Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins

I. Teil

Die gegenwärtige Problemlage

Einleitung

Niemand hat sich so umfassend wie Marx mit der Ontologie des gesellschaftlichen Seins beschäftigt. Die Richtigkeit dieser apodiktisch scheinenden Behauptung können erst die eingehenden Analysen dieser Schrift über die Methode der Klassiker des Marxismus, über ihre konkrete Stellungnahme zu den Hauptkategorien des gesellschaftlichen Seins erbringen. Hier kann nur ein kurzgefasster Katalog der entscheidenden Fragen ihres gegenwärtigen Standes zur Orientierung vorausgeschickt werden.

Wenn die wichtigsten Philosophen der Vergangenheit und der Gegenwart auf Probleme zu sprechen kommen, die sachlich zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins gehören, so ergibt sich zumeist die folgende Alternative: entweder unterscheidet sich das gesellschaftliche Sein überhaupt nicht vom Sein überhaupt oder es handelt sich um etwas radikal anderes, das garnicht mehr Seinscharakter hat, wie etwa im 19.Jahrhundert Wert, Gelten, etc., wie der schroffe Kontrast der Welt des materiellen Seins als Reich der Notwendigkeit zu einem rein geistigen Reich der Freiheit. Diese Alternative kann jedoch in derartiger radikaler Ausschliesslichkeit nie konsequent durchgeführt werden; es müssen überall Kompromisslösungen gesucht und gefunden werden. Schon darum weil evidenter Weise der Gegensatz der Reiche von Notwendigkeit und Freiheit sich unmöglich mit dem Unterschied zwischen Sein überhaupt und gesellschaftlichen Sein decken kann. Das gesellschaftliche Sein hat viele Teilgebiete, die in einer jeden evidenten Weise den Notwendigkeiten, den Gesetzlichkeiten

MTA FIL. INT.
Lukács Arch

ebenso unterworfen zu sein scheinen, wie die Natur selbst. Es steht den Denkern frei, solche Gesetzmässigkeiten der gesellschaftlichen Welt von der Warte einer Moral oder einer Metaphysik negativ zu beurteilen, wie dies z.B. mit den historisch-politischen Feststellungen Machiavellis oder mit der Ökonomie Ricardos öfter oft geschah. Damit ist aber die Tatsache, dass das gesellschaftliche Leben zumindest teilweise einen Seinscharakter hat, dessen Erkennbarkeit manche Analogien zur gedanklichen Fassung der Natur zeigt, nicht aus dem Aufgabekreis der Philosophie entfernt. Die radikalen Zweiteilungen der Welt nach dem Modell der "Kritik der reinen Vernunft" und der "Kritik der praktischen Vernunft" erweisen sich immer undurchführbarer, da sie letzten Endes nur reine Naturerkenntnis und reine Moral miteinander kontrastieren können. So entstehen immer wieder methodologische Kompromisse, die das fundamentale ontologische Problem von der seinsmässigen ~~Eigenart~~ Besonderheit des gesellschaftlichen Seins beiseite schieben und an die gedanklichen Schwierigkeiten der Einzelgebiete rein erkenntnistheoretisch oder rein methodologisch, wissenschaftstheoretisch herantreten. So identifizieren ~~Richarts~~ Rickert Naturwissenschaft mit generalisierender Betrachtungsweise und kann dadurch für die Soziologie einen Platz im Rahmen seines Methodendualismus sichern.[1] Für einen Neukantianer vom Typus Rickerts war ein solcher Kompromiss nur konsequent. Indem seine Erkenntnistheorie das - unerkennbare - Sein der Dinge an sich völlig aus der wissenschaftlichen Philosophie entfernte, konnte bei der Betrachtung der Erscheinungswelt, deren Sein im ontologischen Sinn dahingestellt bleiben musste, jede methodologische Anordnung, jede Manipulation der Gegenstände, soweit sie nicht einen formallogischen Widerspruch enthält, durchgeführt werden. Hier berührt sich der Neukantianismus der Jahrhundertwende sehr eng mit dem damaligen Positivismus von Mach, Avenarius etc. Die subtilen methodologischen Differenzen, über die damals viel diskutiert wurde, sind für unsere Fragestellungen ohne Interesse, denn sie erscheinen Wesenlos der zentralen Übereinstimmung gegenüber, dass es für die wissenschaftliche Philosophie ontologische Fragen garnicht gibt.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

2

Darum ist es für eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins ganz gleichgültig, ob man, wie zumeist im Westen, die gesellschaftswissenschaften als Naturwissenschaften behandelt oder ob man für sie, wie in Deutschland, die methodologische Rubrik der Geisteswissenschaften erfindet.

Das Problem selbst erhält also erst bei Marx sein richtiges Profil. Er sieht vor allem klar, dass es eine ganze Reihe von kategoriellen Bestimmungen gibt, ohne welche der ontologische Charakter keines Seins konkret erfasst werden kann. Die Ontologie des gesellschaftlichen Seins setzt deshalb eine allgemeine Ontologie voraus. Diese darf jedoch nicht wieder ins Erkenntnistheoretische verdreht werden. Es handelt sich nicht um eine ontologische Analogie zum Verhältnis der allgemeinen Erkenntnistheorie zu den spezifischen Methoden der einzelnen Wissenschaften. Vielmehr ist das, was in einer allgemeinen Ontologie erkannt wird, nichts als die allgemeinen seinsmässigen Grundlagen eines jeden Seins. Entstehen in der Wirklichkeit kompliziertere, zusammengesetztere Formen des Seins /Leben, Gesellschaft/, so müssen die Kategorien der allgemeinen Ontologie in ihnen als aufgehobene Momente erhalten bleiben; Aufheben hat ~~Aber~~ bei Hegel, richtigerweise, auch die Bedeutung des Aufbewahrens. Die allgemeine Ontologie oder konkreter gesagt die Ontologie der anorganischen Natur als Grundlage eines jeden Seienden ist also darum allgemein, weil es kein Seiendes geben kann, das nicht irgendwie seinsmässig in der anorganischen Natur fundiert wäre. Im Leben tauchen neue Kategorien auf, sie können aber eine seinsmässige Wirksamkeit nur auf der Basis der allgemeinen Kategorien, in Wechselwirkung mit ihnen entfalten. Und ebenso verhalten sich die abermals neuen Kategorien des gesellschaftlichen Seins zu denen der anorganischen und der organischen Natur. Die Marxsche Fragestellung nach Wesen und Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins kann also nur auf Grundlage einer solchen gestuften Fundamentierung vernünftig gestellt werden. Die Frage nach der Besonderheit des gesellschaftlichen Seins enthält die Bestätigung der allgemeinen Einheit eines jeden Seins und zugleich

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

das Zutagetreten seiner eigenen spezifischen Bestimmtheit.

Dies ist jedoch nur die erste unerlässliche Voraussetzung für ein richtiges Insgefassen unseres Problems. Der nächste Schritt, den Marx zur Annäherung an die entscheidende Frage tat, war das Indenmittelpunktstellen der dialektischen Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit. Wird dies versäumt, so entsteht zwangsläufig ein ständiges Durcheinander von objektiver Wirklichkeit und ihrer - ontologisch betrachtet - unmittelbar stets subjektiven Widerspiegelung. /Dass diese, wenn sie annäherungsweise treu ist, eine erkenntnismässige Objektivität erhalten wird, berührt diese ontologische Frage nicht, ebenso wenig wie die Tatsache, über die im zweiten Teil ausführlich gesprochen werden wird, dass die xxderxx Widerspiegelung unter bestimmten konkreten Umständen, deren Art, Grenze etc. von jeweiligen gesellschaftlichen Sein abhängt, zur Verursachung neuer ontologischer Tatbestände in der Gesellschaft aktiv beitragen kann./ Wir werden in einem späteren Kapitel des ersten Teils ausführlich auf die Verworrenheiten eingehen, die das Ignorieren dieser Struktur bei einem so ernst zu nehmenden und gerade in ontologischer Hinsicht höchst verdienstvollen Denker, wie Nicolai Hartmann hervorbringen musste.

