen, Entscheidungen etc., die über Wohl und Wehe, ja über die Existenz schlechthin des Menschen entscheiden. In solchen Fällen entsteht naturgemäß eine starke Gefühlsbetontheit; indem aber Erfolg oder Mißgeschick vom Anwenden äußerlich-praktischer Regeln abhängt, fehlt den Emotionen jene Wendung nach innen, jene Reflexion auf die inneren Fundamente der eigenen Persönlichkeit, die ein wesentliches Moment der religiösen Emphase ausmachen. (Um unsere Betrachtungen nicht allzusehr zu komplizieren, sehen wir einerseits ab von jenen Begebenheiten des Alltagslebens, in denen eine ethische Komponente mitwirkt, andererseits von jenen des religiösen Verhaltens, in denen noch die magischen Überreste dominieren.) Die religiöse Emphase richtet sich also auf etwas prinzipiell Transzendentes, auf ein Jenseits dem realen irdischen Leben gegenüber; auch wenn nicht der Tod, die Bewahrung und das Schicksal des Ichs nach dem Tode das konkrete Thema bildet, auch wenn der Ausgangs- und Zielpunkt des jeweiligen religiösen Akts ein unmittelbar diesseitiger ist, schiebt sich zwischen den konkreten ganzen Menschen und den Gegenstand seiner religiösen Intention eine prinzipielle Transzendenz; nicht ein einfach Unbekanntes, sondern ein – mit den normalen Mitteln des Lebens – prinzipiell Unerkennbares, das aber durch ein richtiges religiöses Verhalten zum intimsten Besitz des Menschen werden kann. Die so entstehende Spannung, deren äußerst verschiedene

Typen wir hier natürlich nicht einmal andeuten können, liegt dem emphatischen Charakter des religiösen Glaubens zu Grunde. Denn so sehr in vielen Religionen das Einhalten der Riten, Zeremonien etc. für das Erreichen solcher Ziele als unvermeidlich aufgefaßt wird (also bestimmte, freilich oft modifizierte, oft starr spiritualisierte Strukturform der Magie aufbewahrt werden), bleibt diese subjektive Bezogenheit auf das Subjekt, auf den ganzen Menschen unaufgehoben bestehen; die Beichte hat z. B. einen ritenhaften Rahmen, die subjektive Aufrichtigkeit wird jedoch als unerläßliche Bedingung ihres transzendenten Effekts betrachtet, was in der Magie offenbar nicht der Fall war.

Trotz dieser deutlichen Entfernung von Magie und Alltag bleibt deren Grundstruktur, die unmittelbare Verbindung von Theorie und Praxis dennoch erhalten. Freilich muß dabei der Begriff der Theorie, als Gehalt und Objekt des Glaubens noch weiter konkretisiert werden. Wir haben früher die Rolle des »Glaubens« im Alltagsleben und Denken etwas zergliedert und kamen dabei zum Ergebnis, daß es sich dabei um eine Modifikation des Meinens handelt, indem die verschiedensten gesellschaftlichen Gründe, so wie die dadurch bedingten subjektiven Verhaltungsarten in engster Verbindung mit dem unmittelbaren Zusammenhang von Theorie und Praxis eine Weiterbildung in der Richtung zur verifizierbaren Erkenntnis verhindern. Diese Möglichkeit ist jedoch objektiv in vielen Fällen vorhanden, nur pflegt sie sich sehr oft aus den geschilderten Gründen so zu verwirklichen, daß ein Weiterführen des Meinens zum Wissen doch nicht erfolgt, z. B. wenn jemand den »Glauben« an seinen Arzt verliert und diesen nun auf einen anderen Arzt überträgt. Natürlich gibt es im Alltag ebenfalls viele entgegengesetzt sich auswirkende Fälle, besonders auf dem Gebiet der Arbeit. Die beiden Tendenzen unterscheiden sich aber darin, daß im zweiten Fall etwas aus der Masse des Unbekannten erobert, zur Kenntnis gemacht wird, während beim ersten Typus die Welt des Unbekannten wesentlich als unverändert aufgefaßt wird. Die unmittelbare Verknüpftheit von Theorie und Praxis im Alltagsleben ist die wichtigste Grundlage dessen, daß das Theoretische eine solche Fassung erhält. Es ist aber dabei notwendig festzustellen, daß gerade dadurch – von unten, aus dem Arbeitsprozeß – Tendenzen wirksam werden, die in die Richtung von Erkenntnis, Wissen und Wissenschaft weisen, daß diese auch dort, wo verschiedene soziale Kräfte dieses Meinen zum »Glauben« verweisen, infolge der vitalen Zwangsläufigkeit eine gewisse Verifikation der Vorstellungen, die originäre Intention des Meinens nur selten völlig verschwinden lassen.

Auch das religiöse Verhalten ist auf eine unmittelbare Beziehung von Theorie und Praxis basiert. Das ist überall, wo magische Überreste vorherrschen, ohne weiteres evident. Aber auch dort, wo bereits genuin religiöse Erlebnisse entstehen, bleibt diese Struktur aufrechterhalten. Denn es handelt sich ja um Heil oder Untergang des ganzen Menschen bzw. dessen, worin dieser das Zentrum seiner letzthinigen Existenz erblickt. Diese allerallgemeinste Formulierung begreift sowohl Himmel und Hölle wie Nirvana und Sansara in sich. Mit einer derartigen Setzung entstehen jene wichtigen Modifikationen sowohl in der Konzeption der Transzendenz, wie in der Fassung des Begriffs der Theorie für diese Sphäre. Beginnen wir mit der Klärung des Transzendenzbegriffs. Wir haben gesehen, daß die Wissenschaft, solange sie wirkliche Wissenschaft bleibt und sich nicht zur idealistisch-philosophischen oder religiös-theologischen Reflexion über Ergebnisse und Grenzen der Wissenschaft, über ihre Stelle im Leben des Menschen, über ihre Bedeutung für die Gesamtheit der menschlichen Existenz entwickelt, das Unbekannte bloß als ein noch Unbekanntes zu behandeln gezwungen ist. Am deutlichsten ist dies bei Kant zu sehen. Als idealistischer Philosoph betrachtet er die Welt der Dinge an sich als absolut transzendent; als Theoretiker der Wissenschaftslehre hat auch bei ihm die konkrete Eroberung des noch Unbekannten keine Grenze. (Für diese Betrachtungen ist es nicht wichtig, daß Kant dieses Gebiet – metaphysisch – als Welt der Erscheinungen bewertet, da seine Methodologie gerade darauf ausgeht, die unbezweifelbare Objektivität der hier erlangbaren Erkenntnisse philosophisch zu begründen.) Die Frage selbst ist jedoch lange nicht so formal, wie die »Kritik der reinen Vernunft« sie darstellt. Der echte Glaube – nicht der von der reinen Ethik destillierte Glaube Kants – gestattet keine derartige Zweiteilung der Welt; wo eine solche vollzogen wird, und sie wird es in vielen Religionen, bleibt es nicht bei einer unpathetischen Nebeneinanderstellung von Erscheinung und Ding an sich, die beide Objekte der Erkenntnis sind, sondern steigert sich emphatisch zum Gegensatz von Kreatur und Gottheit, von Sansara und Nirvana etc. Erscheinung und Wesen sind auf das sein Heil suchende Subjekt bezogen und erst durch diese Bezogenheit

erhalten sie ihre eigentliche religiöse Gegenständlichkeit. Dieser Primat der subjektiven Bedürfnisse in der Entstehung der spezifischen Gegenständlichkeit verbindet die Religion mit der Magie, allerdings bei der bedeutsamen Differenz, daß die auslösenden subjektiven Affekte wie Furcht, Hoffnung etc. hier von den Bedürfnissen des Alltagsmenschen, von Hunger, physischen Gefahren etc. bestimmt sind, während dort der Grundtendenz nach eine ethisch gefärbte Sublimierung vor sich geht, die ganz allgemein als Heil der Seele umschrieben werden kann. Erst die so bedingte Art des Gegenständlichkeitssetzens von Erscheinung und Wesen ergibt die Basis für das Spezifische sowohl der Transzendenz wie jener Theorie, die auch hier in unmittelbarer Beziehung zur Praxis steht.

Von dem Augenblick an, wo die anthropomorphisierende Verallgemeinerung einen Demiurgos der Welt setzt, ist auch das Verabsolutieren der Transzendenz vollzogen. Die Welt mag so oder so, bis zu diesem oder jenem Grad erkennbar und von dort an unerkennbar sein, der Schöpfer ist im allgemeinen Sinn als transzendent gesetzt; zwischen Schöpfer und Schöpfung entwickelt sich allmählich eine Hierarchie, in welcher jener eine absolute qualitative Superiorität über diese zugesprochen bekommt. Das ist aus der pathetischen Verallgemeinerung des Arbeitsprozesses vom Subjekt aus durchaus verständlich. Auch in der griechischen Philosophie, insbesondere bei Platon und Plotin wird diese Beziehung so gewertet: der Schöpfer steht unbedingt höher, als das von ihm Geschaffene. Es ist ein jahrtausendelanger Prozeß, eine gewaltige Entwicklung der Werkzeuge, Geräte, ja Maschinen nötig, um die idealistische Philosophie zu einer realistischen Umkehrung dieses in jeder Hinsicht falsch aufgefaßten Verhältnisses zu veranlassen; so in der Hegelschen Dialektik [1]. Diese Richtigstellung der Proportionen prallt naturgemäß von der religiösen Konzeption der Welt ab, denn jeder endgültige Bruch mit der bloß weltlichen Kreatürlichkeit des wirklichen Menschen bedeutet eine Absage an die religiöse Weltanschauung. Die Hegelsche Philosophie ist auch in bezug auf diese Frage äußerst mehrdeutig. Denn es ist klar, daß die Hegelsche dialektische Auffassung des Verhältnisses vom Arbeitssubjekt zum objektiven Prozeß der Arbeit jener Anthropomorphisierung des subjektiven Verhaltens, auf welcher alle Demiurgos-Konzeptionen beruhen, sowohl den theoretischen wie den gefühlsmäßigen Boden entziehen müßte. Die religiöse Trennung von Erscheinung und Wesen, als Gegensatz des Kreatürlichen und Göttlichen ist ohne diese Annahme nicht vollziehbar, auch in dem Falle nicht, wenn die religiöse Konzeption über einen allmächtigen Schöpfergott hinausstrebt (wie in einzelnen gnostischen Sekten oder im Buddhismus), wie ja auch diese Weltanschauung unmöglich mit der Konzeption einer Welt vereinbar ist, die unentstanden und unzerstörbar in Natur und Gesellschaft rein von deren immanenten Gesetzen bewegt wird.

Der so entstehende religiöse Begriff der Transzendenz hat ein Janusgesicht. Einerseits ist die Transzendenz für den »irdischen Verstand«, vor allem für die Wissenschaft mit ihrer immanenten Selbstentwicklung prinzipiell und absolut unerfaßbar. Andererseits jedoch gibt es in den meisten Religionen einen »königlichen Weg« (oder mehrere), der die Transzendenz ohne ihren Charakter aufzuheben, zum vertrauten Besitz des menschlichen Subjekts machen kann. In dieser Koexistenz der beiden Extreme, die im Laufe der Geschichte in den verschiedensten Weisen aufgetreten sind, ist der objektive Grund für die religiösen Spannungen zu suchen: der Auslöser jener Emphase, über deren Wichtigkeit für das religiöse Verhalten wir bereits gesprochen haben. Es ist eine subjektive Spannung, die subjektiv verbleibend, für die subjektiven Affekte (Furcht, Hoffnung etc.) entsprechende Objekte setzt, und zwar gerade in diesem Zusammenhang von unaufhebbarer Transzendenz und innigster Gefühlsnähe, Gefühlserfüllung; diese kann aber nur dann ihre spezifische Intensität verwirklichen, wenn beide Momente bis zur Untrennbarkeit ineinander übergehen. Dadurch vereinigen sich in diesen Affekten (und in den von ihnen aus gesetzten Objekten) die wesentlichsten Widersprüche des menschlichen Lebens; vor allem ein Gefühl, in welchem die Nichtigkeit des Menschen, des Menschenwesens vor der Unendlichkeit des menschlichen und außermenschlichen Kosmos mit der unzerstörbaren Einzigartigkeit seines Wesens, die Widersprüchlichkeit aufbewahrend vereinigt wird. Und die gegensätzliche Einheit von Ohnmacht und Allmacht, von Zerknirschung und Hochgefühl konkretisiert sich in den verschiedenartigsten Variationen angesichts von Lebensproblemen wie Tod und Liebe, Einsamkeit und brüderliche Gemeinschaft, Verstricktheit in Schuld und innere Reinheit der Seele etc. In alledem ist die unmittelbare Verknüpftheit des Glaubens mit seinen praktischen Folgen (Theorie und Praxis des Alltags in emphatischer Steigerung) klar sichtbar:

der Inhalt des Glaubens, die Gefühle, Gedanken, Handlungen etc., die daraus folgen, haben – nach der religiösen Auffassung – unermäßliche Konsequenzen für den sich hier entscheidenden Menschen: auf das Heil seiner Seele. Und damit ist zugleich Gegenständlichkeit und Umkreis der Transzendenz ganz deutlich umschrieben: das Transzendente ist aus einem faktisch Unbekannten zu einem prinzipiell Unerkennbaren geworden: die Transzendenz ist somit eine Absolute. Es gehört zum konstituierenden Wesen der religiösen Sphäre: für sich selbst, für ihre eigenen Verhaltungsweisen, auf deren Vielfältigkeit wir jetzt unmöglich eingehen können, auch die Möglichkeit einer mehr oder weniger restlosen Überwindung der Transzendenz zu beanspruchen und zwischen dem ganzen Menschen und der religiösen Transzendenz doch eine unmittelbare und innige Verbindung – ja zuweilen eine Einheit – herzustellen. Damit erhält erst der Glaube seinen prägnant eigenartigen Charakter; er befreit sich von jener schimmernden Verwandtschaft mit dem abortierten Meinen, die das Alltagsleben charakterisiert: er wird zur zentralen entscheidenden Verhaltungsart, indem er radikal mit jedem Wunsch nach einer objektiven Verifizierbarkeit bricht, die jedem Meinen letzten Endes doch zu Grunde liegt und dem anthropomorphisierenden, vom Subjekt aus Objekte schaffenden Wesen der religiösen Sphäre entsprechend, die Erfüllung dezidiert ins Subjektive bzw. in ein subjektiv-anthropomorphisierend geschaffenes Pseudo-Objektsfeld verlegt. Während also das Meinen, auch in seiner alltäglichen, zum »Glauben« verzerrten Weise doch eine Art Vorform der Erkenntnis bleiben muß, erhebt der Glauben in seinem originär religiösen Sinn den Anspruch, Erkenntnis und Wissen zu beherrschen, eine höhere Form der Bewältigung der wesentlichen Wirklichkeit zu sein.

Darum ist die Formel von Anselmus, das »Credo ut intelligam« die klassische Form dieses Verhältnisses. Es ist für diese Betrachtungen selbstredend unmöglich, die so außerordentlich variierten Erscheinungsweisen des Verhältnisses von Glauben und Wissen zu berücksichtigen. Jedenfalls ist es evident, daß die klassische Form historisch eher ein Ausnahmefall als Ausdruck einer Regel sein kann. Denn das Vordringen der Wissenschaft macht es oft außerordentlich schwer, sowohl die bekannte Wirklichkeit im Sinne des Glaubens, im Sinne dessen konkreter Inhalte und impliciter Axiome zu interpretieren, wie Inhalte und Grenzen der religiös bestimmten Transzendenz als solche dem Bereiche des bloß vorläufig Unerkennbaren hinzuweisen. Wohl bildet die sich zur Kirche konstituierte Religion immer wieder eine eigene Wissenschaft, die Theologie aus, um ihr auf dem Glauben beruhendes Weltbild der Form nach in wissenschaftlicher Weise zu systematisieren und gegen die universalistischen Ansprüche der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Philosophie zu verteidigen. Auch hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, die Fülle der dabei auftretenden Probleme auch nur anzudeuten. Es muß nur darauf hingewiesen werden, daß im Gegensatz zur Wissenschaft selbst, deren Ausgangspunkte und Folgerungen stets verifizierbar sein müssen, die Theologie notwendig jene Objekte und Zusammenhänge, die vom Glauben anthropomorphisierend gesetzt werden, prinzipiell ohne Kritik sich zur Grundlage macht und bloß gedanklich verallgemeinert und dadurch – ohne den Willen und die Fähigkeit ihre anthropomorphisierende Wesensart aufzuheben – sie als Dogmen fixiert. Die formelle, die sozusagen technologisch-gedankliche Behandlung mag in der Theologie formell noch so sehr auf Logik, auf wissenschaftliche Methodik orientiert sein, die Tatsache, daß die entscheidende Evidenz der Dogmen auf den Glauben basiert ist, an diesen appelliert und ohne dessen In-Funktiontreten auch als Gedankenbau zusammenbrechen muß, zeigt, daß die Theologie nicht eine eigenartige Wissenschaft vorstellt, sondern bloß einen Bestandteil des religiösen Lebens bildet, der mit diesem steht und fällt und keinerlei unabhängige Geltung diesem gegenüber beanspruchen kann. Das Herausgewachsensein aus der Magie, das Aufbewahren ihrer Überreste und – vor allem – die mit dem Alltag (und nicht mit Wissenschaft und Kunst) verwandte Struktur der religiösen Sphäre wird also durch die Theologie unberührt gelassen.

Die hier entstehende unauflösbare Problematik hat N. Hartmann richtig beschrieben. Daß er diese nicht auf die Theologie beschränkt hat, sondern eine ganze Reihe von Philosophien bis zum Pragmatismus miteinbezieht, hat hier für uns schon darum keine entscheidende Bedeutung, weil auch unsere Betrachtungen immer wieder auf den kryptotheologischen Charakter vieler Philosophien hinweisen. Hartmann geht hierbei sehr radikal, sogar vom Unterschied des tierischen und des menschlichen Bewußtseins aus und betrachtet – im wohltuenden Gegensatz zu vielen modernen Verherrlichern

des »Urtümlichen« – die unmittelbar und untrennbar auf das »Subjekt« zentrierte Aperzeption der Welt als »geistloses Bewußtsein«, dessen »Tiefe« in den »Niederungen« gefesselt bleibt. Und er weist mit Recht darauf, daß die Loslösung vom »geistlosen Bewußtsein« gerade in diesen erhabensten geistigen Gebieten am wenigsten erfolgt. »Im mythischen Denken«, führt Hartmann aus, »herrscht die Vorstellung vom Menschen als dem Ziel der Schöpfung vor. In religiöser und philosophischer Weltanschauung kehrt die anthropozentrische Auffassung der Welt – meist verbunden mit der Entwertung der realen Welt – immer wieder.« [1] Der Zweck seiner Darlegungen bringt es mit sich, daß diese nicht auf die Theologie zugespitzt sind. Unsere Ausführungen zeigen, daß gerade in ihr die höchste Aufgipfelung des Anthropomorphisierens, des »geistlosen Bewußtseins« zu finden ist.

Da hier keine Religionsphilosophie oder Religionskritik angestrebt wird, sondern bloß das Herausarbeiten der Beziehung der Religion zum Alltagsleben, kann das Festhalten dieses Primats des Glaubens vor der Beglaubigung oder vor dem Beweis seiner Objekte, des Primats der Subjektivität vor jedweder – faktischen, wissenschaftlichen oder künstlerischen – Objektivität für unsere Zwecke genügen. Damit bildet die Religion einen Bestandteil des Alltagslebens der Menschen mit der großen gesellschaftlich-geschichtlichen Variabilität von dem Beherrschen aller oder der meisten Erkenntnisse durch den theologisch dogmatisierten Glauben bis zu dessen Rückzug auf die reine, völlig entleerte Innerlichkeit bei Preisgabe alles objektiven Wissens an die Wissenschaft. Das wesentlichste, die unmittelbare Verknüpfung des Zieles, des Heils der Seele mit der vom Glauben bestimmten »Theorie« und ihrer unmittelbar praktischen Folgen bleibt bei allen derartigen Wandlungen unverändert. Trotz dieses inneren Gleichbleibens, sind diese Veränderungen für den konkreten Einfluß des Glaubens auf Wissenschaft und Kunst sehr wichtig. Im nächsten Kapitel, in welchem wir die Entfaltung des desanthropomorphisierenden Weltbetrachtens der Wissenschaft analysieren werden, muß auf den konkreten Strukturwandel wenig Bezug genommen werden; da der ausschließende Gegensatz von Anthropomorphisieren und Desanthropomorphisieren evident ist. Einer eingehenden Betrachtung bedarf die prinzipielle und praktische Trennung der beiden anthropomorphisierenden Lebenssphären, Kunst und Religion; unser letztes Kapitel wird dieser Untersuchung gewidmet sein. Hier muß nur auf einen Gesichtspunkt hingewiesen werden, auf die enge Beziehung des religiösen Glaubens zur konkreten Gegenständlichkeit seiner anthropomorphisierend geschaffenen Objekte; eine Beziehung die derart intim ist, daß das Verblassen der Konkretheit der Objekte ein Verblassen des Glaubens mit sich zu führen pflegt. Der dogmatische Charakter einer jeden begrifflichen Verallgemeinerung (Theologie) ist also keine Entartung wie ein Dogmatismus in Wissenschaft und Philosophie stets wäre, sondern die notwendige Folge gerade dieser Konkretheit. Ein wirklich religiöser Mensch glaubt nicht an Gott im Allgemeinen, sondern an einem äußerst konkreten Gott, mit genau bestimmten Eigenschaften, Taten etc. (selbst wenn dieser ein Deus absconditus ist). Das Dogma fixiert gedanklich gerade diese Konkretheit und solange sie in Geltung bleibt, mit einer notwendig intoleranten Ausschließlichkeit. Die Abnahme der Intoleranz in solchen Fragen weist auf eine Abschwächung des Glaubens hin, nämlich darauf, daß das Heil der Seele für den Glauben nicht mehr unzertrennlich an diese bestimmte Gegenständlichkeit geknüpft erscheint. Denn solange lebendig und leidenschaftlich geglaubt wird, kann es in Hinsicht auf das »Geradesosein« der religiösen Objekte keine Vereinbarung, keinen Kompromiß geben. Das hat Hegel in seiner Jenaer Periode richtig erkannt: »Eine *Partei* ist dann, wenn sie in sich zerfällt. So der Protestantismus, dessen Differenzen jetzt in Unionsversuchen zusammenfallen sollen; – ein Beweis, daß er nicht mehr ist. Denn im Zerfallen konstituiert sich die innere Differenz als Realität. Bei der Entstehung des Protestantismus hatten alle Schismen des Katholizismus aufgehört. – Jetzt wird die Wahrheit der christlichen Religion immer bewiesen, man weiß nicht, für wen; denn wir haben doch nicht mit Türken zu tun.« [1]

Das Bedürfnis nach Religion hört natürlich auch nach solchen Wandlungen nicht auf; es ist – wie wir Marxisten wissen – viel zu tief in der Existenzweise der Menschen in den Klassengesellschaften und in den Überresten dieser Existenzweise verankert, um infolge dieser sinkenden Intensität und steigenden Zersetzung der gegenständlichen Konkretheit abzusterben. Ja, die so entstehende Wandlung, die stellenweise ausschließliche Priorität der reinen Innerlichkeit und Subjektivität (Kierkegaard) bringt mitunter ihr wahres Wesen noch stärker zum Ausdruck als dies in ihren Blütezeiten der Fall war. Allerdings sind dies Ausnahmefälle. Denn eine Subjektivität, die die Fähigkeit zur Objektivation völlig verliert, kann leicht den Charakter

einer physiognomielosen Uneigentlichkeit erhalten. Das heißt, da das allgemeine Bedürfnis nach Religion noch weiter wirksam bleibt, zieht sich das religiöse Verhalten teils vollständig in eine entleerte Subjektivität zurück, teils zerstreut es sich auf die verschiedensten Gebiete des Alltagslebens und lebt sich darin aus, daß sie ihnen eine religiöse »Färbung« verleiht, wobei naturgemäß die von uns wiederholt hervorgehobene Nähe zur Struktur des Alltagslebens besonders deutlich hervortritt. Simmel gibt – ohne jede pejorative Absicht – eine gute Beschreibung dieser Lage: »Die Beziehung des pietätvollen Kindes zu seinen Eltern; des enthusiastischen Patrioten zu seinem Vaterland oder des ebenso bestimmten Kosmopoliten zur Menschheit; die Beziehung des Arbeiters zu seiner sich emporhebenden Klasse oder des adelstolzen Feudalen zu seinen Stand; die Beziehung des Unterworfenen zu seinem Beherrscher, unter dessen Suggestion er steht, oder des rechten Soldaten zu seiner Armee – alle diese Verhältnisse mit so unendlich mannigfaltigem Inhalt können doch, auf die Form ihrer psychischen Seite hin angesehen, einen gemeinsamen Ton haben, den man als religiös bezeichnen muß.«[1] Auf alle diese Fragen werden wir im letzten Kapitel ausführlich eingehen.

Wenn wir nun das bisher Dargelegte in bezug auf Verwandtschaft und Verschiedenheit der Religion zum Alltagsleben kurz zusammenfassen, so kommen wir zu folgendem Ergebnis. Das religiöse Verhalten hebt sich auf den ersten Blick durch die emphatische Betonung des Glaubens vom gewöhnlichen Alltag ab. Glaube ist hier nicht ein Meinen, eine Vorstufe des Wissens, ein unvollkommenes, noch nicht verifiziertes Wissen, sondern im Gegenteil ein Verhalten, das allein den Zugang zu den Tatsachen und Wahrheiten der Religion eröffnet, das zugleich die Bereitschaft in sich schließt, daß auf diese Weise Errungene zur Richtschnur des Lebens, der unmittelbaren und sich auf den ganzen Menschen erstreckenden, ihn universell erfüllenden Praxis zu machen. Weder die »Tatsachen«, noch die aus ihnen gezogenen Folgerungen erfordern oder dulden eine Überprüfung ihrer Wahrheit oder Anwendbarkeit. Die Tatsachen sind durch höhere Offenbarung beglaubigt und diese schreibt auch die Art des Reagierens auf sie vor. Der Glaube ist das Medium, wodurch das Subjekt mit diesem seinen selbstgeschaffenen Objekt, als unabhängig von ihm existierenden, in Beziehung steht; dieses Medium schafft auch die Unmittelbarkeit des praktischen Konsequenzenziehens: das Leben Christi und die Nachfolge dieses Lebens sind durch den Glauben unmittelbar miteinander verknüpft.

Die strukturelle Nähe zum Alltagsdenken kommt jedoch auch im geoffenbarten Charakter der religiösen Wahrheiten zum Ausdruck. Das Geoffenbarte ist nämlich für den Nichtgläubigen (auch für den Anhänger einer anderen Offenbarung) einfach ein empirisches Faktum, das, wie jedes andere, einer Beglaubigung bedarf; erst durch den Glauben, nicht durch seinen Inhalt an sich, noch durch seine Beziehung zur Wirklichkeit, wird es mit Emphase aus der unendlichen Anzahl von vielfach ähnlichen Tatsachen zu dieser Sonderstellung emporgehoben. Gerade dadurch wird zugleich die von uns bereits erwähnte Konkretheit des Geradesoseins, die einzigartige Faktizität im Inhalt der Offenbarung hervorgehoben. Ob diese durch Dogmatik, durch Theologie auch »rationell« »deduziert« wird oder im Gegenteil gerade diese ihre krude Faktizität als Paradoxie in den Mittelpunkt gerückt wird, und gerade die »Torheit« und das »Ärgernis« als ihre notwendige Folge bei den Ungläubigen erscheint, weist gleicherweise darauf, daß die Offenbarung nur durch diese Emphase des Glaubens sich von jeder beliebigen empirischen Tatsache unterscheidet. Wie die reine Subjektivität des Glaubens, so erhellt sich die empiristische Wesensart gerade in Zeiten, die den Gegensatz von Religion und Wissenschaft zur Krisenhaftigkeit für jene steigern. Zur Zeit einer solchen Krise des Versuchs, die Inhalte der Religion zu rationalisieren und auf diese Weise mit Wissenschaft und Philosophie in Einklang zu bringen, flüchtete der späte Schelling zu einem philosophischen Empirismus, in der Hoffnung damit für Mythologie und Offenbarung eine entsprechende Gedankenarmatur zu finden. An seinem Versuch ist das Berechtigte, das Zusammenstellen von Empirismus und Offenbarung, in Gegnerschaft zu einer rational-systematischen gedanklichen Bearbeitung der Wirklichkeit. Ob dies nun, wie bei Schelling oder Kierkegaard offen ausgesprochen wird oder wie in früheren theologischen Systemen der Vereinigung des Wissens und des Glaubens, wie bei Thomas von Aquino, der begrifflich geschlossen erscheinende Zusammenhang diesen Tatbestand zu verdecken vorgibt, die pure Faktizität von Form und Inhalt der Offenbarung kann nicht aus der Welt geschaffen werden. Und damit bleibt (wenn auch durch die theologische Dogmatik noch so raffiniert verborgen) der letzthinige Empirismus des religiösen Verhaltens bestehen. Es ist in diesem Zusammenhang sehr interessant, daß auch von der anderen Seite, von der

der Wissenschaft, eben der Empirismus die Menschen empfänglich für einen Kompromiß mit der Religion macht. Engels führt in seiner Kritik der spiritistischen Tendenzen unter den Naturwissenschaftlern seiner Zeit aus: »Es zeigt sich hier handgreiflich, welches der sicherste Weg von der Naturwissenschaft zum Mystizismus ist. Nicht die überwuchernde Theorie der Naturphilosophie, sondern die allerflacheste, alle Theorie verachtende, gegen alles Denken mißtrauische Empirie.« [1] Auch darin kommt wieder die weitgehende strukturelle Verwandtschaft von Religion und Alltag klar zum Ausdruck.

Die Einsicht in diese Struktur war notwendig, um die auf den ersten Augenblick überraschende Tatsache des friedlichen Nebeneinanderexistierens von zuweilen hochentwickelter Wissenschaft mit magisch-religiösen Vorstellungen, das mitunter lange Perioden überdauert, zu verstehen. Solange es sich um rein empirisch gesammelte Erfahrungen in Jagd, Agrikultur, etc. handelt, ist es ohne weiteres evident, daß die auf dieser Stufe unüberwindbare Unsicherheit des Lebens als Ganzes zu magischen Glauben, Riten, etc. führt. Diese Lage wiederholt sich aber auch auf viel höheren Stadien. So sagt Ruben: »Die indische Astronomie war in der Tat eine merkwürdige Mischung von Aberglauben und Wissenschaft. Die Astronomen waren Astrologen und Brahmanen und schleppten als solche eine Last altererbten Aberglaubens mit sich, ohne auch nur die Absicht zu haben, sich von ihm zu befreien.« [1] Und derselbe Autor hebt an einer anderen Stelle die hohe Entwicklung der indischen Mathematik hervor, die vieles von den Griechen Geleistete übertraf. »Man hat«, sagt er, über ihre Art unbestimmte Gleichungen des zweiten Grades aufzulösen »dies das Feinste genannt, was die Zahlenlehre vor Lagrange geleistet hat; erst dieser Mathematiker hat diese Methode wiedergefunden und weitergebildet. Die indischen Mathematiker aber wurden zu solchen Problemen durch die Erfordernisse ihrer Astrologie angeregt, mit der sie eng verbunden blieben. Dies macht es verständlich, daß die indische Philosophie von der Mathematik ebenso wenig angeregt werden konnte, wie von der Astronomie.« [1]

Über die hier negativ angedeutete Rolle der Philosophie werden wir im nächsten Kapitel ausführlich sprechen. Hier muß dem bisher Ausgeführten nur noch hinzugefügt werden, daß auch der empiristische Charakter der anfänglichen technischen Entwicklung solchen Kompromissen zweifellos Vorschub leistete. Einerseits weil die aus empiristisch-technischen Bedürfnissen gewonnenen wissenschaftlichen Ergebnisse eine Art von Isoliertheit an sich tragen; die Entwicklung kann sehr leicht zum Stillstand kommen oder zum Stillstand gebracht werden. Die nähere Untersuchung einer durch Konkurrenz auf Rationalität intendierenden Produktion kann ja auch ihre Grundtendenz, wie Bernal gezeigt hat, oft nur auf langen Umwegen verwirklichen. Andererseits hat das primitive Handwerk (und auch die anfangende Wissenschaft) den sozialen Charakter, Ergebnisse und Methoden traditionell, gewohnheitsmäßig auszubilden, ja sie als »Geheimnis« von Familien, Zünfte etc. zu behandeln. Letztere Tendenz ist naturgemäß schon bei den Magiern, Medizinmännern, etc. die vorherrschende, sie befestigt sich aber überall, wo sich Priesterkasten ausbilden und besteht in einer sich gegenseitig bestärkenden Wechselwirkung zu den eben zitierten Richtungen im Handwerk. Alldies erklärt hinlänglich die historische Tatsache, daß der an sich vorhandene Gegensatz von Wissenschaft und Religion relativ so selten offen ausgetragen wurde. Das wissenschaftliche Denken wird – trotz bedeutender Einzelleistungen – auf das Niveau des Alltagsdenkens herunternivelliert und, als Ganzes betrachtet, zum Stillstand gebracht; d. h. es bringt nur so viel hervor, wieviel für den Bestand der Gesellschaft unbedingt nötig ist.