Die zweite wesentliche Voraussetzung zur Erkenntnis der ontologischen Eigenart des gesellschaftlichen Seins ist das Verstehen der Rolle der Praxis in objektiver und subjektiver Hinsicht. Gerade in dieser Frage hat Marx am entscheidendsten mit seinen philosophischen Vorgängern gebrochen. Die letzte Feuerbach-These: "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern."[2], spricht dies in einer programmatischen Weise aus. Das ganze Lebenswerk von Marx ist jedoch ein konkretes Auseinanderlegen und ein universelles Begründen des hier angedeuteten ontologischen Tatbestandes. Objektiv ist nämlich das gesellschaftliche Sein die einzige Sphäre der Wirklichkeit, in welcher der Praxis die Rolle einer conditio sine qua non in der Erhaltung und Fortbewegung der Gegenständlichkeiten, in ihrer Reproduktion und Höherentwicklung

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

zukommt. Und wegen dieser einzigartigen Funktion in Struktur und Dynamik des gesellschaftlichen Seins, ist die Praxis auch subjektiv, erkenntnistheoretisch das entscheidende Kriterium einer jeden richtigen Erkenntnis. /Dass diese universelle Konzeption der Praxis in der modernen Philosophie, in Pragmatismus und Behaviorismus verengt, rein unmittelbar gemacht und dadurch entstellt wurde, werden wir später behandeln./ Hier kam es auf das kurze Feststellen des Gegensatzes an, der die Marxsche Ontologie von jenen früheren, die in irgendeiner Weise die reine Kontemplation zum Vehikel der Erkenntnis der Wahrheit und zugleich zum letztendlichen Massstab des richtigen Verhaltens des Menschen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit erhöht haben. Dieser Gegensatz des theoretischen Ausgangspunkts beruht auf einer neuen Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit, auf der Ablehnung der metaphysischen Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit im menschlichen Handeln. Der einheitlichen theoretischen Herrschaft dieser entspricht ontologisch eine radikale Homogenisierung des gesamten Seins; eine solche entsteht zumeist auf dem Boden eines mechanischen Materialismus, freilich nicht notwendigerweise hier allein. /Es genügt an die Prädestinationslehre zu erinnern/. Bei einem ebenso einseitigen Hervorheben des ersten Prinzips muss einerseits ein schroffer unüberbrückbarer Dualismus in ontologischer Hinsicht entstehen, der die Einheitlichkeit des gesellschaftlichen Seins ebenfalls metaphysisch auseinanderreisst, etwa in die phänomenale und noumenale Welt bei Kant und zugleich in der gesellschaftlichen Praxis die moralisch begründete von jeder anderen mechanisch trennt. Marx bezeichnet in dieser Frage den bisher erreichten Höhepunkt jener Bestrebungen, die sich mit keiner der erwähnten metaphysischen Einseitigkeiten zufrieden geben - man denke an Aristoteles oder Hegel - und auf eine dialektisch einheitliche Auffassung des gesellschaftlichen Seins hin gerichtet waren.

Solche und ähnliche Tendenzen waren, bei allen ihren grossen und bleibenden Errungenschaften letztlich zum Scheitern verurteilt, weil Sie einerseits in der Totalität und in der

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Methode der Welterfassung die logisch-erkenntnistheoretische Betrachtungsweise nicht oder in ungenügender Weise von der ontologischen ~~xxxxxxxxx~~ abgrenzen und die Priorität dieser vor jener nicht oder nicht hinreichend klar erkannt und anerkannt haben, andererseits weil sie ihre ontologischen Auffassungen auf zeitbedingte, aber wissenschaftlich falsche oder religiöse Weltbilder basiert. Beide Ursachen des Scheiterns genialer Denker werden wir in den folgenden Betrachtungen ausführlich analysieren müssen. Wir können nur einige Andeutungen über diesen Problemkomplex, der gleichzeitig gesellschaftlich-geschichtlichen und systematischen Charakters ist, der deshalb, wie sogleich zu zeigen sein wird, auch in die Problematik der gegenwärtigen Ontologie, sie wesentlich bestimmend, hineinragt, vorausschicken.

Es gibt bis jetzt keine Geschichte der Ontologie. Dieses Fehlen ist jedoch kein zufälliger Mangel der Geschichte der Philosophie, sondern hängt eng mit der Ungeklärtheit und Verworrenheit der vormarxistischen Ontologie zusammen. Die gesellschaftlichen Grundlagen des jeweiligen Denkens einer Periode, die Probleme der bevorzugten Gegenständlichkeitsformen, der herrschenden Methoden etc. inbegriffen, wurden nur ausnahmsweise kritisch untersucht, zumeist in Zeiten grosser Krisen, in denen die erfolgreiche Widerlegung des Gegners, zumeist der Macht des vergangenen, an der neuen Wirklichkeit versagenden Denkens als Hauptaufgabe erschien, nicht das Aufdecken der sozialen Gründe seines Geradesoseins ~~x~~ /Descartes und Bacon in ihrer Beziehung zur Scholastik./ Die Ausbreitung der Philosophie und der wissenschaftlichen Forschungen hat ungeheure und ungeahnte Wissensmassen an den Tag gefördert, meistens ohne die hier auftauchenden, von uns angedeuteten Fragen auch nur zu berühren. Wir wissen z.B. über die heliozentrische Hypothese von Aristarchos, von ihrer völligen Einflusslosigkeit auf Wissenschaft und Philosophie, deren sozialen Gründe liegen jedoch unerörtert. Hier kann es unmöglich auf den Versuch ankommen, das bisher Versäumte in wenigen Andeutungen nachzuholen, als vielmehr einige prinzipielle Fragen dieses Prob-

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

lemkreises kurz, uns auf das rein Prinzipielle beschränkend, ganz allgemein aufzuzeigen.

Vor allem bilden Alltagsleben, Wissenschaft und Religion /samt Theologie/ einer Zeit einen, freilich oft widerspruchsvoll zusammenhängenden Komplex, dessen Einheit vielfach unbewusst bleibt. Die Untersuchung des Alltagsdenkens gehört bis jetzt zu den am wenigsten erforschten Gebieten. Über Geschichte der Wissenschaften, der Philosophie, der Religion und der Theologie gibt es sehr viele Arbeiten, die jedoch in den seltensten Fällen auf ihre derartige Wechselbeziehungen eingehen. Dabei ist es klar, dass gerade die Ontologie vom Boden des Alltagsdenkens aufsteigt und niemals wirksam werden kann, falls sie nicht - wenn auch noch so sehr vereinfacht, ja vulgarisiert-entstellt - hier zu landen imstande ist. Wie die Wissenschaft aus dem Denken und der Praxis des Alltags, in erster Reihe aus der der Arbeit aufsteigt und immer wieder zu ihr, sie befruchtend, wiederkehrt, werden wir im Kapitel über die Arbeit zu zeigen versuchen. Der Ursprung unserer ontologischen Vorstellungen aus dem Alltag bedeutet nicht, dass diese kritiklos hingenommen werden können und müssen. Im Gegenteil. Sie sind voll nicht nur von naiven Vorurteilen, sondern sehr oft von ausgesprochen falschen Anschauungen, die mitunter aus den Wissenschaften, vor allem aber aus den Religionen in sie eingedrungen sind, etc. etc. Die hier notwendige Kritik beinhaltet aber kein Recht dazu, das Alltagsfundament zu übersehen. Der erdgebundene, von der täglichen Praxis gespeiste, prosaische Verstand des Alltags kann zuweilen auch eine gesundes Gegengewicht gegen wirklichkeitsentfremdete Anschauungsweisen "höherer" Sphären bilden. Aber vom Gesichtspunkt einer Ontologie des gesellschaftlichen Seins ist vielleicht jene Wechselwirkung das Wichtigste, die ununterbrochen zwischen ontologischen Theorien und Alltagspraxis stattfinden. Der gesellschaftliche Auftrag, der von hier - zumeist unausgesprochen, selten formulierbar, jedoch in seinem Ja oder Nein zumeist sehr eindeutig - in die "höheren" Sphären aufsteigt, modifiziert sehr oft die philosophisch oder religiös verkündeten Anschauungen über Onto-

MTA FIL. INT.
Lukács Archi

logie, und zwar nicht nur die über das gesellschaftliche Sein, sondern auch die über das allgemeine Weltbild. Nicolai Hartmann, der, vielleicht als erster den Weg von Alltag über Wissenschaft und Ontologie entdeckt und vor allem erkannt hat, dass die erkenntnistheoretischen Fragestellungen eine ganz andere, abgeleitete Dimension haben, quer zu ihnen stehen, übersieht die hier entspringende äusserst komplizierte Dialektik, fast den Weg zur Ontologie unkritisch, als allzu geradlinig auf.[3] Auf diese Frage werden wir noch wiederholt zurückkommen.

Das Problem, das hier in naiv-ursprünglicher, oft völlig unbewusster Form auftaucht, ist das der Art, wie die Lebensbedürfnisse der menschlichen Praxis, im weitesten Sinne genommen mit den theoretischen Anschauungen der Menschen, vor allem mit den ontologischen in Wechselwirkung stehen. Natürlich wird diese Praxis - objektiv, letzten Endes - vom Sein bestimmt, vom gesellschaftlichen Sein und von der durch ihn vermittelten Natur. Diese Praxis aber postuliert, von sich aus notwendig, ein Weltbild, mit der sie sich im Einklang befinden kann, von welchem aus die Gesamtheit der Lebenstätigkeiten einen sinnvollen Zusammenhang ergibt. Es ist klar, dass die Wissenschaft und die mit ihr verbundene Philosophie in erster Reihe dazu berufen sind, eine adäquate, eine objektiv richtige Antwort zu geben: als Teil - und zwar als aktiver und ohne Aktivität nicht funktionsfähiger Teil - der gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit können sie unmöglich diese, aus dem Alltagsleben aufsteigende Forderungen ignorieren; auch eine negative, eine ablehnende Antwort auf sie stellt, vom Standpunkt des Problems, das uns hier beschäftigt, eine solche Reaktion auf den sozialen Auftrag dar. Schon die antagonistische Klassenstruktur der Gesellschaften, die den Urkommunismus ablösen, macht eine solche Alternative von Ja oder Nein unausweichbar, da die miteinander im Kampf stehenden Klassen entgegengesetzte Richtungen für den sozialen Auftrag und seines Unterbaus durch ein Weltbild fordern müssen.