Die Tendenz, die wir hier untersucht haben, daß nämlich die gesellschaftlichen Bedürfnisse die Menschen zu Abstraktionen nötigen, die nach ihrer inneren Dialektik ausgebildet über das Denken des Alltags hinausweisen, jedoch im Laufe der Geschichte doch im Umkreis der Alltagsgewohnheiten stehenbleiben und ihre inneren Möglichkeiten nur sehr beschränkt zur Ausbildung bringen, ja deren Verallgemeinerungen dann wieder in den Alltag zurückbilden, zeigt vielleicht am plastischsten der gesellschaftliche Gebrauch der Zahl. Im inneren Leben kleiner, primitiver Gesellschaften entsteht nach ihr, nach den mit ihrer Hilfe vollziehbaren Manipulationen noch überhaupt kein Bedürfnis. Auch wenn von Mengen die Rede ist, die wir, den Gewohnheiten unserer gesellschaftlichen Entwicklung entsprechend, ganz spontan, noch völlig im Rahmen des Alltagsdenkens verharrend, unbedingt mit Zahlen ausdrücken würden, werden von den Primitiven als Individualitäten behandelt, die qualitativ erkannt, und so voneinander unterschieden, so miteinander in Beziehungen gebracht werden. Levy Brühl bringt dafür, nach Dobritzhoffer, ein bezeichnendes Beispiel aus dem Leben

der Abiponen: ». . . wenn sie im Begriff sind, zur Jagd aufzubrechen, schauen sie, so wie sie im Sattel sitzen, um sich herum, und wenn einer der zahlreichen Hunde, die sie halten, fehlen sollte, so beginnen sie ihn zu rufen . . . Ich habe es oft bewundert, wie sie, ohne zählen zu können, trotz der sehr beträchtlichen Meute, auf der Stelle sagen konnten, daß ein Hund dem Ruf nicht Folge geleistet habe.« [1] M. Schmidt wird wohl Recht haben, wenn er das gesellschaftliche Bedürfnis, das dem Menschen die Zahl, das Zählen und Messen aufgedrängt hat, im Tausch, im beginnenden Warenverkehr erblickt. Auch er hebt hervor, daß in dem materiellen Wirtschaftsleben primitiver Völker das Zählen kein Bedürfnis ist. Dieses entsteht erst auf einer bestimmten Stufe des Verkehrs, des Warenaustausches. Ihre Ausbreitung bringt es mit sich, daß bestimmte Güter in bestimmten (zahlenmäßig bestimmten) Proportionen ausgetauscht werden. »Erst dadurch, daß dann eine allgemein begehrte oder umgekehrt in Überzahl vorhandene Art von Gegenständen mit verschiedenen anderen Arten gleichzeitig in ein solches Tauschverhältnis eintritt, gibt sie ein Mittel ab, um auch diese letzteren zueinander in Wertbeziehung zu setzen. Sie wird somit zunächst für diese anderen bestimmten Arten von Gegenständen zum Wertmesser.« [1] Daß die Zahl, wenn einmal entdeckt, ebenso wie die auf dem Weg des Messens entstandene Geometrie grenzenlose Möglichkeiten der wissenschaftlichen Ausbildung in sich birgt, ändert nichts daran, daß sie sich Jahrhunderte-, Jahrtausendelang in den oben skizzierten alltäglich-religiösen Zusammenhang widerstandslos einfügen läßt. Wenn Magie oder Religion die Zahlen recipiert, in ihr eigenes System einbaut, so wird diese Rückwendung durch qualitative Betrachtungsweise des Alltags noch deutlicher. Jede Zahlenmystik, jede religiöse Verwendung von Zahlen, jede magische Betonung der Glück oder Unheil bringenden Wirkungen bestimmter Zahlen etc., entreißt die jeweilig gebrauchte Zahl (etwa 3 oder 7) aus der Zahlenreihe, in der sie ihren normalen quantitativen Sinn hat, und verwandelt sie in eine bestimmte, einzigartige, gefühlsbetonte Qualität, d. h. gibt ihr eine Stelle in der Denkstruktur des Alltagslebens.

Es scheint vielleicht, als ob wir bisher bei der strukturellen Annäherung von Magie, Animismus und Religion an das Denken und Fühlen des Alltags eine unzulässige Abstraktion begangen hätten. Wir haben zwar den emphatischen Charakter der hier entstehenden Vorstellungsgebilde hervorgehoben, sind aber nicht darauf eingegangen, ob nicht und wenn ja, inwiefern hier auch eine Erhebung über den Alltag bezweckt und erreicht wird. Diese Tendenz ist vorerst wenig gedanklich, sie wird es aber im steigenden Maße, indem die Religionen auch Weltbilder entwickeln (Kosmologien, Geschichtsphilosophien, Ethiken etc.), um ihre Inhalte auch in der Sprache der Wissenschaft, der Philosophie auszudrücken. Sie wollen den Menschen mit solchen Lehren, aber auch neben diesen mit den verschiedensten Methoden (Askese, künstlich hervorgerufene Ekstase etc.) über Denken und Fühlen des Alltags erheben. Es handelt sich dabei im allgemeinsten Sinne um das Erlebbarmachen einer absoluten Transzendenz. Dabei müssen alle drei Worte gleichermaßen betont werden. Die Praxis der Wissenschaft kennt nur eine relative Transzendenz, d. h. das Nochnichtgewußte, die noch nicht von wissenschaftlichen Gedanken beherrschte, objektive vom Bewußtsein unabhängig existierende Wirklichkeit. (Es ist eine andere Frage, daß die idealistische Philosophie die Methodologie der Wissenschaften, ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen im Sinne des Verabsolutierens der Transzendenz vielfach der Theologie ähnlich auslegt; die Erörterung der verschiedenen Nuancen dieser Auffassungen gehört nicht hierher, da, wie wir es bei Kant gesehen haben, die Wissenschaftslehre – praktisch – doch mit einer relativen Transzendenz arbeitet.) Da die Wirklichkeit vom menschlichen Denken sowohl im quantitativen wie im qualitativen Sinn stets nur annähernd bewältigt werden kann, steht am Horizont des Lebens immer ein Bereich des Unbekannten; anfangs vor allem als die ihn umgebende Natur, nach der Auflösung des Urkommunismus, mit der Entstehung der Klassengesellschaften auch das eigene gesellschaftliche Dasein, und zwar im steigenden Maße. Denn während die Entwicklung der Zivilisation immer mehr einstige Transzendenzen der Natur in erfaßbares, als gesetzlich erkanntes Wissen umwandelt, wird die eigene Existenz für den Menschen des Alltags in den Klassengesellschaften immer undurchsichtiger, immer »transzendenter«. Diese Lage ändert sich erst theoretisch mit der Entstehung des Marxismus, praktisch – auch für den Alltag – mit der konkreten Ausbildung einer sozialistischen Gesellschaft.

Religion und Alltag stehen einander auch insofern nahe, als sie beide die Transzendenz verabsolutieren. Im Alltag geschieht dies spontan und naiv, ebenso wie in der ursprünglichen Magie, das Nochnichtgewußte, genauer: das unter den gegebenen konkreten Bedingungen unfaßbar Scheinende

wird, als »ewig« transzendent betrachtet. Die Magie hebt sich nur insofern vom Alltag ab, als sie nach Mittel und Wege sinnt, solche zu finden meint oder vorgibt, die diese Transzendenz praktisch zu bewältigen scheinen. Sie bringt insofern eine gewisse Spaltung ins Alltagsdenken hinein, als sie die Instrumente des praktischen Beherrschens der Transzendenz als »Geheimnisse« behandelt, deren Kenntnis ein Privileg der Magier etc. ist. Den Menschen des Alltagslebens führt diese Spaltung jedoch zur Transzendenz, zum Glauben, zur unmittelbaren Verknüpfung der – transzendenten – Theorie mit der Alltagspraxis zurück. Diese Struktur, die der Vermittlung der Transzendenz durch eine Kaste von »Spezialisten« bleibt auch im Übergang von der Magie der Religion erhalten, nur daß die Transzendenz und das Verhalten zu ihr einen immer stärker angereicherten, konkreteren, auf das gesamte menschliche Leben bezogenen Inhalt erhält. Diese historisch so stark sich wandelnde Sphäre behält aber als Gemeinsames und Bleibendes, daß die Transzendenz zwar von der im Alltagsleben und in der Wissenschaft erworbenen und erwerbbaren Wirklichkeit scharf geschieden wird, daß sie aber zugleich als unmittelbare Antwort auf die unmittelbaren Fragen des Alltagsmenschen wirken soll.

Von Xenophanes bis Feuerbach ist die materialistische Philosophie einmütig über den anthropomorphisierenden Charakter eines jeden religiösen Verhaltens, von dem primitivsten Animismus, bis zum modernsten religiösen Atheismus. Es muß deshalb hier auch nicht auf die Hauptthese dieser Anschauung, daß der Mensch seine Götter nach dem eigenen Ebenbild schafft, näher eingegangen werden, da hier ja nicht der Anspruch der Religion die Wahrheit zu verkünden untersucht wird, sondern die Struktur des religiösen Verhaltens in bezug auf das wissenschaftliche (und künstlerische), um auf Genesis und Entwicklungsrichtung der letzteren ein klareres Licht zu werfen. Die wesentlichen Momente lassen sich so zusammenfassen: erstens steht in jedem religiösen Verhalten der Mensch im Mittelpunkt. Einerlei, wieweit die betreffende Religion ein kosmologisches, geschichtsphilosophisches etc. Weltbild entwirft, das Entworfene ist immer auf den Menschen bezogen. Diese Beziehung hat aber stets einen subjektivistisch-anthropomorphen Charakter, indem das so aufgebaute Weltbild teleologisch auf den Menschen (auf sein Schicksal, auf sein Heil) zentriert ist, indem es sich unmittelbar auf sein Verhalten zu sich selbst, zu seinen Mitmenschen, zur Welt bezieht. Auch wenn das religiöse Weltbild – wie im religiösen Atheismus – eine Sinnlosigkeit des kosmischen und historischen Weltablaufs verkündet, wenn es auf dem Standpunkt eines radikalen Agnostizismus steht, hört diese auf den Menschen teleologisch zentrierte, anthropomorphisierte Grundeinstellung nicht auf. Die Leere, die Gottverlassenheit der Welt ist hier ebensowenig eine objektive Feststellung von Tatbeständen, wie in der Theologie das Erlösungswerk Christi oder Buddhas, sondern eine emphatisch-unmittelbare Forderung, ein Appell an den Menschen in der so oder so beschaffenen Welt so oder so sein Heil zu suchen.

Hier ist gerade der entscheidende Trennungspunkt zwischen Wissenschaft und Religion; auch wenn die systematisierende Theologie mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auftritt, und sich in Details der Methodologie, der Anerkennung von Tatsachen etc. der Wissenschaft anzunähern bestrebt ist, bleibt diese Ähnlichkeit auf der Oberfläche. Aus dem objektiven Weltbild der Wissenschaft folgt nämlich – direkt – keine unmittelbare Aufforderung zu einem vorausbestimmten Handeln, zu einer im voraus bestimmten Verhaltungsweise. Natürlich bildet die Erkenntnis der Außenwelt die theoretische Grundlage zu jedem Handeln. Dieses entspringt (in seinen objektiven Motiven) ebenfalls aus den Gesetzen und Tendenzen der Wirklichkeit, wo jedoch diese Motive wissenschaftlich klargelegt werden, kann ihr erkanntes Wesen keine unmittelbare Zuspitzung auf das Handeln des Individuums besitzen. So entscheidend auch die wissenschaftliche Erkenntnis für das Was und das Wie einer jeden Praxis auch sein mag, sowohl unmittelbar, wie letzten Endes wird das menschliche Handeln vom gesellschaftlichen Sein bestimmt. Die wissenschaftliche Erkenntnis dient gerade dazu, alle solche unmittelbaren und à priori bestimmten subjektiven Folgerungen aufzuheben, die Menschen dazu zu bringen, auf der Grundlage einer unbefangenen und objektiven Erwägung der Tatsachen und Zusammenhänge zu handeln. Diese Tendenz wirkt sich natürlich auch im Alltagsleben aus: der Zusammenstoß der beiden Einstellungen läuft hier sehr oft im Bewußtsein der Menschen nicht als der der wissenschaftlichen und der religiösen ab, jedoch sein Sinn: ob das menschliche Beherrschen der Wirklichkeit sich aus anthropomorphistischer, auf den Menschen teleologisch zugespitzter Grundlage vollziehen kann, ober ob zu seinem adäquaten Vollzug eine gedankliche Entfernung dieser Momente notwendig ist, bleibt auch auf

entwickelter Stufe eine wirkliche Divergenz des Alltagsdenkens.
In alledem kommt wieder der dem Alltagsdenken nahestehende Charakter der Religion zur Geltung. So energisch sie den Anspruch erhebt, den Boden seines täuschenden und irreführenden Scheins weit hinter sich zu lassen, das Fundament einer unbestreitbaren Absolutheit (Offenbarung) gefunden zu haben, dessen Erreichen unbezweifelbare Direktiven für Handeln und Verhalten gibt, so hat die als Abschluß entstehende Struktur der unmittelbaren Beziehung von Theorie und Praxis, wie gezeigt, die denkbar stärkste Verwandtschaft zu der des Alltagslebens. Dies folgt notwendig aus dem anthropomorphisierenden Charakter der religiös bearbeiteten Weise der Widerspiegelung der Wirklichkeit. Wir haben nachzuweisen versucht, daß in der alltäglichen Widerspiegelung und Praxis bereits eine Tendenz zur Erkenntnis des Wesens enthalten ist. Diese wird aber erst im wissenschaftlichen Verhalten zu einer bewußten Methode: zur klaren Trennung von Erscheinung und Wesen, um von einem deutlich erkannten Wesen aus eine Rückkehr zur Gesetzlichkeit der Erscheinungswelt möglich zu machen. Je energischer diese Methode ausgebildet wird, desto schärfer trennt sich die in der Wissenschaft widerspiegelte Wirklichkeit inhaltlich wie formell von den unmittelbaren Spiegelungsarten des Alltags. Dadurch erscheint das wissenschaftliche Spiegelbild der Wirklichkeit vom Standpunkt des Alltags aus gesehen und gewertet oft als paradox. Marx hat – nachdem er ausführlich auseinandergesetzt hat, daß eine Erklärung des Profits nur von dem Lehrsatz aus, daß die Waren durchschnittlich zu ihren wirklichen Werten verkauft werden, möglich ist – dieses wichtige Ergebnis für die allgemeine Methodologie der Wissenschaft in ihrem Verhalten zum Alltag plastisch verallgemeinert: »Dies scheint paradox und im Widerspruch zu den täglichen Beobachtungen. Es ist auch paradox, daß die Erde sich um die Sonne bewegt, und daß das Wasser aus zwei leicht entzündlichen Gasen besteht. Wissenschaftliche Wahrheiten sind immer paradox, wenn man sie an der alltäglichen Erfahrung mißt, welche nur den täuschenden Schein der Dinge erfaßt[1].«
Über die Rückverwandlung vieler Ergebnisse der wissenschaftlichen Widerspiegelung in unmittelbare Alltagspraxis haben wir bereits gesprochen. Sie wird dadurch möglich, daß in dieser Rückverwandlung die paradoxen Beziehungen der wissenschaftlich gespiegelten Welt wieder zur Unmittelbarkeit verblassen, ihre eigentlichen Kategorien verschwinden, Verfahren und Ergebnisse werden durch Gewöhnung, Tradition etc. ins Alltagsleben eingebaut, so daß die Resultate der Wissenschaft praktisch verwendet werden können, ohne eine sofortige fundamentale Änderung des Alltagsdenkens hervorzurufen. Daß das gesellschaftlich-geschichtliche Kumulieren solcher Aneignungen der Ergebnisse der Wissenschaft auch das allgemeine Weltbild des Alltags verändert, ist selbstverständlich. Dies geschieht jedoch zumeist vermittels auf der Oberfläche kaum merkbaren kapillarischen Änderungen, die allmählich Horizont, Inhalte etc. des Alltagslebens und -denkens weitgehend modifizieren, ihre wesentliche Struktur aber vorerst nicht grundlegend verwandeln. (Natürlich kommen auch Fälle der revolutionären Verwandlung vor; es genügt an den Sturz der geozentrischen Astronomie zu denken.)
Wir sagten: ein Weg von der Erscheinung zum Wesen ist auch in der religiösen Widerspiegelung der Wirklichkeit vorhanden. Ihre Eigenart besteht jedoch gerade in ihrem anthropomorphisierenden Charakter: das, was als Wesen aufgefaßt wird, verliert für keinen Augenblick die menschlichen Züge. Das heißt, ob es sich um die Beschaffenheit der Natur oder um menschliche (gesellschaftliche, ethische etc.) Probleme handelt, wird das Wesentliche in typischen menschlichen Charakteren und Schicksalen zusammengefaßt, wobei das Typisieren (das Hervorheben des Wesentlichen) in der Form von Mythen vollbracht wird, die dieses Wesentliche als ein Geschehen in uralter Vergangenheit, im Jenseits, eventuell auch mitten in der Geschichte, wie die Evangelien, darstellen, wodurch in ihr eine isolierte Insel des Mythos entsteht. Auch so weit es sich um die Natur handelt, arbeiten diese Mythen mit personifizierenden, anthropomorphisierenden Mitteln. Dadurch entsteht auch hier eine gewisse paradoxe Beziehung zwischen normaler Widerspiegelung der Welt im Alltag und zwischen ihren religiösen Spiegelungen. Der grundlegende Unterschied zur eben angedeuteten Paradoxie der wissenschaftlichen Widerspiegelung besteht darin, daß nicht die (stets nur annähernd erfaßte) objektive Wirklichkeit im Gegensatz zum unmittelbar Erlebten des Alltags steht, sondern diese mit einer anderen ebenfalls unmittelbar erlebbaren und zu erlebenden, von anthropomorphisierenden beherrschten Widerspiegelung kontrastiert wird. Was für Probleme dabei entstehen, kann am besten an den verschiedenen Gott-Mensch-

Mythen studiert werden. Natürlich verwenden die Theologien viel Scharfsinn darauf, diese Paradoxien auch gedanklich zu klären. Die genuin religiöse Beziehung kann aber dadurch höchstens unterstützt, niemals fundiert werden. Sie ist eine unmittelbare, emphatische Beziehung zu einem Gottmenschen, von dieser oder anderer Beschaffenheit. Die Entstehung dieses genuin religiösen Verhältnisses wird davon abhängen, wie weit jeder einzelne Mensch das idealisierte oder sinnlich-unmittelbare Abbild seiner eigensten, persönlichsten Lebensprobleme (Wunsch, Angst, Sehnsucht etc.) in diesen Mythen erkennt. Die gesellschaftlich-geschichtlichen Wandlungen der Mythen, die sie hervorrufenden und von ihnen hervorgerufenen Gedanken und Gefühle gehören nicht hierher. Diese pflegen seit der Herrschaft der Magie einen den gegebenen Gesellschaftszustand konservierenden Charakterzug zu haben, und werden auch bewußt, vermittels theologischer Interpretationen in dieser Richtung ausgebildet. Es kommt aber auch vor, daß sie Wunsch, Angst, Sehnsucht etc. der Unterdrückten laut werden läßt; Vico hat dies schon bei einigen griechischen Mythen erkannt, und ohne Frage bewegt sich z. B. die ketzerische Religiosität des Mittelalters von Joachim de Fiore bis zu Thomas Münzer und zu den englischen Puritanern in dieser Richtung. Bei allen hier entstehenden, stark gegensätzlichen gesellschaftlich-geschichtlichen Varianten bleibt aber dieselbe Grundstruktur bestehen: eine anthropomorphisierende, mehr oder weniger bildlich sinnliche »Auslegung« der Wirklichkeit, als Erfassen ihres »Wesens«, die sich direkt und emphatisch auf die Seele der einzelnen Menschen richtet, um in ihnen unmittelbar in die – religiöse – Praxis umzuschlagen. Der Ablösungsprozeß der Wissenschaft vom Alltagsleben stößt also seinem Wesen nach auch mit der religiösen Anschauungsweise zusammen; ganz abgesehen von den inhaltlichen Gegensätzen in der Widerspiegelung der Wirklichkeit und deren Interpretation. Daß unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen diese Gegensätze sich – auch für lange Zeit – abstumpfen, ändert nichts an der prinzipiellen Unauflösbarkeit dieses Gegensatzes.

Der zweite wesentliche Gesichtspunkt ist, ob den Gegenständen einer solchen anthropomorphisierenden, anthropozentrischen Widerspiegelungsart der Wirklichkeit das Prädikat der Realität zugesprochen werden kann. Bekanntlich steht und fällt jede Religion mit der Bejahung dieses Dilemmas. Die Konflikte mit der Wissenschaft erhielten in der Vergangenheit zumeist die Wendung, daß auf dem Wege der Religion eine höhere Wirklichkeit (oder ein höheres Wissen über die Wirklichkeit) erreicht werden könne, als auf dem der Wissenschaft. Wenn in Spätzeiten der Auflösung oder Zurückdrängung von Religionen der Gegensatz dahin abgeschwächt wird, daß es sich um eine »andere« Wirklichkeit (um einen »andern« Aspekt der Wirklichkeit) handelt, nicht um ein »Über«, sondern um ein »Neben« der wissenschaftlichen Widerspiegelung, so ändern mit solchen Mitteln erzielte oder erreichte weltanschauliche Kompromisse nichts an der Grundtatsache, denn die bewußt anthropomorphisierende religiöse Widerspiegelung muß den Anspruch erheben, die Produkte ihrer Widerspiegelung als absolute Wirklichkeiten gelten zu lassen. Sobald dieser Anspruch erlischt, hört die Religion auf als Religion zu existieren.

Um nun später ausführlich zu Behandelndes kurz vorwegzunehmen: hier ist das Feld der intimen Berührung, der gegenseitigen Befruchtung und zugleich des unaufhebbaren Widerspruchs von Religion und Kunst. Feuerbach, der den Wirklichkeitscharakter der Religionen auch damit bekämpft, daß er in ihnen bloße Produkte der menschlichen Phantasie erkennt, sagt über diese Frage: »die Religion ist Poesie. Ja, sie ist es; aber mit dem Unterschiede von der Poesie, von der Kunst überhaupt, daß die Kunst ihre Geschöpfe für nichts anderes ausgibt, als sie sind, für Geschöpfe der Kunst; die Religion aber ihre eingebildeten Wesen für *wirkliche* Wesen ausgibt.« [1] Lenin faßt diesen Gedanken in seinen Feuerbach-Konspekten so zusammen: »Die Kunst fordert nicht die Anerkennung ihrer Werke als *Wirklichkeit*.« [1] Ist der Anspruch auf adäquate Widerspiegelung der Wirklichkeit das Feld, wo Religion und Wissenschaft endlich zusammenstoßen müssen, so schafft die gemeinsame anthropomorphisierende Methode der Widerspiegelung das Terrain für Berührung und Konkurrenz von Religion und Kunst. Scheinbar macht die obenzitierte Gegensätzlichkeit in bezug auf den Realitätsanspruch der Gebilde einen Kampf hinfällig. Und tatsächlich gibt es lange und wichtige Perioden, in denen eine Zusammenarbeit – relativ – ohne Konflikte möglich war. Aber auch dann nur relativ. Denn die Gemeinsamkeit der anthropomorphisierenden Widerspiegelung verrät, daß es sich bei beiden um die gesellschaftliche Erfüllung ähnlich gearteter Bedürfnisse handelt, jedoch in beiden Fällen in völlig entgegengesetzterer Weise, wodurch die sich sonst nahe berührenden Inhalte und Formen eine Tendenz zur Gegensätz-

lichkeit erhalten. Es handelt sich um viel mehr als bloß um das Bedürfnis nach Personifikation, das auf jeder primitiven Stufe am Anfang der erkennenden Bewältigung der Wirklichkeit entsteht, worin, wie wir gesehen haben, die Grundlage des Antagonismus zwischen Wissenschaft und Religion besteht. Wir werden später ausführlich zeigen, wie fundamental menschliche Bedürfnisse die anthropomorphisierende Widerspiegelung der Wirklichkeit durch die Kunst wachgerufen hat. Diese berühren sich besonders auf primitiven Stufen sehr nahe mit denen, die die Religion befriedigt: mit dem Schaffen des Abbilds einer dem Menschen – subjektiv wie objektiv – im höchsten Sinne angemessenen Welt.

Die oben angedeutete Differenz, daß die Kunst den so geschaffenen Gebilden – im Gegensatz zur Religion – keinen objektiven Wirklichkeitscharakter zuschreibt, daß ihre tiefste objektive Intention auf bloße anthropomorphisierende, anthropozentrische Abbildlichkeit des Diesseits gerichtet ist, ist keineswegs ein sich-Bescheiden der Religion gegenüber. Im Gegenteil. Diese objektive Intention enthält – einerlei was Künstler oder Rezeptive zeitweilig darüber denken – die Ablehnung einer jeden Transzendenz. In ihrer objektiven Intention ist die Kunst ebenso religionsfeindlich wie die Wissenschaft. Das sich-Bescheiden auf diesseitige Abbildlichkeit involviert einerseits das souveräne Recht des Schaffenden, Wirklichkeit und Mythen nach eigenen Bedürfnissen, umzumodeln. (Daß dieses Bedürfnis gesellschaftlich bedingt und bestimmt ist, ändert nichts an diesem Tatbestand.) Andererseits wird von der Kunst jede Transzendenz – künstlerisch – in Diesseitigkeit verwandelt, auf das gleiche Niveau als Darzustellendes gesetzt, wie das eigentliche Diesseits. Wir werden später sehen, daß diese Tendenzen verschiedene gegen die Kunst gerichtete Theorien (Lügenhaftigkeit etc.) hervorrufen. Der aus diesen Antagonismen entspringende Kampf zwischen Religion und Kunst ist dem allgemeinen Bewußtsein weit weniger gegenwärtig als der zwischen Wissenschaft und Religion, obwohl freilich auch dieser – von beiden Seiten – oft verwischt wird. Wir werden uns deshalb in einem eigenen Kapitel damit zu beschäftigen haben, wo natürlich auch die historischen, immer wieder auftauchenden, jedoch nicht aus dem objektiven Wesen beider Gebiete folgenden Gegensätze zwischen Wissenschaft und Kunst gelegentlich zur Sprache kommen.

Es ist klar, daß alle diese objektiven Antagonismen im Anfangsstadium der Menschheit sich unmöglich äußern konnten. In der Magie sind noch die undifferenzierten Keime vom wissenschaftlichen, künstlerischen und religiösen Verhalten vollkommen zur Einheit gemischt, und die aus der Arbeit herauswachsenden Tendenzen der Wissenschaft können noch nicht bewußt werden. Die Ablösung erfolgt relativ spät, je nach den spezifischen gesellschaftlichen Verhältnissen äußerst ungleichmäßig. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß in bestimmten Kulturen eine hohe Kunst, eine relativ große Entwicklung gewisser Zweige und Probleme der Wissenschaften entstehen kann, ohne daß von einem künstlerischen oder wissenschaftlichen Geist, von einem subjektiven Bewußtwerden der objektiven Intentionen dieser Gebiete auch nur die Rede sein könnte. Wir werden im Folgenden zuerst die Prinzipien des Selbständigwerdens der Wissenschaft kurz untersuchen und die darauffolgenden Betrachtungen über einen ähnlichen Prozeß in der Kunst mit der Darstellung ihres Befreiungskampfes schließen.

Zweites Kapitel

Das Desanthropomorphisieren der Widerspiegelung in der Wissenschaft

I. Bedeutung und Schranken der desanthropomorphisierenden Tendenzen in der Antike

Wir haben gesehen, wie das Bedürfnis nach einer Erkenntnis der Wirklichkeit, die sich nicht nur faktisch, in einzelnen Fällen gewissermaßen zufällig, sondern prinzipiell, methodologisch, qualitativ über das Niveau des Alltags erhebt, aus den Lebenserfordernissen des Alltagslebens, vor allem der Arbeit herauswächst. Andererseits haben wir auch sehen können, daß dieses selbe Alltagsleben ununterbrochen Tendenzen hervorbringt, die eine umfassende Verallgemeinerung der Arbeitserfahrungen zur Wissenschaft hemmen und hindern. Die Fortschritte des Menschengeschlechts auf primitiven Stufen (und wie wir sehen werden, nicht nur auf diesen, wenn auch später mit viel geringerer Macht des Widerstandes) bringen Widerspiegelungs- und Denkformen hervor, die statt die spontan-naiven Personifikationen und An-

thropomorphisierungsformen des Alltags radikal zu überwinden, diese auf einer höheren Stufenleiter reproduzieren und gerade dadurch der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens Schranken setzt. Engels gibt eine kurze Charakteristik dieser Lage: »Schon die richtige Widerspiegelung der *Natur* äußerst schwer, Produkt einer langen Erfahrungsgeschichte. Die Naturkräfte den ursprünglichen Menschen Fremdes, Geheimnisvolles, Überlegenes. Auf einer gewissen Stufe, die *alle* Kulturvölker durchmachen, assimiliert er sie sich durch Personifikation. Dieser Personifikationstrieb schuf eben überall Götter, und der consensus gentium des Beweises vom Dasein Gottes beweist eben nur die Allgemeinheit dieses Personifikationstriebs als notwendiger Durchgangsstufe, also auch der Religion. Erst die wirkliche Erkenntnis der Naturkräfte vertreibt die Götter oder den Gott aus einer Position nach der anderen. . . . Dieser Prozeß jetzt so weit, daß er theoretisch als abgeschlossen angesehen werden kann.«[1] Dieser Kampf zwischen den höheren personifizierenden Formen des Denkens und den wissenschaftlichen hat sich in den Anfängen der Menschheitsentwicklung nur in Griechenland wirklich entfaltet; nur hier erhebt er sich auf eine prinzipielle Höhe und bringt damit eine Methodologie des wissenschaftlichen Denkens hervor, die die Voraussetzung dafür bildet, daß diese Art der Widerspiegelung der Wirklichkeit durch Einübung, Gewohnheit, Tradition etc. zu einer allgemeinen, ständig funktionierenden Verhaltungsweise der Menschen werde, daß nicht nur ihre unmittelbaren Ergebnisse bereichernd auf das Alltagsleben einwirke, sondern auch ihre Methode die alltägliche Praxis beeinflusse, ja teilweise umgestalte.