All dies musste vorausgeschickt werden, um die gesellschaftliche Basis für den ungeheuren Einfluss der Religionen

MTA FIL. INT.
Lukács Arch

auf die ontologischen Entwürfe zu den jeweiligen Weltbildern überhaupt verstehen zu können. Neuere Philosophien und Philosophiegeschichten pflegen freilich neben Erkenntnistheorie, Logik etc. auch eine besondere Rubrik für Religionsphilosophie zu enthalten, und es gibt auch eine monographische Literatur über bestimmte historische Beziehungen zwischen Religion und Philosophie. Damit ist aber unser Thema noch gar nicht berührt, auch wenn anerkannt wird, dass die Philosophie in den realen Wechselbeziehungen, die die gesellschaftliche Entwicklung hervorbringt, oft ihre theoretische Gedankenapparatur der Religion zur Verfügung stellt, in anderen Fällen für den angemessenen theoretischen Ausdruck der vom sozialen Auftrag postulierten Inhalte sorgt. Das sind jedoch sekundäre, akzessorische Momente in der Beeinflussung der menschlichen Weltbilder im Lauf der Geschichte. Vielmehr handelt es sich um Probleme des Alltagslebens, die in der jeweils gegebenen historischen Lage, in den jeweils vorhandenen klassenmässigen Situationen und in entsprechenden Einstellungen der Menschheit zu der für sie unmittelbar gegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeit - die von dieser vermittelten Natur mitinbegriffen - auftauchen und die diese Menschen aus eigener Kraft und vor allem im Rahmen ihres jeweiligen diesseitigen Lebens nicht zufriedenstellend zu beantworten imstande sind. Aus dem so entstandenen religiösen Bedürfnissen entspringt die Kraft der lebendigen Religionen, eine Ontologie zu entwerfen, die einen adäquaten Rahmen für die Erfüllung solcher Wünsche herbeischafft: ein Weltbild, in welchem jene im Alltagsleben unbefriedigten, die Alltagsexistenz der Menschen transzendierenden Wünsche die Perspektive der Erfüllung in einem mit ontologischer Prätention hingestellten Jenseits erhalten. Die religiöse Ontologie entsteht also auf entgegengesetztem Weg wie die wissenschaftlich-philosophische: diese untersucht die objektive Wirklichkeit, um den realen Spielraum für die reale Praxis /von der Arbeit bis zur Ethik/ aufzudecken; jene geht von den Bedürfnissen einer Verhaltensweise zum Leben, von Versuchen einer Sinngebung fürs eigene Leben der einzelnen Menschen des

MTA FIL. INT.
Lukács Arch

Alltags aus und konstruiert ein Weltbild, das, wenn wirklich, eine Garantie für die Erfüllung jener Wünsche sein könnte, die im religiösen Bedürfnis laut werden.

Philosophie und Religion gehen also im Aufbau der Ontologie - prinzipiell - entgegengesetzte Wege. Dennoch appellieren sie an die theoretischen und praktischen Bedürfnisse, an Vernunft, Verstand und Gefühlsleben derselben Menschen. Es muss also zwischen ihnen, je nach der gesellschaftlichen Struktur und Dynamik in historischen hic et nunc das Verhältnis eines Bündnisses oder einer Konkurrenz /bis zur offenen Feindschaft/ entstehen. Wie sich diese Wechselbeziehungen gestalten, hängt in erster Reihe von den gesellschaftlich-geschichtlichen Problemen der Zeit ab. Dabei ist es selbstverständlich, dass die -letzten Endes - von der Entwicklung der Arbeit bedingte Erkenntnishöhe der Wissenschaft und die Wirklichkeitseinsicht der Philosophie, innerhalb eines gegebenen Spielraums, relativ selbständige motorische Rolle spielen. Es darf aber nicht vergessen werden, dass z.B. in Kulturen wie die indische eine relativ hohe Entfaltung etwa der Mathematik möglich war, ohne auf die Weltanschauungsgrenzen, die die Theologie allein zog, irgendeinen Einfluss ausüben zu können.[4]

Die griechische Antike, in der es keine Priestermacht und keine dogmatisch-verpflichtende Theologie gab, konnte deshalb zum klassischen Land der Entstehung der Ontologie werden. Die rapid entstehende neue Philosophie der Vorsokratiker deckte nacheinander und nebeneinander ihre wichtigsten Kategorien auf. Dass es sich dabei nur um erste, zuweilen halb-mythisch ausgedrückte Annäherungen an die richtigen Tatbestände handeln konnte, nimmt diesen ersten Anlauf nichts von seiner Grossartigkeit. Er kann schon deshalb so monumental geradlinig auf die wesentlichsten Objekte gerichtet sein, weil jede Auseinandersetzung mit einer Theologie fehlt. /Auch die immer wieder auftauchenden, zumeist freilich politisch bestimmten Asebieanklagen konnten diesen Prozess nicht aufhalten./ Als Gegner der rein philosophisch fundierten Ontologie erscheint nur die sich ständig verändernden,

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

ständig uminterpretierte Mythen. Da nun an diesem Wandel die Dichtung führend teilnimmt, entsteht der nie wiederkehrende Fall, dass die Dichter als Hauptfeinde eines vernunftgemässen Weltbildes immer wieder in diesen Philosophien bekämpft werden. Bis Sokrates bleibt dieser grosszügige Objektivismus, dieser kosmische Monismus in der griechischen Kultur vorherrschend. Erst die Krise der Polis und mit ihr das Zentralwerden der moralischen Probleme stellt ausgesprochenermassen das Menschliche, das Problem der richtigen Praxis in den Mittelpunkt der Philosophie. Platon ist der erste Philosoph der die Frage "was tun ?" in der sich auflösenden Polis zu beantworten als Basis seiner Lösungsversuche eine Ontologie entwirft, deren Wirklichkeitsauffassung, deren Weltbild eine Garantie dafür bieten soll, wie die zur Rettung der Polis unerlässlich scheinenden moralischen Postulate als möglich und notwendig fixiert werden können. Dadurch tritt der ontologische Dualismus, der die meisten Religionen vor allem das Christentum charakterisiert, ins europäische Leben ein: auf der einen Seite die Welt der Menschen, aus der die religiösen Bedürfnisse, die Sehnsucht nach ihrer Erfüllbarkeit emporsteigen, auf der anderen Seite eine transzendente Welt, deren ontologischen Beschaffenheit Perspektiven und Garantien ihrer Erfüllbarkeit zu geben berufen ist. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Entwicklung der griechischen Philosophie auch nur skizzenhaft zu entwerfen. Wichtig ist, dass - bei allen prinzipiell sehr weit reichenden Unterschieden und Gegensätzen - diese dualistische Struktur, diese Funktion der Ontologie in ihr bis ans Ende erhalten bleibt. So bei den Stoikern, so weit entschiedener in eine philosophisch formulierte Religiosität hinüberwachsend bei den Neuplatonikern, bei Plotin und noch mehr bei Proklos. Aristoteles ist natürlich in den meisten philosophischen Grundfragen ein Gegenschlag gegen Platon. Jedoch trotz des weitgehend diesseitigen Charakters seiner Ethik und Aesthetik, seiner Staats- und Gesellschaftslehre und weiter Strecken seiner Naturphilosophie bewegt sich seine Konzeption vom Kosmos, mit dem unbewegten Beweger als Schlussfrage, doch auch in der Linie einer Zweiwelten-Ontologie. /Werner Jäger

MTA FIL. INT.
Lukács Arch

schildert sehr lebhaft das qualvolle Ringen des grossen Denkers mit dieser für ihn, gesellschaftlich-geschichtlich, unlösbaren Frage. Diese Tendenz zur Selbstauflösung der Diesseitigkeit verstärkt sich bei Aristoteles noch infolge des überwiegend teleologischen Charakters seiner Ontologie. Das Modell der teleologischen Wesensart der Arbeit, die auf das ganze anfängliche Denken bestimmend einwirkt - Aristoteles ist der erste Denker, der diese Zusammenhänge bei der Arbeit philosophisch annähernd richtig erfasst -, die Beobachtung und Auffassung der "Zweckmässigkeit" auf dem Gebiet des Lebens führt "von selbst" dazu, auch die unorganische Natur teleologisch zu betrachten, d.h. hinter den gesetzmässigen Notwendigkeiten der Einzelerscheinungen eine ursprüngliche teleologische Substanz und Kraft zu suchen; daher auch das Problem vom unbewegten Beweger. Indem zugleich mit im menschlichen Leben, im Dasein und in der Entwicklung der Gesellschaft auf solcher Basis spontan eine Überspannung der direkt teleologischen Gesichtpunkte entsteht, wird die teleologische Interpretation der ontologischen Zusammenhänge zum gedanklichen Instrument sowohl für die letzthinige Einheit der Welt, wonach alles den teleologischen Ratschluss Gottes unterworfen sein muss, wie für die Besonderheit der irdischen Existenz der Menschen, die einen abgesonderten, speziellen, untergeordneten aber doch zentral bedeutungsvollen Bezirk innerhalb dieses Reiches, ihm untergeordnet, bildet.