Entscheidend ist gerade dieser bewußte, allgemeine prinzipielle Charakter des Gegensatzes. Denn, wie wir bereits sehen konnten, läßt die Entfaltung der Arbeitserfahrungen zwar vielfach einzelne, sogar hochentwickelte Wissenschaften (Mathematik, Geometrie, Astronomie etc.) entstehen; wenn jedoch die wissenschaftliche Methode nicht philosophisch verallgemeinert und zu den anthropomorphisierenden Weltanschauungen in Gegensatz gesetzt wird, können sich ihre einzelnen Ergebnisse den verschiedensten magischen, religiösen Weltanschauungen anpassen, ihnen einverleibt werden, und die Wirkung des wissenschaftlichen Fortschritts auf einzelnen Fachgebieten wird auf das Alltagsleben gleich Null sein. Diese Möglichkeit wird noch dadurch gesteigert, daß die Wissenschaft in solchen Fällen der Monopolbesitz, das »Geheimnis« einer enggeschlossenen Kaste (zumeist von Priestern) zu sein pflegt, die eine Verallgemeinerung der wissenschaftlichen Methode zur Weltanschauung künstlich, institutionell verhindert.

Die spezifische Stelle Griechenlands in dieser Entwicklung, seine Verkörperung der »normalen Kindheit« des Menschengeschlechts (Marx), hat sehr bestimmte gesellschaftliche Grundlagen. Vor allem die besondere Form der Auflösung der Gentilgesellschaft. Marx gibt darüber eine eingehende und ausführliche Analyse, aus welcher wir hier bloß die allerwesentlichsten Punkte hervorheben können. Das Wesentlichste scheint uns, daß der Einzelne Privateigentümer (und nicht nur Besitzer) seiner Parzelle wird, daß aber gleichzeitig dieses Privateigentum an die Mitgliedschaft der Gemeinde gebunden ist: »Voraussetzung bleibt hierfür die Aneignung des Grund und Bodens Mitglied der Gemeinde zu sein, aber als Gemeindemitglied ist der Einzelne Privateigentümer.« Das hat für die Produktionsverhältnisse die natürliche Folge, daß keine Staatssklaverei entstand (wie im Orient), sondern daß die Sklaven stets den Privateigentümern angehören. Es ist klar, daß ein solches gesellschaftliches Sein auch bewußtseinsmäßig in der Richtung einer gesteigerten und differenzierteren Ausbildung der Subjekt-Objekt-Beziehung sich auswirken muß, im Vergleich zu Formationen, in denen einerseits die urkommunistischen Gemeinsamkeitsformen des gesellschaftlichen Lebens aufbewahrt bleiben und dabei, statt der in Griechenland erwachsenen Freiheit und Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden, diese unter zentralistischer, tyrannischer Herrschaft stehen (Orient). Diese Tendenz der Entwicklung wird noch dadurch gesteigert und beschleunigt, daß sie ganz eng mit der Entstehung und dem raschen Wachstum von Städten, von städtischer Kultur verbunden ist. Diese in Griechenland ausgebildete Form »unterstellt nicht das Land als die Basis, sondern die Stadt als schon geschaffenen Sitz (Zentrum) der Landleute (Grundeigentümer). Der Acker erscheint als Territorium der Stadt; nicht das Dorf als bloßes Zugehör zum Land.« Die unauflösbare Problematik einer solchen Formation haben wir hier nicht zu untersuchen. Nur der Abrundung wegen sei bemerkt, daß Marx das relative Gleichbleiben der Vermögen als Grundlage der Blüte solcher Gemeinwesen betrachtet: »Die Voraussetzung der Fortdauer des Gemeinwesens ist die Erhaltung der Gleichheit und der seiner freien self-sustaining peasants und die eigene Arbeit als die Bedingung der Fortdauer

ihres Eigentums.«[1]

Diese Grundzüge der ökonomischen Entwicklung haben eine für unser Problem äußerst wichtige Folge: die auf diesem Boden entstehende politische Demokratie (selbstredend eine solche der Sklavenhalter) erstreckt sich auch auf das Gebiet der Religion, wodurch eine frühe und weitgehende Emanzipation der Entfaltung der Wissenschaft von den sozialen und ideologischen Bedürfnissen der Religion möglich wurde. Jacob Burckhardt stellt diese neue Lage mit ihren wichtigsten Folgen in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen: »Vor allem hatte hier kein Priestertum aus Religion und Philosophie *eins* gemacht, und besonders bedingte die Religion auch, wie schon gesagt, keine Kaste, welche als gegebene Hüterin des Wissens und Glaubens zugleich auch die Eigentümerin des Denkens hätte sein können.«[1] Das ist jedoch bloß die negativ-befreiende Seite für die Entwicklung einer wissenschaftlichen Methode und Weltanschauung. Dieselben Entwicklungstendenzen der griechischen Gesellschaft, die wir eben kurz geschildert haben, bringen auf der anderen Seite eine gesellschaftliche Verachtung der Arbeit hervor, deren Folgen man im Laufe der Geschichte der griechischen Wissenschaft und Philosophie immer wieder beobachten kann. Marx verspottet Nassau Senior, weil dieser Moses einen »produktiven Arbeiter« nennt. Er hebt dabei den scharfen Gegensatz der Beziehung zur Arbeit in Antike und Kapitalismus hervor. »War es Moses von Ägypten oder Moses Mendelssohn? Moses würde sich schön bei Herrn Senior bedankt haben, ein Smithscher ›produktiver Arbeiter‹ zu sein. Diese Menschen sind so unter ihre fixen Bourgeois-Ideen unterjocht, daß sie glauben würden, den Aristoteles oder den Julius Caesar zu beleidigen, wenn sie dieselben ›unproduktive Arbeiter‹ nennten. Diese würde schon den Titel ›Arbeiter‹ als eine Beleidigung betrachtet haben[1].« Damit sind erst die gesellschaftlichen Grundlagen für die erste klare Trennung der wissenschaftlichen Widerspiegelung der Wirklichkeit von der des Alltags sowie von der der Religion gegeben. Erst die so errungene Selbständigkeit der Wissenschaft macht es möglich, allmählich eine einheitliche wissenschaftliche Methodologie und Weltanschauung auszubilden, die Kategorien in ihrer wissenschaftlichen Eigenart und Reinheit zu erkennen, die einzelnen Ergebnisse der Praxis und der Forschung zu verallgemeinern und zu systematisieren etc.

Natürlich bedeutet die so errungene Freiheit zur Selbstbewegung der Wissenschaft nicht ihre konfliktlose Evolution. Im Gegenteil. Gerade dadurch wird es erst möglich, die inhaltliche und methodologische Gegensätzlichkeit zu Religion (auch Alltagsdenien) klar auszusprechen, wissenschaftlich zu formulieren. Eben deshalb wäre es falsch, diese Freiheit unzulässig zu verabsolutieren. Aus unserer obigen Feststellung, daß es für die griechische Religion und Priesterschaft unmöglich war, die Wissenschaft sich zu unterwerfen, folgt lange nicht ein friedliches Verhältnis zwischen beiden. Das Herausarbeiten der spezifischen Kategorien und Methoden der Wissenschaft bedeutete zwangsläufig einen immer entschiedeneren Kampf gegen jede Art von Personifikation und damit gegen jene Mythen, in denen die griechische Religiosität sich objektivierte. (Aus der von uns angedeuteten historischen Lage folgt ebenfalls notwendig, daß der Kunst, besonders der Poesie, durch Ausbildung und Auslegung dieser Mythen eine sonst nie dagewesene Rolle zuteil wurde; woraus denn auch die auffallend feindselige Stimmung zwischen Philosophie und Poesie als eines der Merkmale der griechischen Entwicklung zu erklären ist.) Was die Religion betrifft, so darf man das Fehlen einer Priesterkaste nicht einfach als gesellschaftliche Machtlosigkeit der Religion auffassen. Die ganze Struktur der Polis, die herrschende Stellung des öffentlichen Lebens, die sich schon im Grundeigentum ausdrückt, indem man nur als Bürger der Polis Privateigentümer seiner Parzelle sein kann, würde dem widersprechen. Der religiöse Kultus, die Tempel etc. waren seit Anfang einer Gesetzgebung rechtlich (und früher durch Sitte) geschützt. Und im Verlauf der sich verschärfenden Attacken auf die personifizierende, anthropomorphisierende Widerspiegelung der Wirklichkeit werden diese Gesetze auch auf die theoretischen Angriffe gegen die Religion ausgedehnt. So entstand in Athen das Gesetz gegen die »Asebeia«: »Es sollen die Leute vor Gericht gezogen werden, die nicht an die Religion glauben oder Unterricht in der Astronomie erteilen[1].« So wurden z. B. Anaxagoras, Protagoras etc. verklagt. Es ist sehr bezeichnend, daß im Gesetz selbst, wie in der Anklage gegen Anaxagoras, die Astronomie eine entscheidende Rolle spielt. Sie ist und bleibt für lange Zeit das Schlachtfeld, wo anthropomorphisierende und desanhtropomorphisierende Widerspiegelungen der Wirklichkeit vor allem zusammenstoßen. Es zeigt sich aber zugleich, daß die in den Einzelheiten wissenschaftliche, auf exakte Beobachtung und Mathematik fundierende Forschung nicht genügt, um den prinzipiellen Gegensatz auszutragen.

Die in vieler Hinsicht hochentwickelte Astronomie des Orients konnte in personifizierende Begriffssysteme eingebaut werden. Erst die methodologische und weltanschauliche Verallgemeinerung bei den Griechen zeigt, daß in dieser Frage es zu einem Scheiden der Wege führen kann und muß. Die griechischen »Asebeia«-Prozesse sind ein Vorklang jener, die die Inquisition gegen Giordano Bruno und Galilei geführt hat.

Die griechische Entwicklung schafft auf diese Weise die Fundamente des wissenschaftlichen Denkens. Allerdings muß sogleich hinzugefügt werden, daß dieselben Gesetze der griechischen Produktionsweise, die diese Möglichkeit hervorgebracht haben, zugleich ihrer restlosen Entfaltung, ihrem konsequenten zu Ende führen unübersteigbarer Hindernisse in den Weg stellten: die infolge der Sklavenwirtschaft entstandene Verachtung der produktiven Arbeit, das, was Jacob Burckhardt das Antibanausentum nennt. Wir können uns auch mit dieser Frage hier unmöglich eingehend beschäftigen, selbst wenn wir uns auf die hier vor allem wesentliche Frage, auf die gegenseitige Befruchtung von Produktion und Theorie beschränken würden. Es genüge, wenn wir – nach Plutarchs Biographie des Marcellus – diese Lage kurz andeuten. Plutarch erzählt, wie Versuche, die Gesetze der Geometrie auf den Maschinenbau anzuwenden, den heftigsten Widerstand Platons hervorriefen, der darin eine Entwürdigung der Geometrie sah, daß sie auf praktisch mechanische Probleme angewendet, in die sinnlich-körperliche Welt herabgezogen werde. Unter solchen Einflüssen trennt sich die Mechanik von der Geometrie und wurde zum Handwerk, die vor allem im Heer angewendet wurde. Und selbst bei Archimedes hebt Plutarch hervor, daß er die Anwendung der Mechanik als Handwerk verachtete und nur aus Patriotismus sich an der Verteidigung von Syracusa mit seinen Erfindungen beteiligte. Die Verachtung der produktiven Arbeit ist natürlich nur die ideologische Kehrseite der Lage, daß in einer Sklavenwirtschaft die Anwendung von Maschinen (eine wissenschaftliche Rationalisierung der Arbeit) ökonomisch unmöglich ist. Das hat zur Folge, daß in der griechischen Entwicklung weder die Ergebnisse der theoretischen Forschung einen ausschlaggebenden Einfluß auf die Technik der Produktion, noch die Probleme der Produktion eine befruchtende, weiterführende Wirkung auf die Wissenschaft haben konnten. Es ist bezeichnend, daß die meisten geistvollen Erfindungen Herons im Altertum bloß Spielereien blieben, und es der Wissenschaft der Renaissance vorbehalten blieb, aus ihnen wirklich praktische und darum theoretische Folgerungen zu ziehen [1]. Diese Schranke ist in der griechischen Wissenschaft und Philosophie überall spürbar; sie verhindert den konsequenten bis in die Details hinunterreichenden Ausbau des wissenschaftlichen Prinzips, der wissenschaftlichen Methode in der Ausbildung der Widerspiegelung der Wirklichkeit, die einheitliche Begriffsbildung in Wissenschaft und Philosophie gerade in ihrem Gegensatz zum Alltagsdenken und zur Religion und gleichzeitig den Ausbau eines allseitigen Zusammenhangs zwischen Wissenschaft und Praxis des Alltags.

Innerhalb dieser Schranken hat jedoch die griechische Philosophie die entscheidenden Probleme der Eigenart der wissenschaftlichen Widerspiegelung der Wirklichkeit nicht nur aufgeworfen, sondern vielfach zu einer vollen Klärung gebracht. Sie hat – und damit steht die Ausbildung der Dialektik auf einem hohen Niveau im engsten Zusammenhang – sowohl die Formen der Trennung, und der Gegensätzlichkeit wissenschaftlichen und alltäglichen (auch religiösen) Denkens, wie die Funktion der wissenschaftlichen Widerspiegelung im Dienst des Lebens, ihre befruchtende Rückkehr ins Leben herausgearbeitet. Die oben angedeutete Schranke hat zur Folge, daß die Wechselbeziehungen zwischen Wissenschaft und Leben auf dem Gebiet der gesellschaftlichen Erkenntnis, z. B. in der Ethik, sich viel konkreter zeigt, als in der Methodologie der Naturwissenschaften, wo, besonders in den späteren Entwicklungsetappen der Naturphilosophie wieder überwiegend anthropomorphisierende Kategorien in den Mittelpunkt gestellt werden. Die Hauptlinie ist trotz alledem die Begründung einer wirklichen Objektivität der Erkenntnis, ihre Loslösung von jenem Subjektivismus, der innerhalb des Alltagslebens unüberwindlich bleibt: die Kritik der Sinnestäuschungen, der Trugschlüsse, die die Unmittelbarkeit des alltäglichen Denkens hervorbringt, stehen dabei im Zentrum. Von diesem Standpunkt bedeutet die Philosophie der Vorsokratiker einen Wendepunkt in der Geschichte des menschlichen Denkens. Ob das Feuer oder das Wasser als die allgemeinste Substanz bestimmt wird, aus der alle Erscheinungen der Wirklichkeit abgeleitet und erklärt werden sollen, ob eine auf Objektivität drängende dialektische Widersprüchlichkeit der Ruhe oder der Bewegung aufgedeckt wird: in allen diesen Fällen geht das philosophische Bestreben darauf aus, die menschliche Subjektivität mit ihren Grenzen, Beschränkungen, Vorurteilen

weit hinter sich zu lassen, die objektive Wirklichkeit, so wie sie an sich ist – möglichst wenig getrübt von den Zutaten des menschlichen Bewußtseins – mit höchster Treue zu widerspiegeln. Diese Bewegung erreicht ihren Gipfelpunkt im Atomismus von Demokrit und Epikur, wo bereits unsere ganze menschliche Erscheinungswelt als gesetzmäßiges Produkt der Beziehung und Bewegung der Elementarteile der Materie gefaßt wird. Wenn auch hier überall – und insbesondere auf dieser geistigen Spitze – die von uns geschilderte Schwäche, die Unmöglichkeit, das philosophisch richtig ergriffene Prinzip zur wirklichen Forschungsmethode der Wissenschaft bis in die Einzeluntersuchungen zu machen, stets wieder auftaucht, so ist es doch unzweifelhaft, daß die griechische Philosophie hier das endgültige – zwar in Einzelheiten vielfach korrigierte – methodologische Modell für die Widerspiegelung der Natur gefunden hat.

Analysiert man die methodologischen Grundlagen des von Thales bis Demokrit-Epikur Erreichte, so lassen sich zwei grundlegende Feststellungen machen. Erstens, daß ein wahrhaft wissenschaftliches Erfassen der objektiven Wirklichkeit nur durch einen radikalen Bruch mit der personifizierenden, anthropomorphisierenden Anschauungsweise möglich ist. Die wissenschaftliche Art der Widerspiegelung der Wirklichkeit ist ein Desanthropomorphisieren sowohl des Objekts wie des Subjekts der Erkenntnis. Des Objekts, indem sein An-sich von allen Zutaten des Anthropomorphismus nach Möglichkeit gereinigt wird; des Subjekts, indem es sein Verhalten zur Wirklichkeit darauf einstellt, die eigenen Anschauungen, Vorstellungen, Begriffsbildungen ununterbrochen daraufhin zu kontrollieren, wo und wie anthropomorphisierende Entstellungen der Objektivität in die Aufnahme der Wirklichkeit eindringen können. Der konkrete Ausbau wird das Ergebnis einer späteren Entwicklung sein, die methodologischen Grundlagen sind aber bereits hier niedergelegt: daß das Subjekt der Erkenntnis eigene Instrumente, Verfahrungsweisen ersinnt, mit deren Hilfe es einerseits die Rezeption der Wirklichkeit unabhängig von den Schranken der menschlichen Sinnlichkeit macht, andererseits aber die Selbstkontrolle sozusagen automatisiert.

Zu dieser Frage des Desanthropomorphisierens sei aber noch – zweitens – bemerkt, daß sein Vollzug mit dem Vordringen des philosophischen Materialismus zusammengeht. Wir haben gesehen, daß der urwüchsige, spontane Materialismus des Alltagslebens keinen gedanklichen Schutz gegen das Vordringen, gegen die Herrschaft der idealistisch-religiösen Personifikation aufzubieten vermag. Dementsprechend ist der auf einer relativ großen Höhe der Kultur auftretende philosophische Materialismus keineswegs sein direktes Weiterführen und Ausbilden. Natürlich kann er sich auch auf solche Erlebnisse stützen, aber selbst dies geschieht in einer durchaus kritisch-dialektischen Weise, indem einerseits die unmittelbaren Sinneseindrücke als Grundlage genommen und gegen idealistische Uminterpretationen verteidigt werden, andererseits jedoch ihre sich ununterbrochen verschärfende kritische Überprüfung vollzogen wird. Die spontane Überzeugung von der Existenz der Außenwelt unabhängig vom menschlichen Bewußtsein erfährt also eine qualitative Änderung, eine qualitative Erhöhung durch ihr philosophisches Bewußtwerden, durch ihre weltanschauliche Verallgemeinerung. Dadurch tritt erst der bewußte Kampf von Materialismus und Idealismus in die Philosophie ein, wird zu ihrer Zentralfrage. Und die Höhe dieser materialistischen Verallgemeinerung, die zugleich Weite und Tiefe des Durchdringens der Wissenschaft mit der desanthropomorphisierenden Widerspiegelung und Begriffsbildung bedingt, umreißt zugleich das Terrain des Kampfes zwischen Materialismus und Idealismus. Es kann hier naturgemäß nicht unsere Aufgabe sein, diesen Widerstreit auch nur andeutungsweise zu skizzieren. Es muß nur bemerkt werden, daß im Laufe der Geschichte der desanthropomorphisierende Materialismus immer größere Gebiete des menschlichen Wissens erobert, die der Idealismus – nolens volens – als solche zu räumen gezwungen ist, so daß in bezug auf das Schlachtfeld die Möglichkeiten des Idealismus immer stärker eingeengt wird, was selbstredend nicht eine Kapitulation, sondern zuweilen eine Verschärfung der Zusammenstöße bedeutet, allerdings unter geänderten Bedingungen. Es ist aber für die aus der Ökonomie der Sklavenwirtschaft stammenden Schwächen des griechischen Materialismus, der griechischen Art der Desanthropomorphisierung charakteristisch, daß diese veränderten Formen zumeist erst nach der Renaissance auftauchen. Und auch in dieser selbst gibt es noch heftige Fehden um die anthropomorphisierende Wesensart der gesamten Erkenntnis (Fludd gegen Keppler und Gassendi).

Es entspricht der Lage der griechischen Kultur, daß die desanthropomorphisierende Tendenz der Vorsokratiker notwendig in einer Kritik der

Mythen, die Inhalt und Form des religiösen Weltbilds der Zeit bestimmen, kulminiert. Und da die Poesie in Ausbildung, Entwicklung Uminterpretation etc. eine ausschlaggebendere Rolle spielt, als je später in der Geschichte, wird in dieser Kritik der Religion die Poesie mitbetroffen. Die sogenannte Kunstfeindlichkeit der griechischen Philosophie von den Vorsokratikern bis Platon hat hier ihre geistigen Wurzeln. In der Wiederaufnahme der desanthropomorphisierenden Tendenzen seit der Renaissance verschwindet dieser Angriff auf die Kunst oder spielt wenigstens eine äußerst episodische Rolle, was einerseits mit der Entwicklung der exakten Naturwissenschaften, und damit mit dem Konkreterwerden der desanthropomorphisierenden Kategorien zusammenhängt, wodurch es möglich wird, in der Kunst eine andere, spezifische Form der Widerspiegelung der Wirklichkeit zu erkennen (man denke an die Stellungnahme von Galilei, Bacon etc. zur Kunst), andererseits damit, daß die Mythenbildung und Interpretation des Mittelalters von der Kirche vollzogen wurde; die Kunst hatte ebenfalls einen Freiheitskampf gegen sie zu bestehen.

Ganz klar und prinzipiell tritt dieser Kampf gegen jedwedes Anthropomorphisieren in den bekannten Aussprüchen von Xenophanes hervor: »Doch wähnen die Sterblichen die Götter würden geboren und hätten Gewand und Stimme und Gestalt wie sie.« – »Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten machen und solche Körper bilden, die jede Art gerade selbst das Aussehen hätte.« – »Die Aethiopen behaupten, ihre Götter seien schwarz und stumpfnasig, die Thraker blauäugig und rothaarig[1].« Damit ist eine äußerst wichtige Umkehrung im menschlichen Denken entstanden: das, was bis dahin von der primitiven Magie bis zur entwickelten Religion als Erklärungsgrund der Phänomene in Natur und Gesellschaft, als das zentrale Prinzip der wahrhaft objektiven Wirklichkeit auftrat, subjektives Phänomen der menschlichen Gesellschaft. Ob das Aufwerfen einer solchen Umkehrung des Problems zu einem radikalen Leugnen der Existenz der Götterwelt, zur wirklichen Entgottung (Desanthropomorphisierung) des Universums führt, oder ob die gesellschaftliche Notwendigkeit der Religion, bei Feststellung ihrer Quelle in menschlichen Bedürfnissen, in Aktivitäten der menschlichen Phantasie, doch anerkannt wird, ist vom Standpunkt unserer Fragestellung nicht entscheidend, so wichtig sie vom Standpunkt der allgemeinen Kulturentwicklung auch sein mag. Um so mehr als eine solche Verteidigung der Religion auf der Grundlage des »consensus gentium« als Verteidigung gerade jener einen Religion, die geschützt werden soll, sehr wenig nützt. Protagoras kommt gerade dadurch zu einem vollkommenen – wenn man diesen Ausdruck für Griechenland gebrauchen darf – historischen Relativismus, nach welchem jedes Volk die ihm entsprechenden Götter besitzt und verehrt[1]. Diese Tendenz kann aber noch weitergehen; sie erhält etwa bei Kritias eine vollständig zynisch-nihilistische Form: die Religion wird als ein geistiges Polizeimittel zur Herstellung der Ordnung ideologisch gerechtfertigt:

So vor Gewalttat schützte nun Gesetzes Macht,
Doch was nicht offen böser Sinn sich unterwand
Zu tun, versucht er heimlich, und oft glückt es ihm.
Da, mein ich, sann mit weisem Sinn ein kluger Mann
Für das Geschlecht der Menschen eine Furcht sich aus,
Ein Schrecknis für die Bösen, wenn verstohlen auch
Sie Schlimmes täten, sagten oder sännen nur:
Den Götterglauben führt er unter ihnen ein!
Es sei ein Wesen, lehrt er, über Menschenart,
Blühend in ewig junger Kraft,
Das hör und sehe mit dem innern geistgen Sinn,
Und acht aufs Recht! Kein Wort des Menschen, keine Tat,
Die es nicht sehn, die es nicht hören könne. »Drum,«
So warnt er, »wenn du noch so heimlich Böses sinnst,
Es sehns die Götter. Ist ihr ganzes Wesen doch
Vernunft!«[1]

Parallel zu dieser Kritik des religiösen Anthropomorphisierens entfaltet sich in der griechischen Philosophie auch die des Alltagsdenkens. Sie ist ein durchlaufendes Motiv ihrer ganzen Entwicklung, sie ist schon in der Dialektik des Seins und des Werdens bei den Eleaten und Heraklit vorhanden, erhält immer entwickeltere Formen in der späteren Philosophie, wobei – was auf dieser Stufe unvermeidlich scheint – die Kritik der subjektiven und anthropomorphistischen Schranken des Alltagsdenkens hier in einen halb oder ganz religiösen Idealismus umschlägt: die gesellschaftliche Entwicklung, in welcher die notwendige Sackgasse der Sklavenwirtschaft immer

deutlicher zum Ausdruck kommt, läßt für unser Problem vor allem das hervortreten, daß das objektive Wissen von der Natur, die in dieser Periode in den Einzelwissenschaften ihren Gipfelpunkt erreicht, weniger imstande ist das allgemeine erkenntnismäßige Verhalten des Anthropomorphisierens zu beeinflussen, als die weitaus lückenhafteren Kenntnisse des dezidiert philosophischen Anfangs. Hegel hat die so entstehende Lage sehr klar erblickt. Er sieht den Unterschied zwischen antikem und modernem Skeptizismus (und auch den zwischen der frühen und späten Periode in der Antike selbst) darin, daß ersteres eine Kritik des Alltagsdenkens ist, während die zweite sich vor allem gegen die Objektivität des philosophischen Denkens richtet. Es ist klar, daß für uns gerade die erste Periode, als Ergänzung des bisher Ausgeführten, wichtig ist, während die zweite als Moment des oben angedeuteten Rückschlags einstweilen außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung steht. Hegel führt über die erste folgendes aus: »Noch mehr aber beweist der Inhalt dieser Tropen ... Die sie ganz allein gegen den Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes gehen; kein einziger betrifft die Vernunft und ihre Erkenntnis, sondern alle durchaus nur das Endliche und das Erkennen des Endlichen, den Verstand ... Dieser Skeptizismus ist demnach ... gegen den gemeinen Menschenverstand oder das gemeine Bewußtsein gewendet, welches das Gegebene, die Tatsache, das Endliche (dies Endliche heiße Erscheinung oder Begriff) festhält und an ihm als einem Gewissen, Sichern, Ewigen klebt; jene skeptischen Tropen zeigen ihm das Unstete solcher Gewißheiten auf eine Art, welche dem gemeinen Bewußtsein nahe liegt.« [1] Man muß nur die Ausführungen von Sextus Empiricus über seine ersten Tropen durchlesen, um zu sehen, daß er die – aus der Subjektivität stammenden – Irrtumsmöglichkeiten der menschlichen Sinne analysiert, auf die daraus notwendig entstehenden Widersprüche aufmerksam macht. Hegels Auffassung dieser Art des Skeptizismus konzentriert sich darauf, daß sie »als die erste Stufe zur Philosophie angesehen werden« kann, denn die so entstehenden Antinomien beleuchten die Unwahrheit des bloßen Alltagsdenkens. Hegel spricht dabei vom Endlichen und hebt ausdrücklich hervor, es sei einerlei, ob dabei von Erscheinung oder Begriff die Rede sei. Er sieht also das entscheidende in der Dialektik, die, auf dem Weg so entstehender Antinomien den Dogmatismus (die anthropomorphisierende, subjektgebundene Unmittelbarkeit) auflöst und infolge dieser Befreiung zur Objektivität, zur Erkenntnis der Welt an sich führt. So zeigt er – auf wesentlich höherer Stufe, jedoch dasselbe Problem betreffend – die Antinomien der Geometrie in Beziehung zum Alltagsdenken: »So z. B. Punkt und Raum lassen wir unbefangen gelten. Punkt ist ein Raum und ein Einfaches im Raum, er hat keine Dimension; hat er keine Dimension, so ist er nicht im Raum. Insofern das Eins räumlich ist, nennen wir es einen Punkt; wenn dies aber einen Sinn haben soll, so muß es räumlich sein und als Räumliches Dimension haben, – so ist es aber kein Punkt mehr. Er ist die Negation des Raums, insofern er die Grenze des Raums ist, als solche berührt er den Raum; diese Negation hat also einen Anteil an dem Raum, ist selbst räumlich, – ist so ein Nichtiges in sich, ist aber damit auch ein Dialektisches in sich.« [1] Es sei hier nur beiläufig bemerkt, daß dieses Problem bereits bei Protagoras auftaucht und auch von Platon in seinem siebten Brief sowie von Aristoteles in der »Metaphysik« behandelt worden ist. Der Gegensatz zwischen der Geometrie im Denken des Alltags und zwischen ihrer objektiven Wahrheit, die erst dann zur Geltung gelangt, wenn sie von den Momenten unserer Sinnlichkeit, unserer Verfahrungsweise etc. befreit wird, gehört also zum Gemeingut des griechischen Denkens.

Bahnbrechende Größe und unlösbare Problematik der desanthropomorphisierenden Tendenzen in der griechischen Philosophie zeigen sich oft in unauflösbarer Verschlungenheit mit dem Schicksal der Widerspiegelungstheorie. Daß die Erkenntnis auf der richtigen Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit beruht, ist für das griechische Denken eine Selbstverständlichkeit. Eben darum wird sie als Frage bei den Vorsokratikern kaum gestellt, auch dann nicht, wenn der Übergang zur dialektischen Widerspiegelung, infolge des Problems der Objektivität des Wesens, vollzogen wird. Aber auch der Übergang von der philosophischen Auslegung der objektiven Wirklichkeit zu dem Überwiegen erkenntnistheoretischer Fragestellungen rückt die Widerspiegelungstheorie keineswegs aus dem Mittelpunkt, verstärkt im Gegenteil diese ihre Position. So verschieden die Widerspiegelung der Wirklichkeit von Platon und Aristoteles verstanden wird, ihre zentrale Bedeutung bleibt – im Gegensatz zur modernen Philosophie – unbestritten. Da jedoch schon die vorangegangene Entwicklung, auf der Linie der Erklärung des an sich seins, die Frage der Erkenntnis des Wesens und nicht nur die der unmittelbar-sinnlichen Außenwelt aufgeworfen hat, muß die

Wendung auf Erkenntnistheorie gerade hier eine Antwort suchen und zwar bei Platon vor allem in der Frage der Begriffsbildung, ein für diese möglichst exaktes Widerspiegeln der Wirklichkeit, in der Erhellung von Anschauung und Vorstellung.