Nur die Philosophie Epikurs unterbricht diese Entwicklungsrichtung. In ihr zerstört ein rücksichtslos-kritischer Materialismus jede Zweiwelten-Ontologie. Auch Epikur stellt den Sinn des Menschenlebens, die Probleme der Moral in den Mittelpunkt seiner Philosophie. Diese unterscheidet sich jedoch von jeder bisherigen dadurch, dass der Naturkosmos diesen menschlichen Bestrebungen in vollendet gleichgültiger, nicht teleologischer Eigengesetzlichkeit gegenübersteht, dass der Mensch seine Lebensfragen ausschliesslich im Diesseits seiner physischen Existenz lösen kann und soll. Der Tod, das Wie des Sterbens wird erst so zu einer rein moralischen, zu einer ausschliesslich menschlichen Frage. Keine Beschaffenheit des Kosmos kann dazu eine Anleitung

MTA FIL. INT.
Lukács Archí

Anleitung geben, noch viel weniger einen durch Versprechen von Lohn oder Strafe helfenden Impuls. "Es ist nicht möglich", sagt Epikur "sich von der Furcht hinsichtlich der wichtigsten Lebensfragen zu befreien, wenn man nicht Bescheid weiss über die Natur des Weltalls, sondern sich nur in Mutmassungen mythischen Charakters bewegt. Mithin ist es nicht möglich, ohne Naturerkenntnis die unverfälschten Lustempfindungen zu xx gelangen." 6/ Und genau in demselben Sinn über Leben und Tod: "Das angeblich Schaurigste aller Übel also, der Tod, hat für uns keine Bedeutung; denn solange wir noch da sind, ist der Tod nicht da; stellt sich aber der Tod ein, so sind wir nicht mehr da." 7/ Um solcher Weltkonzeption willen preist Lukrez Epikur als den Befreier der Menschen vor der Furcht, die eine notwendige Folgeerscheinung des Götterglaubens ist. Selbstverständlich konnte die Epikurëische Philosophie keine allgemeine und dauernde Wirkung auslösen. Schon das Ideal des Weisen, worauf ~~auch~~ auch diese Ethik ausgerichtet ist, beschränkt ihre Wirkung auf eine geistig-aristokratische Elite, aber die in vielen Einzelheiten verwandte stoische Moral ist doch von einer Ontologie unterstützt, die dem "Erlösungsbedürfnis" der Spätantike weit mehr entgegenkommt, als die radikal diesseitige Epikurs. So ist das Weltbild dieser Periode, auch zur Zeit, in der die Mystik des Neuplatonismus dominiert, immer wieder bereit auch Elemente der Philosophie 8/ von Aristoteles und der Stoa in sich aufzunehmen, freilich zumeist nach einer grümlichen Uminterpretation, während der Epikureismus völlig isoliert bleibt und immer wieder als vulgärer Hedonismus verleumdet ~~wird~~ wird. Dies ist in Herrschaftszeiten des leidenschaftlichen religiösen Bedürfnisses stets das Schicksal einer radikal diesseitigen Ontologie.

Die Entstehung des Christentums spielt sich in diesem Milieu der sich 9/ auflösenden * antiken Kultur ab, in der auch für die Philosophie die magisch-mystische Befriedigung der Erlösungsbedürfnisse das primäre Motiv bildet, in der ~~sich~~ massenhaft Sekten zur unmittelbaren Erfüllung solcher Wünsche der persönlichen Seelenrettung entstehen 10/. Es ist hier nicht der Ort,

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

weder die Frage zu untersuchen, warum das Christentum aus diesem Wettkampf religiöser Sekten sich sieghaft zur Weltreligion entwickeln konnte, noch die seiner inneren Wandlungen, die diesen Weg von Schritt zu Schritt begleiten, sowie deren Ursachen zu erhellen. Nur auf ein ontologisch entscheidendes Moment muss selbst in dieser höchst abgekürzten Darstellung hingewiesen werden: auf die Erwartung der Wiederkehr des auferstandenen Christus und auf die damit eng zusammenhängenden Konzeption des als nah gedachten, persönlich zu erlebenden Weltendes. Denn damit entsteht aus dem religiösen Bedürfnis der Zeit eine ausgeprägte religiöse Ontologie, die das damals verbreitete, wenn auch wissenschaftlich noch so problematische Weltbild mit kühner Radikalität verwirft und die Objektivation der religiösen Sehnsucht, entstanden aus der Hoffnungslosigkeit eines diesseitigen Sinnes für das persönliche Leben, nicht nur bei den unterworfenen Juden, sondern im ganzen Reich, vor allem bei den Armen, als alleinige Wirklichkeit hinstellt. Damit wird allen bestehenden Auffassungen über die Welt, über die Stellung des Menschen in ihr der Fehdehandschuh hingeworfen. Jesus selbst hat noch bloss die jüdischen Schriftgelehrten bekämpft; Paulus, der das Christentum über die engen Schranken einer jüdischen Sekte hinausführt, betrachtet dennoch die von ihm verkündete Offenbarung als eine "Torheit für die Heiden", die aber gerade als Torheit in der Offenbarung des Erlösers, seines Wiedererscheinens, seiner Kreuzigung, seiner Auferstehung die Garantie der allein echten Wirklichkeit besitzt, die, gerade als solche Torheit das Fundament einer echten religiösen Ontologie zu bilden berufen ist. Ihren krönenden Gipfelpunkt stellt das baldige Wiedererscheinen Christi dar: das jüngste Gericht, das Ende der bisherigen Wirklichkeit dar.

Die Parusie ist nicht erfolgt. Es ist aber sehr interessant für die innere Struktur der religiösen Ontologie, dass dieser Zusammenbruch der höchsten und zentralsten Offenbarung den christlichen Glauben nicht zu vernichten vermochte. /Auch in der späteren Theologie gehört Franz Overbeck zu den

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

wenigen, die darin ein Ende des Christentums erblickten./
Es entstand - trotz noch immer aufflammenden Verfolgungen eine wachsende Anpassung an das Reich, auch an seine gedankliche Kultur. ✠ Tertullian ist einer der wenigen, bei denen die kühne Herausforderung von Paulus noch ab und zu laut wird; die wichtigsten Versuche der Herstellung der Anfänge scheitern immer wieder als Ketzerei; mit Origides, Clemens von Alexandrien etc. wird immer mehr Neuplatonismus, Stoizismus in das christliche Weltbild eingebaut, bis schliesslich unter Konstantin das Christentum zum organischen Bestandteil, zur ideologischen Hauptstütze des römischen Reichs wird. Freilich darf nie ausser acht bleiben, dass bei allen fundamentalen Veränderungen des ursprünglichen Weltbilds der Christenheit die Zweiweltenstruktur immer erhalten bleibt: eine teleologisch fundierte Konzeption von der Welt der Menschen, in der sich ihr Schicksal erfüllt, wo ihr Verhalten über Erlösung oder Verdammnis sich entscheidet und von der umfassenden, noch höher teleologischen, kosmisch-jenseitigen Welt Gottes, deren Sein die letzthinige ontologische Garantie ✠ für die Unbezweifelbarkeit der Macht Gottes in der irdischen Wirklichkeit bildet; der Kosmos ist also ontologisches Fundament und sichtbares Objekt der Macht Gottes. Wie immer auch Theologie und ihr damals hörige Philosophie die Hauptzüge und die Details eines solchen Weltbilds ausgelegt haben - und von Augustinus bis Thomas von Aquino gab es massenhaft abweichende Theorien - diese ontologische Basis konnten sich Religion und Kirche viele Jahrhunderte hindurch unversehrt bewahren; wie viele dogmatisch-ontologische Schwierigkeiten auch die als reale Perspektive versunkene Parusie, die damit eng zusammenhängende Anpassung der christlichen Moral an die jeweils vorhandenen gesellschaftlichen und politischen Tatsächlichkeiten im Gegensatz zum ethischen Radikalismus von Jesus selbst verursacht haben. Da für das Leben der Menschen die Forderung des Tages, d.h. der Gesellschaft, in der sie zu wirken haben, vor allem ausschlaggebend sind, wenn man von den Forderungen absieht, die eine zu als unausweichlich gegebene Perspektive der Zukunft ihnen stellt /das war Anfangs

? (auch bei Tertullian selbst)

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

die Parusie /, mussten die Sinnprobleme des späten römischen Reiches, dann die der feudalen Gesellschaft auf ihren verschiedenen Stufen den konkreten Gehalt jenes Endzweckes abgeben, woran der Aufbau der objektiven Ontologie der höheren Sphären orientiert sein musste. Alles, was in der ursprünglichen Offenbarung diesen Forderungen und dem ihnen angemessenen ontologischen "Überbau" widersprach, musste, wenn mit religiösem Anspruch ausgesprochen, nur zur Ketzerei führen und sie wurde als solche ausgerottet, wenn es nicht gelang sie, mit entsprechenden"Milderungen" den herrschenden Bedürfnissen anzupassen, wie es mit der Reformbewegung Franz von Assisi geschah. Diese Entwicklung hat zur notwendigen Folge, dass die das normal-alltägliche und das wissenschaftliche Weltbild radikal verwerfende ursprüngliche Ontologie immer stärker an aktueller Relevanz verlor, wenn es auch nie ausgesprochen negiert und als dekorativer Hintergrund ständig heilig gehalten wurde. Darum entstehen immer wieder innerhalb der Kirche Ersatzparusien, so im Dritten Reich Joachim de Fiores, so - überwiegend irdisch-politisch - bei Dante, etc. Aber bei allen diesen Wandlungen blieben die wichtigsten Prinzipien der religiösen Ontologie unerschüttert: der teleologische Charakter des Kosmos und der geschichtlichen Entwicklung, der anthropozentrische /und darum notwendig geozentrische / Aufbau des Kosmos, der von Gottes - teleologisch ausgeübten - Allmacht regiert, aus dem irdischen Menschenleben ein transzendent behütetes, dem Menschen eigenes Zentrum des Weltalls macht. Wie immer sich diese Ontologie, infolge der Wandlung der gesellschaftlichen Umwelt, die die religiösen Bedürfnisse konkretisiert, sich verändern mag, solange es der Kirche möglich bleibt, diese wechselseitige Anpassung aneinander von Ontologie und gesellschaftlich evidenter, religiös garantierter Moral durchzusetzen, war an ihrer geistigen Macht nicht zu rütteln. Die in der Blütezeit und der beginnenden Krise entstehenden wissenschaftlichen Entdeckungen und die sie begleitenden philosophischen Einsichten konnten, mit grösseren und geringeren Schwierigkeiten, in das herrschende ontologische System eingebaut werden; im äussersten Fall schuf die Lehre von der doppelten

MTA FIL. INT.
Lukács Arch

Wahrheit eine Art von intellektuellem Asyl für die Wissenschaft.

Erst mit den Entdeckungen von Kopernikus, Kepler und Galilei entstand für die Ontologie eine grundlegend neue Situation. Der wissenschaftliche Zusammenbruch des geozentrischen Weltsystems konnte zwar vorläufig mit allen Konsequenzen, als Ketzerei verdammt werden, ihre wissenschaftliche Geltung, ihre Wirkung auf die gesellschaftliche Praxis war mit solchen Mitteln nicht mehr aufzuhalten. Es ist sicher nicht zufällig, dass diese ontologisch derart zentrale Beschaffenheit einer wissenschaftlichen Entdeckung mit der gesellschaftlichen Unmöglichkeit, ihre Konsequenzen mit welchen Mitteln immer zu unterdrücken zeitlich-historisch zusammenfällt. Jedenfalls bedeutet der hier - im Falle Galileis - ausgebrochene Konflikt eine Wandlung im Schicksal der religiösen Ontologie. Während auf früheren Stufen die doppelte Wahrheit zum Schutz der Entfaltung der Wissenschaft im Schatten der unerschütterbar scheinenden religiösen Ontologie erfunden wurde, rekurriert jetzt die Kirche, die offizielle religiöse Ideologie auf die doppelte Wahrheit, um das, was sie aus ihrer Ontologie nicht aufzugeben vermag, wenigstens vorübergehend zu retten. Diese Wendung wird allgemein mit dem Namen des Kardinals Bellarmin verknüpft. /Freilich vertreten auch andere einen ähnlichen Standpunkt./ Die Frage wurde in der Wissenschaftsgeschichte immer wieder erörtert. Brecht lässt in seinem Galilei-Drama den Kardinal Bellarmin die neue Fassung der doppelten Wahrheit klar und zynisch so aussprechen: "Gehen wir mit der Zeit Barberini. Wenn Sternkarten, die sich auf eine neue Hypothese stützen, unseren Seeleuten die Navigation erleichtern, mögen sie die Karten benützen. Uns missfallen nur Lehren, welche die Schrift falsch machen."[8] Vom Standpunkt der Ehrlichkeit im Erkennenwollen der Wirklichkeit hat die doppelte Wahrheit immer etwas von einer zynischen Stellungnahme an sich. Dieser Charakter steigert sich noch, wenn es sich nicht darum handelt, einer sonst unterdrückten oder ausgerotteten Erkenntnis ein wenig Spielraum zu schaffen, sondern darum, die offiziell unberührte Geltung einer Ontologie mit ihrer Hilfe organisatorisch aufrechtzuerhalten. Dieser Zynismus

MTA FIL. INT.
Lukács Arch

drückt aber die instinktiv richtige Erkenntnis der neuen Lage seitens der Kirche angemessen aus: für die neu aufkommender herrschende Klasse, für die Bourgeoisie war die unbeschränkte Entwicklung der Wissenschaften, vor allem der Naturwissenschaften eine Lebensfrage. Sie hätte also sich mit einem Beschluss der Kirche, dass die neu erworbenen Kenntnisse nicht zu einer besseren Beherrschung der Naturkräfte ausgenützt werden, nie abgefunden. Die Stellungnahme zur wirklichen Objektivität, zu der Frage, ob die Wahrheiten der Naturwissenschaften die objektive Wirklichkeit tatsächlich abbilden oder nur ihre praktische Manipulation ermöglichen, beherrscht deshalb die bürgerliche Philosophie seit Bellarmins Tagen bis heute und bestimmt ihre Position in sämtlichen ontologischen Problemen.

Selbstverständlich konnte der bellarminsche Kompromiss die weltanschauliche Wirkung des Bruches mit der kosmischen, ontologischen Sonderstellung der Erde nie völlig aufhalten. Dass zur Zeit einer noch in voller Gewalt dastehenden Kirche sich manche Wissenschaftler und Philosophen zu einer aesopischen Sprache über solche Komplexe veranlasst sehen, ändert an der welthistorischen Linie nichts. Diese besteht aus dem zu unaufhaltsamen Vordringen der neuen naturwissenschaftlich fundierten Ontologie. Wie sie auf gläubige Christen einwirkt, wird am deutlichsten in der Philosophie Pascals sichtbar. Ihre Grundgefühl der kosmischen Verlassenheit des Menschen, die Notwendigkeit alle Kategorien des innerlich christlichen Menschenlebens nicht mehr aus einem Weltbild der kosmischen Geborgenheit gewinnen zu können, sondern bloss aus einer neuen Logik des menschlichen Aufsichselbstgestelltseins, einer Logik des Herzens, wie Pascal sagt, zeigt, wie tief die neue Ontologie das Denken durchdrungen hat. In der bürgerlichen ~~Philosophie~~ Philosophie geht in steigendem Masse eine Polarisation vor sich. Einerseits entstehen von Hobbes bis Helvetius, von Spinoza bis Diderot Richtungen, die das gesamte Erbe der Renaissance anzutreten und weiterzubilden, die die neue Ontologie - immer verstärkt ~~weiterarbeitend~~ durch weitere Errungenschaften der Wissenschaft - konsequent zu

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Ende zu führen bestrebt sind. Andererseits treten, auch unter dem Eindruck der grossen Welterereignisse, bedeutende und einflussreiche Denker auf, die dem Bellarminschen kirchenpolitischen Zynismus erkenntnistheoretische Begründungen geben wollen. Es genügt - bei aller Verschiedenheit selbst in prinzipiellen Fragen - auf Berkeley und Kant hinzuweisen. Das Gemeinsame im Wesen der Bestrebungen beider ist, erkenntnistheoretisch nachzuweisen, dass unseren Erkenntnissen der materiellen Welt keine ontologische Bedeutung zugesprochen werden kann. Ob nun diese erkenntnistheoretische Tendenz darauf hinauslaufen, der Religion, so wie sie eben ist, ihre alten Rechte auf Bestimmung in der Ontologie wieder zu geben /Berkeley unter dem Einfluss des Klassenkompromisses in der "glorreichen Revolution"/ oder, bereits von der Aufklärung und der französischen Revolution beeinflusst bloss einer "Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" zuzustreben, kommt für unsere Probleme letzten Endes aufs gleiche hinaus. In beiden Fällen wird das - einzelwissenschaftliche - Funktionieren der Naturerkenntnis in ihrer praktisch-immanenten Objektivität erkenntnistheoretisch unberührt gelassen, bei einer - ebenfalls erkenntnistheoretischen - Ablehnung einer jeden "Ontologisierung" ihrer Ergebnisse, einer jeden Anerkennung der Existenz von Gegenständen an sich, unabhängig vom erkennenden Bewusstsein; wobei es wieder vom Standpunkt unseres Problems gleichgültig ist, ob von einem real menschlichen oder von einem "Bewusstsein überhaupt" die Rede ist.