Mit dieser Wendung zur Erkenntnistheorie wird aber der Weg zum Idealismus beschritten. Die daraus entstehende Problematik, der Gegensatz von Aristoteles und Platon und noch mehr zum späteren Neuplatonismus, vor allem zu Plotim gehört selbstredend nicht in den Rahmen unserer Betrachtungen. Für uns ist nur die Frage wichtig, daß die idealistische Duplikation der Widerspiegelung (sie ist statt Einfach die der Wirklichkeit, die der Ideenwelt und der Welt der Empirie) notwendig die bisherigen Errungenschaften der Desanthropomorphisierung der Erkenntnis ernsthaft gefährdet. Zwar bleibt eine ganze Reihe der fundamentalen Ergebnisse dieses Prozesses unverändert bestehen, so Platons Stellung zur Mathematik und Geometrie. Jedoch die Trennung von Ideenwelt und Wirklichkeit, die eigene – metaphysische – Wirklichkeit, die jener von Platon zugesprochen wird, führt, wie Aristoteles von Anfang an klar sieht und scharf kritisiert, das menschliche Denken wieder auf das bereits verlassene Niveau des Anthropomorphismus zurück. Aristoteles kritisiert z. B. die Wunderlichkeit und Widersprüchlichkeit der Behauptung der platonischen Ideenlehre: »wenn man einerseits sagt, es existieren neben den Dingen in der Welt noch gewisse andere Wesen, andererseits aber diesen die gleiche Beschaffenheit wie den sinnlich wahrnehmbaren Dingen zuschreibt, nur daß sie ewig sein sollen, während jene vergänglich sind.« Aber, fügt er hinzu über diese Antinomik hinaus führt eine solche Betrachtungsweise notwendig zum Anthropomorphismus und damit zur Religion zurück. Er setzt dementsprechend seinen Gedankengang so fort: »So spricht man von den Menschen an sich, von dem Pferde an sich und von der Gesundheit an sich, ohne daß eine weitere Änderung im Gegenstand damit einträte; ganz ähnlich wie wenn man zwar das Dasein von Göttern behauptet, sei sich aber ganz menschenähnlich vorstellt. Denn in diesem Falle hat man nichts anderes getan, als daß man Menschen mit dem Prädikat der Ewigkeit ausstattet, in jenem Falle nichts anderes, als daß man sich Ideen denkt, ganz wie sinnliche Gegenstände, aber mit dem Prädikat der Ewigkeit.« [1]

Man sieht: die Anthropomorphisierung der Ideenwelt entspringt unmittelbar daraus, daß die idealistische Philosophie dem Wesen eine eigene Existenz geben, besser gesagt über der Erscheinungswelt zuspricht. Diese eigene Existenz muß notwendigerweise mit eigenen Zügen ausgestattet werden, und da diese nicht Abbildungen der materiellen Welt, der unzertrennbaren Verbundenheit und zugleich dialektischen Widersprüchlichkeit sind – was können sie anders sein als Proportionen des menschlichen Wesens? Das ist natürlich nur die allgemeinste Grundlage des hier vorliegenden, komplizierten Tatbestandes. Denn die idealistische Tendenz hat hier weitaus konkretere Konsequenzen, die jedoch ausnahmslos aus derselben Quelle entstammen. Wir haben bereits früher – damals noch sehr abstrakt – darauf hingewiesen, daß die als solche isolierte Psychologie des Arbeitsprozesses ebenso das Modell zu den idealistischen Weltbildern abgibt, wie die Arbeit – in ihrer wahren konkreten Totalität erfaßt – den Ausgangspunkt zur richtigen Widerspiegelung der Wirklichkeit, damit zum Entfernen der anthropomorphisierenden Betrachtungsweisen bildet. Dieser Gegensatz zeigt sich am klarsten in der Beziehung von Subjektivität (Aktivität) und Materie. Es genügt vielleicht, wenn wir ihn an den Auffassungen von Aristoteles und Plotin beleuchten. Aristoteles unterscheidet vor allem scharf zwischen dem Hervorbringen durch die Natur und dem durch die Arbeit des Menschen: »Durch die Kunst entsteht aber alles, wovon die Form zuvor im Geiste ist . . . so geht der Gedanke immer weiter bis man zu einer letzten Bedingung gelangt, die man selber herzustellen vermag. Die von diesem Punkte ausgehende Bewegung, die zur Gesundheit hinführt, wird dann ein Hervorbringen genannt. So ergibt sich, daß im gewissen Sinne die Gesundheit aus der Gesundheit wird, das Haus aus einem Hause, das materielle Haus aus einem immateriellen. Denn die Kunst des Arztes und die Kunst des Baumeisters ist die Form der Gesundheit dort, des Hauses hier.« [1]

Das klare Trennen der natürlichen und künstlichen Genesis macht nicht nur eine Erkenntnis des Wesens der Arbeit möglich, sondern verhindert auch ihre falsche Verallgemeinerung, das unkritische Versenden ihrer Kategorien auf die außermenschliche Wirklichkeit. Gerade dies geschieht jedoch bei Plotin. Es gehört zum Wesen der Arbeit, daß in ihr für den Arbeitenden die Eigenschaften der Materie als Möglichkeiten in bezug auf das von ihr gesetzte konkrete Ziel erscheinen. Plotin verallgemeinert nun diese jeweils konkrete und bestimmte Möglichkeit zu einer abstrakten und absoluten

und kontrastiert sie mit dem geistigen Anteil an der Arbeit, die in diesem Zusammenhang – ebenfalls abstrakt verallgemeinert – als Aktualität im Gegensatz zur Potentialität erscheint. »Denn«, führt er aus, »das Potentielle kann unmöglich je zur Aktualität übergehen, wenn das Potentielle den ersten Rang im Reiche des Seienden einnimmt. (Polemik gegen den Materialismus, G. L.) Denn es wird sich nicht selbst in Bewegung setzen, sondern das Aktuelle muß vor ihm sein . . . Denn sicherlich erzeugt die Materie nicht die Form, sie die Qualitätslose, das Quale, noch geht aus Potentialität Aktualität hervor.« [1] Damit ist alles von der objektiven Wirklichkeit, vor allem von der Natur Hervorgebrachte auf das Schema der Produktion durch die Arbeit reduziert. Was zur notwendigen Folge hat, daß der Produzent nun ebenfalls mit anthropomorphisierenden Zügen ausgestattet gedacht werden kann. Aristoteles hat schon bei Platon die Zwangsläufigkeit dieser Verdrehung durch das Selbständigmachen der Ideen von den Gegenständen klar erblickt. Er polemisiert gegen die Auffassung, »daß die Ideen die Ursachen des Seins und des Entstehens sind. Aber gesetzt auch, die Ideen existieren, so kann gleichwohl noch nicht das, was an ihnen Teil hat, zum Dasein gelangen, wo es keine bewegende Ursache gibt . . . Daß die einen ewig sind, die anderen nicht, das macht doch für die Ursächlichkeit nichts aus.« [1] Für den objektiven Idealismus der Antike, der in der Ideenwelt das von der Erscheinungswelt losgetrennte und selbständig gemachte Wesen auch in einem Realgrund der Wirklichkeit verwandelte, blieb kein anderer Weg offen, als die so statuierte Verursachung anthropomorphisierend, mythologisierend als »Arbeitsprozeß« des Entstehens, Seins und Werdens der Welt aufzufassen und damit allen, was die vorangegangene Philosophie zur Desanthropologisierung der Erkenntnis, zu ihrer Begründung als Wissenschaft geleistet hat, die Spitze abzubrechen.

Diese Modellrolle des Arbeitsprozesses als Grundlage des neueren Anthropomorphisierens ist aber noch intimer historisch bedingt, als es in dieser kurzen und abstrakten Darlegung den Anschein hat. Es handelt sich nämlich nicht bloß um das Hineinprojizieren der abstrahierten Arbeit überhaupt in die realen Kausalzusammenhänge der objektiven Wirklichkeit, sondern darüber hinaus, konkret um die ihrer spezifisch antiken Auffassung. Diese tendiert – je stärker die Widersprüche der Sklavenwirtschaft offenbar werden, desto mehr – auf eine Verachtung der Arbeit, vor allem der körperlichen. Das hat nun philosophisch zur Folge, daß die oben geschilderte mythologisch-anthropomorphisierende Beziehung von Ideenwelt und materieller Wirklichkeit eine hierarchische sein muß, in welcher das jeweilige schöpferische Prinzip seinsnotwendig, ontologisch höher zu stehen hat, als das von ihm Hervorgebrachte. Plotin sagt: »Auch alles bereits Vollkommene zeugt und erzeugt ein Geringeres als es selbst ist.« [1] Diese Hierarchie, daß das Geschaffene, das Produzierte notwendig tieferstehen müsse, als der Schöpfer, ist hier eine Konsequenz der griechischen Bewertung der Arbeit. Sie folgt keineswegs unbedingt notwendig aus dem Wesen des philosophischen Idealismus, obwohl sie eine Rückkehr zur religiösen Weltanschauung beinhaltet. Aber unter dem Einfluß der kapitalistischen Ökonomie und ihrer Auffassung der Arbeit, bestimmt der ebenfalls objektive Idealist Hegel diesen Zusammenhang in völlig entgegengesetzter Weise. Er sagt über den Arbeitsprozeß und dessen Produkt: »Insofern ist das *Mittel* ein *Höheres* als die *endlichen* Zwecke der *äußeren* Zweckmäßigkeit; – der *Pflug* ist ehrenvoller als die unmittelbaren Genüsse sind, welche durch ihn bereitet werden und die Zwecke sind. Das *Werkzeug* erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden. An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußerliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist.« [1] Wo auch bei Hegel der anthropomorphisierende Demiurgos-Mythos einsetzt, gehört nicht hierher.

Die so in der Antike entstehende Hierarchie erlangt eine ausschlaggebende Bedeutung für das spätere Denken. Sie kehrt allgemein inhaltlich zu den primitiven religiösen Vorstellungen zurück, indem sie jedoch diese Wendung auf entwickelter philosophischer Grundlage vollzieht, indem sie die Ergebnisse des wissenschaftlich-methodologischen Fortschritts teilweise in sich einverleibt, schafft sie gedankliche Grundlagen für die Erhaltung der Religion auf einer hochentwickelten Stufe der Zivilisation, der Wissenschaft. Es erübrigt sich, detailliert auseinanderzusetzen, wie wichtig diese Tendenz ist: die einzelnen wissenschaftlichen Ergebnisse, ja die praktisch notwendige Methode der wissenschaftlichen Forschung (das Desanthropomorphisieren mitinbegriffen) aufrechtzuerhalten, auszunützen, ja im einzelnen sogar weiterzubilden, bei einem radikalen Abbrechen der weltanschaulichen Spitze: nämlich die desanthropologisierend einsetzende wissenschaftliche Forschung bei Behandlung der »letzten Fragen« in ein neues Anthropomorphisieren

umschlagen zu lassen. Die platonische Ideenlehre ist hierfür ein klassisches Beispiel; ähnliche Lösungsversuche, die wissenschaftliche Methode für die Praxis zu retten, ihr jedoch keinen Einfluß auf die (religiösen) Weltanschauungsfragen zu gestatten, tauchen natürlich auch im Orient auf. Da aber hier zumeist das Priestertum das geistige Leben viel stärker beherrscht, als je in Griechenland, kann dieser Einbau der Einzelwissenschaften in eine anthropomorphisierende Mystik sich viel früher, radikaler und konfliktloser vollziehen, als in der klassischen Antike, in welcher diesem Rückschlag eine ganze Periode des prinzipiellen Desanthropomorphierens vorangegangen ist, in welcher die Tendenz auf Wissenschaftlichkeit ihren Boden nicht ohne Kampf aufgibt. Andererseits bestimmt die mit Platon einsetzende Zurückführung der Weltanschauung auf das Anthropomorphisieren das Schicksal des wissenschaftlichen Denkens in Europa beinahe ein Jahrtausend lang und drängt zeitweise die wirklichen Errungenschaften der Antike fast völlig in Vergessenheit.

Da dieser Rückschlag auf einer stolzen Höhe des desanthropomorphisierenden Denkens einsetzt und selbst bedeutende philosophische Errungenschaften aufweisen kann (Weiterentwicklung der Dialektik durch Platon), kann es nicht genügen bei der einfachen Feststellung der Tatsache stehen zu bleiben, daß die Ideenwelt anthropomorphe Züge tragen muß, auch nicht bei einem Aufdecken ihrer gesellschaftlichen Gründe; es muß vielmehr der so entstehende Gegensatz etwas näher beleuchtet werden. Die tiefe Zweideutigkeit der Platonischen Ideenwelt beruht darauf, daß sie gleichzeitig und untrennbar die höchste Abstraktion, die pure Übersinnlichkeit und die lebendigste Konkretheit sein soll. Das von den Dingen abgetrennte; selbständiggemachte Wesen und eine schöpferische, wirksame Kraft, die die Erscheinungswelt hervorbringt, verkörpert sich in der Ideenwelt in sinnlich-mythischen Formen. Bei Platon selbst ist diese Zweideutigkeit oft noch in einem latenten Zustand, sie entfaltet jedoch alle ihre Widersprüche ganz offen im Neuplatonismus. Darum knüpfen wir unsere Betrachtungen an Plotin an. Dieser spricht so über die Ideenwelt: man muß »wenn von der intelligiblen Substanz und den dortigen Gattungen und Prinzipien die Rede ist, eine intelligible Hypostase annehmen, und zwar als wahrhaft seiend und noch in höherem Grade eins, nach Abzug nämlich des Werdens in den Körpern und der sinnlichen Wahrnehmung und Größen . . .[1] Also kurz zusammengefaßt: die Wirklichkeit selbst, die ja Abbild und Produkt der Ideenwelt sein soll, minus das Werden und die Quantität. Diese beiden Abstraktionen wären – als Abstraktionen, als reine Gedankenoperationen – an sich vollziehbar, obwohl gerade das Erforschen der quantitativen Relationen für eine rationale Erkenntnis der Objektwelt sich als unentbehrlich erwiesen hat. Wie soll aber die von Plotin geforderte Beziehung zu dieser Welt geschaffen sein, wenn sie – was ja die Voraussetzung ist – nicht als pure Abstraktion, gewonnen aus dem Sinnlich-Gegebenen, aufgefaßt wird? Eine existierende Welt – und sie soll ja, wie wir wissen, die höchste Aktualität im Gegensatz zur bloßen Potentialität der Materie sein – die gleichzeitig in sinnlich-unsinnlich-übersinnlicher Unmittelbarkeit aufgenommen und als reines Wesen, als alleinige Substanz und bewegende Kraft der eigentlichen Wirklichkeit aufgefaßt wird – wie kann die Methode ihrer Rezeption formuliert werden?

Dazu mußte die Konzeption der »intellektuellen Anschauung« erdacht werden. (Es kommt auf den Begriff an, nicht darauf, wann und wie der Terminus formuliert wurde.) Diese Konzeption übernimmt von der Wissenschaft – freilich verzerrte – Momente des Desanthropomorpisierens. Denn es ist klar, daß eine solche Wirklichkeit – eine der unmittelbar Sinnlichen entsprechende, jedoch ohne Werden und Quantität – unmöglich mit den normalen Mitteln des Denkens begriffen werden kann. Das Hinausgehen über das Alltagsdenken kann aber hier unmöglich einfach das Fortführen des wissenschaftlichen Desanthropologisierens sein. Nicht nur, weil für dieses gerade die quantifizierende Abstraktion, das Erfassen der Gesetze des Werdens ausschlaggebend ist, sondern weil hier die Tendenz, das reine An sich der Erscheinungen bei möglichster Ausschaltung der Eigenschaften der menschlichen Rezeptivität zu erfassen, vorherrschen muß, während eine Platonische »Intelligible Wirklichkeit« mit dem Wesen des Menschen als Menschen unzertrennbar verknüpft ist. Es entsteht also die Forderung, sich simultan über das anthropologische Niveau des Menschen zu erheben, und dies doch – gereinigt – aufzubewahren, ja gerade durch diese Reinigung zu sich selbst zu führen. Darin ist, wie bereits festgestellt, die tiefe Verwandtschaft zum religiösen Verhalten begründet: ein Beibehalten der Unmittelbarkeit in der Verknüpfung von Subjekt und Objekt des Alltagslebens bei einer emphatischen Erhabung über diese Sphäre, bei ihrem pathetischen Verlassen und Verneinen. Der Akt einer solchen Simultaneität bewahrt

also einerseits die unmittelbare Beziehung des Alltags zwischen Theorie und Praxis mit allen darin erhaltenen Schranken des Eindringens in die wahre Objektivität, andererseits postuliert er ein Verlassen des normalen menschlichen Verhaltens zur Wirklichkeit: da das Objekt (die intelligible Wirklichkeit, die Ideenwelt) mehr als menschlich ist, muß auch das Subjekt sich über sein eigenes Niveau erheben, um fähig zu werden, es in sich aufzunehmen.