Die Philosophie des 19.Jahrhunderts ist von diesen Auffassungen beherrscht. Der kurze Anlauf zur Erneuerung des philosophischen Materialismus in der bürgerlichen Welt, vor allem unter dem Einfluss der bahnbrechenden Entdeckungen Darwins, die in Bezug auf die Entstehung der Menschen ebenso einer neuen Ontologie zuschreiten, wie seinerzeit der Heliozentrismus, bleibt eine Episode, vor allem deshalb, weil die bürgerliche Philosophie nicht mehr die Universalität und den Schwung eines Hobbes oder Diderot aufbringen kann. /Den Marxismus werden wir in einem eigenen Kapitel behandeln./ Die herrschenden Richtungen der bürgerlichen Philosophie

MTA FIL. INT.
Lukács Arch

blieben dem Bellarminschen Kompromiss treu, je vertiefen ihn in der Richtung einer reinen, entschieden antiontologisch eingestellten Erkenntnistheorie; man denke daran, wie das Kantsche Ding an sich immer energischer von den Neukantianern aus der Erkenntnistheorie ausgeschieden wurde, denn nicht einmal eine prinzipiell unerkennbare ontologische Wirklichkeit durfte anerkannt werden. Ebenso verblasste aber in der zu rettenden religiösen Wirklichkeit der ontologische Gehalt. Schleiermacher war es, bei dem diese Tendenz ihre erste entscheidende und ein Jahrhundert lang einflussreichste Gestalt erhielt. Es kommt hier nicht darauf an, dass er später recht viel theologisches Wasser in den feurig-thermidorianischen Wein der "Reden über die Religion" goss; denn man darf nicht vergessen, dass ihr Verfasser auch der der "Vertrauten Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde" war. In diesem ersten theologischen Manifest der neuen Richtung verwandelt sich die Religion in ein rein subjektives Gefühl, in das der schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen von - anonym gewordenen, subjektiv beliebig auffassbaren und gestaltbaren - kosmischen Mächten. Schleiermacher leugnet leidenschaftlich, dass die Lehren einer wirklichen Religion irgendeiner Physik oder Psychologie widersprechen könnten. Das Wunder ist nichts anderes, als die Objektivation der Verwunderung einem Phänomen des Lebens gegenüber; je religiöser man wäre, desto mehr Wunder würde man überall sehen. Auch die Offenbarung erhält einen rein subjektive Gestalt, die jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums in sich begreifen kann. Damit wird, gerade vom Standpunkt dieser neuen, gereinigten Religiosität die Vielheit der Religionen als etwas notwendiges und unvermeidliches aufgefasst, ja, nichts könne einen Menschen daran hindern, eine Religion seiner eigenen Natur und seinem Sinn gemäss auszubilden. Diese radikale Vernichtung einer jeden dogmatischen verpflichtenden Ontologie auf dem Gebiet der Religion ist - objektiv historisch gesehen - nicht nur das prinzipielle Aufheben eines jeden möglichen Widerspruchs zwischen Religion und Wissenschaft oder Philosophie, sondern zugleich eine Aufhebung der Religion als objektiv verbind-

MTA FIL. INT.
Lukács Arch

liches Gebilde. Das hat schon in den Anfängen seiner Jenner Periode Hegel, der übrigens "Reden über die Religion" ironisch ablehnte, wahrscheinlich noch vor ihrer Kenntnisnahme klar erkannt. Er sah schon in der Annäherung der Religionen aneinander, die in unseren Tagen als ökumenische Bewegungen zu einer Zentralfragen der religiösen Welt geworden ist, eine solche Tendenz. "Eine Partei ist dann, wenn sie in sich zerfällt. So der Protestantismus, dessen Differenzen jetzt in Unionsversuchen zusammenfallen sollen; - ein Beweis, dass er nicht mehr ist. Denn im Zerfallen konstituiert sich die innere Differenz als Realität. Bei der Entstehung des Protestantismus hatten alle Schismen des Katholizismus aufgehört." Wie diese Entwicklung im 19.Jahrhundert vor sich ging, haben wir hier nicht zu untersuchen. Sicher ist, dass der Einfluss des späteren, viel gemässigteren, viel theologischeren Schleiermachers bis zu Harnack und Troeltsch reicht. Dagegen wird sein ursprünglicher Radikalismus zur Zeit der Jahrhundertwende im Zusammenhang mit einem allgemeinen Neuaufleben romantischer Gedanken von der Philosophie begeistert aufgenommen. Wenn z.B. Simmel schreibt: "Die Beziehung des pietätvollen Kindes zu seinen Eltern; des enthusiastischen Patrioten zu seinem Vaterland oder des ebenso gestimmten Kosmopoliten zur Menschheit; die Beziehung des Arbeiters zu seiner sich emporringenden Klasse oder des adelsstolzen Feudalen zu seinem Stand; die Beziehung des Unterworfenen zu seinem Beherrscher, unter dessen Suggestion er steht, oder des rechten Soldaten zu seiner Armee - alle diese Verhältnisse mit so unendlich mannigfaltigem Inhalt können doch, auf die Form ihrer psychischen Seite hin angesehen, einen gemeinsamen Ton haben, den man als religiös bezeichnen muss", so ist darin die geradlinige Festsetzung der "Reden" unmittelbar evident. Die für die Zukunft wichtigste Nachwirkung der von den ontologischen Traditionen losgerissenen Religionsauffassung, die Kierkegaardsche kann hier nur erwähnt werden; ihre unmittelbare internationale Wirkung ist bei den Zeitgenossen sehr gering, ihre nähere Einschätzung ist also erst für unser Jahrhundert ein wichtiges Problem geworden.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Für die "profane" Philosophie haben wir bereits die entscheidende Tendenz hervorgehoben: die ausschliessliche Herrschaft der Erkenntnistheorie, die immer entschiedenere und raffiniertere Entfernung aller ontologischen Probleme aus dem Bereich der Philosophie. Die bereits erwähnte Einstellung der Neukantianer zu der Frage des Dinges an sich trifft sich an der Jahrhundertwende mit dem starken Aufkommen eines neu gearteten Positivismus. Es handelt sich dabei um eine internationale Bewegung. So sehr die Wirkung des Neukantianismus auch in den Philosophien ausserhalb Deutschland sichtbar ist, wird ihre Ubiquität vom Positivismus weit übertroffen. Für unser Problem ist dabei vor allem wichtig, dass die verschiedenen Richtungen dieser Tendenz / Empiriokritizismus, Pragmatismus etc./ den im Neukantianismus noch immer vorherrschenden objektiven Wahrheitswert der Erkenntnis, der sich freilich auch bei ihm nicht auf die an sich seiende Wirklichkeit bezieht, immer resoluter beiseiteschieben und die Wahrheit durch praktisch-unmittelbare Zielsetzungen zu ersetzen versucht. Der Ersatz der Wirklichkeitserkenntnis durch eine Manipulation der in der unmittelbaren Praxis unerlässlichen Objekte geht hier über den Neukantianismus hinaus, obwohl freilich das Denken einzelner Neukantianer - es genügt hier bloss Vaihinger zu erwähnen - spontan in dieser Richtung läuft. Ebenso evident sind die erkenntnistheoretischen Konvergenzen zwischen Bergson , der eine neue Metaphysik erstrebt, und dem Pragmatismus, zwischen der Erkenntnistheorie Nietzsches und dem zeitgenössischen Positivismus. Man kann also getrost, ohne Rücksicht auf die verschiedenen Nuancen, die oft heftige Kontroversen hervorrufen, von einer generellen Tendenz der Zeit sprechen, die letzten Endes die endgültige Elimination aller objektiven Wahrheitskriterien erstrebt und sie durch Verfahren zu ersetzen versucht, die eine ungehinderte, richtig funktionierende Manipulation mit den praktisch wichtigen Tatsachen ermöglichen. Natürlich gibt es fortwährend auch Gegentendenzen, wir haben ja soeben auf Nietzsche und Bergson Bezug genommen, die mit dem Anspruch auftraten, eine neue Metaphysik zu begründen.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch

Gerade in diesen Fällen wird es deutlich, wie intime Zusammenhänge die scheinbaren Extreme der gegenwärtigen Philosophie verbinden. Nietzsche und Bergson wollten und meinten eine neue Metaphysik begründen zu können, inmitten des modernen Relativismus, die "letzten Tatsachen" der Wirklichkeit aufzuzeigen und damit - der Terminus ist ihnen fremd, aber das subjektiv Gemeinte doch dasselbe - zu einer neuen Ontologie zu gelangen. Diese bleibt aber, objektiv, in den Rahmen des erkenntnistheoretischen Positivismus eingeschlossen, und ist, objektiv, nichts weiter als ein pathetisches Aussprechen des extremen, aber inneren Gegenpols zum Positivismus: die Problematik jener durch die positivistische Manipulation abstrakt und heimatlos gemachten Subjektivität, die in der Wirklichkeit keinen Ort zum Selbstausdruck zu finden imstande ist, obwohl sie - gerade in ihrer Gegensätzlichkeit - untrennbar mit der manipulierten Welt verknüpft ist. Damit ist zugleich der Zusammenhang des Positivismus mit der zeitgenössischen religiösen Welt aufgedeckt: im Positivismus findet die moderne Religiosität die Philosophie, die ihre Konzeption von Gott und Welt mit dem modernsten, wissenschaftlichsten Denken verbinden kann. Diese Zusammengehörigkeit bricht nicht nur dort durch, wo Duhem den Standpunkt Bellarmins wissenschaftlicher kwrekter findet als den Galileis, nicht nur im radikalen Konventionalismus Poincarés, nicht nur darin, dass aus dem Pragmatismus von James eine Theorie der modernen - antiontologischen, zu nichts verpflichtenden Religion herauswächst, sondern auch darin, dass als ein Teil der russischen Marxisten sich dem Positivismus von Avenarius und Mach zuwendet, ein so geistvoller Denker wie Lunatscharski alsbald zum "Gottsucher" wird.

Mit der Weltkrise, die der Ausbruch des Krieges von 1914 einleitet, erscheinen alle diese Probleme auf einer höheren Ebene; sie sind nicht mehr Ausdrucksformen von oft latent bleibenden ideologischen Gegensätzen, sondern offene Ausdrucksformen eines allgemeinen und dauernd krisenhaft gewordenen Weltzustandes.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch

I. Kapitel

Neopositivismus und Existenzialismus

"Wie es aber eine leere Breite gibt,
so auch eine leere Tiefe".

Hegel: Phänomenologie

1.

Neopositivismus

Es kann hier natürlich keine Rede von einem Versuch sein, diese so vielfältige und vielgestaltige Krise auch nur andeutend darzustellen. Schon ihre gesellschaftlichen Gründe erscheinen als ausserordentlich divergent, und selbst wenn einheitliche Quellen unterhalb dieser Heterogenität der Oberfläche aufgedeckt werden können, wird damit die - freilich relative, aber auch in dieser Relativität höchst wichtige - Eigenart und Selbständigkeit der verschiedenen Sphären nicht aufgehoben. Wir können deshalb in diesem Zusammenhang nur die wesentlichsten äusseren wie inneren Komponenten der in ihrem philosophischen Wesen letzten Endes widerspruchsvoll einheitlichen Krise aufzählen, ohne bei den Einzelbetrachtungen detailliert darauf eingehen zu können, welche Komponente jeweils den Charakter des übergreifenden Moments für sich zu beanspruchen berechtigt scheint. Natürlich stehen dabei die beiden Weltkriege, die russische Revolution von 1917, der Faschismus, die stalinsche Entwicklung des Sozialismus in der Sowjetunion, der kalte Krieg und die Periode der Atomangst in dem Vordergrund. Es wäre aber eine unerlaubte Einseitigkeit dabei ausser acht zu lassen, dass die Ökonomie des Kapitalismus in dieser Periode wichtige Veränderungen durchgemacht hat, teilweise infolge einer qualitativ bedeutsamen Steigerung im Beherrschen der Natur und im engsten Zusammenhang damit der ungeahnten Erhöhung der

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Produktivität der Arbeit, teilweise infolge neuer Orgnisationsformen, die nicht nur die Produktion zu vervollkommnen, sondern auch die ~~Kondition~~ Konsumtion kapitalistisch zu regeln berufen sind. Man darf nämlich nicht vergessen, dass die Durchkapitalisierung der Konsumtionsmittelindustrie /und der sogenannten Dienste / das Ergebnis des letzten Dreiviertelj ahrhundert ist. Dadurch entsteht die ökonomische Notwendigkeit einer immer raffinierteren Manipulation des Marktes, die weder zur Zeit des Freihandels noch zu der des anfänglichen Monopolkapitalismus bekannt war. Parallel damit - im Faschismus und im Kampf gegen ihn - entstehen neue Methoden der Manipulation des politischen und gesellschaftlichen Lebens, die tief bis in individuelle Leben eingreifen und - in fruchtbarer Wechselwirkung mit der eben erwähnten ökonomischen Manipulation - immer weitere Bereiche des Lebens sich unterwerfen. /Die Entfremdung selbst ist zwar als soziales Phänomen viel älter; durch die jetzt geschilderte Lage ist sie aber in weiten Kreisen zu einem populären Tagesproblem geworden./ Die moderne westliche Soziologie entwickelt sich immer energischer in die Richtung einer allgemeinen Theorie der gesellschaftlich bewussten Manipulation der Massen. Karl Mannheim hat schon vor dreissig Jahren versucht für diese Zwecke eine wissenschaftliche Methode auszuarbeiten; bezeichnenderweise betrachtet er als Aufbauelemente dieser neuen Wissenschaft Pragmatismus Behaviorismus und Tiefenpsychologie. Es ist bemerkenswert, dass Mannheim der hier eine Gegenkraft der demokratischen Welt gegen die faschistische Massenbeeinflussung sucht, auf verwandte methodologische Züge zwischen behavioristischen Theorien und faschistischer Praxis aufmerksam macht.[1] Er verwahrt sich, mit Recht, gegen ihre einfache Identifikation, er berührt aber mit diesem Hinweis die ökonomisch-soziale Kontinuität bestimmter Hauptprobleme des gesellschaftlichen Lebens, vor allem die Allgemeinheit der Manipulation als "Telos" der wissenschaftlichen Methodologie. Diese hat inzwischen längst die Stufe der Experimente und Postulate hinter sich gelassen, sie beherrscht das ganze heutige Leben von der ökonomischen und politischen Praxis bis zur Wissenschaft.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

2

Wie bereits hier sichtbar, ist die Wissenschaft von heute nicht mehr einfach ein Objekt der unwiderstehlichen gesellschaftlichen Entwicklung zur allgemeinen Manipulation, sondern nimmt aktiv an ihrer Ausgestaltung, an ihrer allgemeinen Durchsetzung teil. Es wäre falsch diese aktive Rolle auf die Soziologie und Ökonomie zu beschränken, in der politischen Theorie und Praxis wird diese Wendung vielleicht am deutlichsten. Denn während um die Jahrhundertmitte, besonders im Liberalismus, eine weitausgreifende Skepsis, ja ein tiefer Pessimismus infolge der "Vermassung" des politischen und sozialen Lebens um sich greift /Tocqueville, J.Stuart Mill etc./, entsteht in den letzten Jahrzehnten eine Zuversicht, die Massen unbeschränkt manipulieren zu können. Schon die Hinweise Mannheims zeigen, dass in diesem Prozess auch einflussreiche philosophische Tendenzen /Pragmatismus, Behaveorismus/ eine wichtige, ja führende Rolle spielen. Vom philosophischen Standpunkt ist darin nichts Überraschendes. Ist doch in der Auffassung des Kardinals Bellarmin, die, wie wir gesehen haben, die einflussreichsten Richtungen der bürgerlichen Philosophie schon lange beherrscht, das Prinzip der Manipulation stillschweigend ausgesprochen. Ist nämlich die Wissenschaft nicht auf die möglichst adäquate Erkenntnis der ansichseienden Wirklichkeit orientiert, ist sie nicht bestrebt, mit ihren immer mehr vervollkommneten Methoden über diese neue Wahrheiten zu entdecken, die notwendigerweise auch ontologisch fundiert sind, die ontologischen Erkenntnisse vertiefen und vermehren, so reduziert sich ihre Tätigkeit letzthin auf die Unterstützung der Praxis im unmittelbaren Sinn. Kann sie nicht oder will sie gar bewusst nicht über dieses Niveau hinausgehen, so verwandelt sich ihre Tätigkeit in eine Manipulation der die Menschen praktisch interessierenden Tatsachen. Und das ist eben, was der Kardinal Bellarmin zur Rettung der theologischen Ontologie von ihrw forderte.