Scheinbar handelt es sich dabei um einen Akt der eigentlichen Menschwerdung: Ideenlehre wie Religion sind darüber einig, daß die menschliche Seele erst hier sich selbst zu finden vermag; im Gegensatz zum wissenschaftlichen Verhalten, in welchem – angeblich – das Menschsein verlassen, vergewaltigt, entleert und verzerrt wird. (Diese schroffe Gegensätzlichkeit ist freilich das Produkt einer viel späteren Entwicklung. Bei Platon sind Mathematik und Geometrie noch unabdingbare Voraussetzungen der »Einweihung«, des Antretens, des Wegs zur Ideenwelt, bei den Neuplatonikern ist der Gegensatz etwas klarer, aber noch immer vielfach latent vorhanden, er tritt erst in der Neuzeit offen in Erscheinung, indem die »Entgötterung« der Welt als eine Gefährdung des Menschseins des Menschen, seiner menschlichen Integrität aufgefaßt wird; so etwa bei Pascal). In Wirklichkeit ist die Lage eine diametral entgegengesetzte. Die Desanthropomorphisierung der Wissenschaft ist ein Instrument des Beherrschens der Welt durch den Menschen: sie ist ein Bewußtmachen, ein zur-Methode-Erheben jenes Verhaltens, das, wie wir gezeigt haben, mit der Arbeit einsetzt, das den Menschen aus dem Tiersein heraushebt, ihm dazu verhilft, sich zum Menschen zu machen. Die Arbeit und die aus ihr herausgewachsene höchste bewußte Form, das wissenschaftliche Verhalten ist hiermit nicht bloß ein Instrument für die Beherrschung der Objektswelt, sondern untrennbar davon ein Umweg, der infolge eines reicheren Entdeckens der Wirklichkeit, den Menschen selbst bereichert, ihn kompletter, menschlicher macht, als er sonst sein könnte. Jene Erhebung über den Alltag, die intellektuelle Anschauung und Religion fordern, geht dagegen davon aus, daß der Kern des Menschen für ihn selbst ebenso transzendent ist, wie die Ideenwelt oder die religiöse »Wirklichkeit« vom Standpunkt der objektiven, der irdischen Welt. Alle hier vorgeschlagenen Methoden von der Lehre von Eros bis zur Askese, Ekstase etc. dienen dazu, daß Streben nach diesem transzendenten Wesen im Menschen zu erwecken und es dem wirklichen Menschen schroff ausschließend, feindlich ablehnend gegenüberzustellen.

So entsteht hier ein Pseudodesanthropomorphisieren. Und zwar doppelt, sowohl objektiv wie subjektiv. Objektiv, indem eine »übermenschliche«, »menschenjenseitige« Welt statuiert wird, die nicht bloß unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existieren soll, wie die wirkliche, sondern im wörtlichen Sinn ein Jenseits repräsentiert, etwas qualitativ Verschiedenes und Höheres allen sonst Wahrnehmbaren und Denkbaren gegenüber; die Totalität ihrer Momente trägt jedoch die Züge eines ins Menschenjenseitige projizierten Anthropomorphisierens an sich. Subjektiv, indem das Aufnehmen des Subjekts einer solchen Welt mit seinem gegebenen Menschsein, auch mit seiner moralisch geformten Persönlichkeit radikal brechen muß, um einen fruchtbaren Kontakt mit dieser Welt herstellen zu können. Obwohl in der Eroslehre von Platon selbst der Aufstieg von der menschlichen Ethik zur intellektuellen Anschauung der Ideenwelt noch mehr Übergänge als Brüche und Sprünge zeigt, ist es gerechtfertigt, den subjektiven Gegensatz zur innermenschlichen Ethik als subjektives Moment dieses Aufstiegs so schroff zu pointieren. Denn auch hier hat die Nachfolge nicht gezögert, aus dem latent vorhandenen Gegensatz einen offen hervortretenden zu entwickeln.

Es ist für jede wirkliche Ethik bezeichnend, daß sie – mag der Abstand des ethischen Gebots von Durchschnittsniveau der Praxis in der Alltagswelt noch so groß sein, – an jenes Wesen im Menschen appelliert, das jeder als Mensch, als Persönlichkeit in sich mitenthält; mag dessen Entfaltung noch so große innere Kämpfe, noch so tiefe Krisen hervorrufen, der immanente Kreis der menschlichen Persönlichkeit überhaupt wird doch nicht gesprengt; das von der Ethik geforderte, noch so schwer erringbare Wesen ist doch das Wesen eines jeden einzelnen Menschen als Menschen. Das subjektive Moment des Aufstiegs zur Ideenwelt beinhaltet aber gerade hier einen Bruch: auch das ethisch verwirklichte menschliche Wesen ist bloß irdisch, materiell, kreatürlich im Vergleich zu jenem Subjekt, das würdig und fähig ist, der intellektuellen Anschauung der Ideenwelt teilhaftig zu werden. Es handelt sich also hier, gerade in jener Sphäre, deren Wesen das Gebundensein an die Menschlichkeit ist, um ein Desanthropomorphisieren. Es trägt aber auch hier den Stempel des Pseudodesanthropomorphisierens. Denn an

die Stelle der wirklichen konkreten Überwindung jener Momente im Menschen, die ihn an die Oberfläche des Alltags fesseln und ihn daran hindern, das Wesentliche seiner selbst aus eigenen Kräften herauszuarbeiten, tritt eine abstrakte Transzendenz von Forderungen, über die Grenzen des Menschlichen überhaupt hinauszugehen. Und es liegt im Wesen der Lage, daß jene Strömungen in der Ethik, die darauf ausgehen, den – tief mit der gesellschaftlichen Entwicklung verbundenen, in ihr wurzelnden – immanent menschlichen Kern des Menschen herauszuarbeiten und zu bestimmen, sich auch in Auffassung und Darstellung auf eine wirklich objektive wissenschaftliche Begriffsbildung konzentrieren können. Dagegen muß das abstrakttranszendente Hinausgehen über das Menschliche, theoretisch und praktisch verallgemeinert, zu der Annäherung an oder gar zu der Verwirklichung von magisch-religiösen Gebräuchen, Riten etc. treiben. Dies ist schon im Neuplatonismus, Neupythagoreismus etc. in der Antike geschehen, lange bevor die christliche Religionslehre diese Philosophien in sich einverleibt hatte. Also auch subjektiv entsteht hier ein Pseudodesanthropologisieren.

Nur beiläufig sei hier bemerkt, denn die ausführliche Behandlung kann nur später stattfinden, daß das Umschlagen der Konzeption einer menschenjenseitigen Ideenwelt in Anthromorphismus notwendig eine weitgehende, freilich oft unbewußte Rezeption ästhetischer Prinzipien beinhaltet. Verständlicherweise. Denn der übersinnlich-sinnliche Charakter einer Ideenwelt verleiht dieser notwendig gewisse wichtige Züge der Kunst, besser gesagt, einer – ebenfalls ins Transzendente projizierten – Pseudoverwirklichung der Prinzipien des künstlerischen Schaffens; der vollkommene oder jedenfalls übermenschliche Demiurgos muß naturgemäß auch ein Überkünstler sein. Das entschiedene Verwerfen der Kunst bei Platon, das vorbehaltsvolle bei Plotin ist nur eine Folge dieser Position. (Der Gehalt dieser Kunstfeindlichkeit ist also gerade das Entgegengesetzte dessen, was bei den Vorsokratikern festgestellt wurde.) Wir führen nun einen längeren Passus aus Plotins Darlegungen über die »intelligible Schönheit« an, damit dem Leser die allgemeinen Umrisse dieser Problemlage klar werden. Die Konsequenzen für die Ästhetik selbst können wir nur auf einer entwickelteren Stufe unserer Analyse ziehen. Plotin sagt: »Es hat auch jeder jedes in sich selbst und wiederum sieht er in dem anderen alles, so daß überall alles und alles und jedes alles und unermeßlich ist der Glanz ... An einem jeden ragt ein anderes hervor, es zeigt aber zugleich alles. Hier ist auch reine Bewegung, denn sie stört auf ihrem Gange nicht eine andere von ihr verschiedene Bewegung, auch die Ruhe wird nicht erschüttert, weil sie nicht getrübt wird durch Unbeständigkeit; und das Schöne ist schön, weil es nicht im Schönen ist. Ein jeder schreitet nicht wie auf fremden Boden, sondern eines jeden Stätte ist er selbst was er ist, und da sein Lauf sich nach oben richtet, geht sein Ausgangspunkt mit, und nicht ist er selbst ein anderes noch der Raum ein anderes ... Hier nun (in der Sinnenwelt) geht wohl ein anderer Teil aus dem Teil hervor und jeder Teil bleibt allein für sich; dort aber geht aus dem Ganzen immer jeder Teil hervor und doch ist zugleich der Teil und das Ganze. Zwar erscheint er als Teil, aber das scharfe Auge erblickt ihn als Ganzes. Für das Schauen dort oben gibt es keine Ermüdung, keine Sättigung, noch Aufhören; denn es war ja kein Mangel vorhanden, nach dessen endlicher Erfüllung man genüge hätte, noch auch Mannigfaltigkeit oder Verschiedenheit, daß etwa nicht gefallen könnte, was des anderen ist: unermüdlich, unerschöpft ist alles.« Daß hier alle Kategorien und kategorielle Beziehungen aus der Ästhetik hypostasiert sind – freilich in ekstatisch übertriebener Weise – ist offensichtlich.

Wir mußten uns mit dieser rückdeutigen Bewegung der Desanthropomorphisierungstendenzen in der griechischen Philosophie etwas ausführlicher beschäftigen, weil ihre prinzipielle Bedeutung für die Schicksale der wissenschaftlichen Widerspiegelung der Wirklichkeit außerordentlich groß ist. Insbesondere deshalb, weil der Rückschlag nicht von außen, nicht direkt von jenem magisch-religiösen Vorstellungskreis aus erfolgt ist, den die griechische Philosophie ursprünglich zu überwinden unternahm, und in dessen Überwinden sie welthistorisch bedeutsame Schritte tat, sondern aus der Philosophie selbst. Das bedeutet, wie wir es schon aus dem bisher Ausgeführten ersehen können, daß der Kampf zwischen anthropomorphisierenden und desanthropomorphisierenden Tendenzen in allen Fragen der Ausbildung und Auslegung der Widerspiegelungslehre sich auf einem wesentlich höheren Niveau abspielen muß, als früher. Es handelt sich nunmehr nicht mehr bloß um Versuche, eine primitiv anthropomorphisierende Anschauungsweise zu überwinden, es kommt seit dieser Wendung auch darauf an, den Widerstreit dieser Tendenzen innerhalb der höchstentwickelten Philosophie und Wissenschaft zu Ende zu führen. Um so mehr als

ja der Kampf auch im spätgriechischen Denken nicht zum Stillstand gekommen ist. Wir haben ja den Widerstand von Aristoteles gegen den anthropomorphisierenden, objektiv wissenschaftsfeindlichen Geist der Ideenlehre kurz angedeutet, und es genügt den Namen Epikurs zu nennen, um diese Lage von einer anderen Seite zu beleuchten. Bei Epikur ist der schroff gegen den religiösen Glauben gerichtete Geist offenkundig; Lucrez betont die Weltbedeutung dieses Kerns seiner Philosophie, und noch Hegel, dessen Ablehnung Epikur gegenüber oft bis zur völligen Verständnislosigkeit geht, hebt in bezug auf seine Physik hervor, »daß sie sich dem Aberglauben der Griechen und Römer entgegensetzt und die Menschen darüber erhoben hat.«[1]

II Der wiederspruchsvolle Aufschwung des Desanthropomorphisierens in der Neuzeit

Trotz dieses Widerstandes muß festgestellt werden, daß im Ausgang der Antike die anthropomorphisierenden Tendenzen das Übergewicht erhielten, daß sie im wesentlichen das mittelalterliche Denken beherrschten. Der neue Angriff auf das anthropomorphisierende Prinzip setzt im großen Stil erst mit der Renaissance ein und gibt allen Problemen jenen Grundcharakter, den sie – freilich mit vielen, nicht unwichtigen Variationen – bis auf unsere Tage behalten haben. Daß diese neuere Entwicklung wesentlich andere Züge zeigt, hat historische Ursachen. Diese zeigen in bezug auf unser Problem zwei Hauptströmungen.

Erstens hängt Breite, Tiefe, Intensität etc. des Vordringens der desanthropomorphisierenden Richtung davon ab, wieweit Arbeit und Wissenschaft einer Periode die objektive Wirklichkeit zu bewältigen imstande sind. Wir haben auf die Schranken der Sklavenwirtschaft in der Antike hingewiesen, die zur Folge hatten, daß die wissenschaftliche Basis der desanthropologisierenden Widerspiegelung der Wirklichkeit von Anfang an eine schmale sein muß, ohne die gesellschaftliche Möglichkeit einer entschiedenen Ausdehnung. Was wiederum dazu führen mußte, daß die genialen Verallgemeinerungen des Anfangs nicht imstande waren, bis in die Details der objektiven Wirklichkeit einzudringen und sich daran, an besonderen Tatsachen, Zusammenhängen, besonderen Gesetzlichkeiten etc. zu befruchten, und dadurch sich zu einer konkreten Allgemeinheit, zu einer umfassenden Methodologie zu erheben. Das ändert sich nach dem Zusammenbruch der Sklavenwirtschaft im Mittelalter. Engels zeigt, wie diese »dunklen Jahrhunderte« zu einer Fülle wissenschaftlicher und technischer Entdeckungen führten, deren Existenz erst die neue Wendung zur Wissenschaftlichkeit in der Renaissance ermöglichte[1]. Freilich übten sie einzeln und sogleich noch wenig Einfluß auf das von der Theologie beherrschte Denken ihrer Zeit. Eine gewisse Kumulation, ein Umschlagen des langsamen Anwachsens der Quantität in die neue Qualität einer neuen wissenschaftlichen Attitüde war nötig, um diesen Umschwung hervorzubringen.

Zweitens jedoch kreuzt sich diese aus dem Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur entspringende Tendenz mit einer anderen, ebenso wichtigen: nicht nur darauf kommt es an, ein wie großes Erkenntnismaterial und dadurch bestimmt, wie tiefgreifende Fragestellungen eine Gesellschaft der Wissenschaft und der Philosophie darbiete, sondern darauf, wieweit sie imstande ist, jene Verallgemeinerungen, jene Wahrheiten, die aus diesem jeweiligen Stoffgebiet wissenschaftlich gewonnen werden können, ideologisch zu ertragen. Es ist hier nicht unsere Aufgabe diesen Problemkomplex in Antike, Mittelalter und Neuzeit konkret zu untersuchen. Hier liegt wieder ein Problem vor, wo die Fragen und Antworten des dialektischen Materialismus in die des historischen Materialismus übergehen. Dieser hat jene konkreten gesellschaftlichen Gesetzlichkeiten zu erforschen und aufzudecken, die bestimmen, warum eine soziale Formation auf einer bestimmten Stufe ihrer Entwicklung jene Art der Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit, die in ihr, infolge der Höhe ihrer Produktivkräfte möglich geworden ist, schon nicht mehr erträgt, warum auf bestimmten Stufen bestimmter Formationen noch kein Bedürfnis nach Verallgemeinerung der einzeln errungenen, einzeln notwendigen und nützlichen Erfahrungen erwacht und endlich warum unter bestimmten sozialen Bedingungen dieses Bedürfnis eine unwiderstehliche Wucht erhält, etc. etc. Für uns, die wir hier mit dem dialektisch materialistischen Problem beschäftigt sind, wie die desanthropomorphisierenden Momente der wissenschaftlichen Widerspiegelung der Wirklichkeit sich ausbilden, ist die allgemeine Kenntnisnahme dieser Zusammenhänge zwar von höchster Wichtigkeit, indem sie uns auf die gesellschaftlichen Motive der ungleichmäßigen Entwicklung auch auf diesem Gebiete