Schon der Positivismus der Jahrhundertwende ging darin viel weiter, als die früheren Richtungen. Die Erkenntnistheorie etwa von Avenarius schaltete bereits die ansichseiende

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Wirklichkeit nur völlig aus, und die beginnenden grossen Umwälzungen in der Naturwissenschaft schienen eine Grundlage dazu zu bieten, entscheidende ontologische Kategorien der Natur, wie vor allem die Materie, völlig aus einer positivistisch-wissenschaftlichen Erkenntnistheorie und Methodologie der Naturwissenschaften auszuschalten. Die bekannte Polemik Lenins gegen diese Konzeption ist zwar dem Wesen nach erkenntnistheoretisch begründet, da aber jede marxistischen Erkenntnislehre infolge der Widerspiegelungstheorie ein ontologisches Fundament hat, musste er auf den Unterschied hinweisen, der philosophisch zwischen dem ontologischen Begriff der Materie und zwischen der konkret-wissenschaftlichen Behandlung ihrer erfassbaren Erscheinungsweisen vorliegt, um zugleich auf die Unzulässigkeit, auf noch so fundamentalen neuen Entdeckungen auf diesem Gebiet direkte Folgerungen über jene zu ziehen. Diese Entwicklung ist keineswegs zufällig. Wird die Ontologie prinzipiell geleugnet oder wenigstens als irrelevant für die exakten Wissenschaften betrachtet, so hat diese Einstellung zwangsläufig die Folge, dass die an sich seiende Wirklichkeit, ihre in der Wissenschaft jeweilig herrschende Widerspiegelungsform, die aus dieser gefolgerten, sich praktisch wenigstens auf bestimmte Phänomengruppen anwendbaren Hypothesen zu einer M und derselben Objektivität homogeneisiert werden. /Forscher, die sich gegen eine solche Gleichschaltung instinktiv wehren, erhalten den Schimpfnamen eines "naiven Realisten"./

Diese Auffassung beherrscht schon die erste Periode des Positivismus. Die umwälzenden neuen Entdeckungen der Physik /Planck, Lorentz, Einstein, etc./ verstärken noch diese Tendenzen. Einen weiteren Schritt zu dieser Richtung bedeutet die immer ausgebreitetere Mathematisierung der Physik, die an und für sich selbstredend einen ungeheuren Fortschritt in der wissenschaftlichen Methodik bedeutet, die aber im Rahmen der positivistischen Einstellung ebenfalls dazu beiträgt, die Beziehung der Physik zur an sich seienden Wirklichkeit weiter zu lockern. Auch dies hat Lenin am Anfang dieser Entwicklung klar erkannt. Er nimmt Bezug auf die Ausführungen des französischen Halbpositivisten Abel Rey, der über diese Lage folgendes

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

schreibt: "...Die abstrakten Fiktionen der Mathematik haben gewissermassen ein Gitter aufgerichtet zwischen der physischen Realität und der Weise, wie die Mathematiker die Wissenschaft von dieser Realität verstehen... Die Krise der Physik besteht in der Eroberung der Physik durch den Geist der Mathematik... Die theoretische Physik wurde zur mathematischen Physik... Denn begann die Periode der formalen Physik, das heisst der mathematischen Physik, die rein mathematisch geworden ist - mathematische Physik nicht als ein Zweig der Physik, sondern als ein Zweig der Mathematik."[3] Wir werden alsbald sehen, wie diese Methode immer stärker in den Mittelpunkt des vollentfalteten Positivismus, des heutigen Neopositivismus rückt und damit die Ballermannsche Forderung an die Wissenschaft in der bisher erreichten höchsten Vollendung erfüllt. Nicolai Hartmann, der unter den Philosophen unserer Zeit das lebendigste Gefühl für ontologische Probleme hatte und zugleich wirkliche Fachkenntnisse auf verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaft besass, mit dessen ontologischen Theorien wir uns im nächsten Kapitel eingehend beschäftigen werden, wirft in

Poliess Problem

den einleitenden Betrachtungen zu seiner Ontologie in einer viel genauer differenzierenden Form auf, als seinerzeit Rey. Hartmann schreibt: "Die Exaktheit der positiven Wissenschaft wurzelt in Mathematik. Dieses als solches macht aber die kosmischen Verhältnisse nicht aus. Alles quantitativ Bestimmte ist Quantität 'von etwas'. Substrate der Quantität also sind in aller mathematischen Bestimmung vorausgesetzt. Sie selbst als solche, einerlei ob es sich um Dichte, Druck, Arbeit, Gewicht, Dauer oder räumliche Länge handelt, bleiben identisch in der quantitativen Mannigfaltigkeit, und man muss sie schon anderweitig kennen, wenn man auch nur verstehen will, was die mathematischen Formen besagen, in welcher die Wissenschaft ihre besonderen Verhältnisse fasst. Hinter ihnen selbst aber steht eine Reihe kategorialer Grundmomente, die selbst offenkundig substrathaften Charakter haben, und sich aller quantitativen Fassungen entziehen, weil sie Voraussetzungen der realen Quantitätsverhältnisse sind."[4] Es ist selbstverständlich, dass die von Hartmann so klar dargelegten Tatbestände keinem intelligenten Physiker verborgen bleiben konnten. Es kommt

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

nur darauf an, wie er sich zu diesen Tatsachenkomplexen theoretisch stellt. Er kann entweder kritisch untersuchen, welche quantitativen Eigenschaften jeweils mathematisch ausgedrückt werden und worauf sie sich jeweils konkret beziehen. Dann wird er imstande sein, innerhalb der methodologisch notwendigen Homogeneität der mathematischen Widerspiegelung, jene Unterschiede an qualitativer Gegenständlichkeit zu erblicken und klarzulegen, die in der an sich seienden Wirklichkeit tatsächlich vorhanden sind. Erst dadurch wird die mathematische Widerspiegelung zum wirklich adäquaten Vehikel einer annähernd möglichst richtigen gedanklichen Reproduktion der Wirklichkeit selbst: sie gestattet ein sonst unerreichbares Erfassen der statischen und dynamischen quantitativen Wesensart und Beziehung der Gegenstände und Prozesse, wobei die nicht quantitativen Gegenständlichkeitsarten und Relationen ebenfalls durch eine solche Vermittlung der kritisch gehandhabten Mathematik in richtiger Widerspiegelung erscheinen können. Das heisst die physikalischen Phänomene werden nicht rein mathematisch, sondern, mit Hilfe der Mathematik, physikalisch interpretiert. Planck, der noch zu den alten Typus der grossen Physiker, zu dem der "naiven Realisten" gehört, gibt ein schönes Beispiel für diese Methode; er sagt über das Auftreten des elementaren Wirkungsquantums: "Diese Konstante ist es, ein geheimnisvoller Bote aus der realen Welt, welcher sich bei den verschiedenartigsten Messungen immer wieder aufdrängte und immer hartnäckiger einen eigenen Platz beanspruchte..." *)

Die andere geistige Möglichkeit ist, das homogene Medium der Mathematik in irgendeiner Weise zu verabsolutieren, in ihm den einzigen und endgültigen Schlüssel zur Entzifferung der Phänomene zu erblicken. Das ist im Neopositivismus geschehen; mit Hilfe dieser Methode ist es ihm gelungen, die bisher höchste Stufe in der Durchführung des Ballarminschen Programms zu verwirklichen: die "Sprache" der Mathematik ist nicht nur das präziseste Hilfsmittel, die wichtigste Vermittlung zur physikalischen Interpretation der physikalischen /d.h. physikalisch seienden, an sich seienden/ Wirklichkeit, sondern der letzte, rein gedank-

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

liche "semantische" Ausdruck eines für die Menschen bedeutsamen Phänomens, vermittels welchem es nunmehr praktisch schrankenlos gehandhabt werden kann. Fragestellungen, die darüber hinaus auf eine an sich seiende Wirklichkeit gerichtet sind, haben nach dieser Theorie wissenschaftlich angesehen keine Bedeutung. Die Wissenschaft verhält sich zu diesen Problemen - zu den ontologischen - völlig neutral. Sie gebraucht den semantisch korrekten Ausdruck der experimentell erfassten Phänomene ohne irgendwelche Rücksicht auf die "traditionelle" Auffassung über ihren ontologischen Charakter. Die als Hypothesen "wahrscheinlichste", mathematisch einfachste, "eleganteste" Formulierung drückt alles aus, was die Wissenschaft zum Beherrschen /Manipulieren/ der Tatsachen auf ihrer jeweiligen Entwicklungshöhe braucht. Eine Verallgemeinerung dieser Begriffe zu einem "Weltbild" liegt gänzlich ausserhalb des Bereichs der Wissenschaft.

Dass damit für die Religion der seit der Renaissance-Krise breiteste Spielraum der freien Weltauslegung gegeben ist, ist schon aus den bisherigen Ausführung evident geworden. Dass dennoch auch heute nicht eine völlige Wiederherstellung des vorkopernikanischen religiösen Weltbilds erstrebt wird, hat seine Gründe nicht in der neuen Methode und in den mit ihr errungenen neuen erkenntnistheoretischen Ergebnissen des Neopositivismus, sondern in der Entwicklung der religiösen Bedürfnisse selbst, die infolge der inneren Logik der Dinge eine solche restitutio in integrum gar nicht mehr erstreben. Der Zusammenbruch des alten geozentrischen Weltbildes kann nicht mehr rückgängig gemacht werden; auch das religiöse Bedürfnis erhebt darauf keinen direkten Anspruch mehr. Es begnügt sich mit einer geistig-wissenschaftlichen Übereinkunft darüber, dass zwischen moderner fortgeschrittener Naturwissenschaft /im Gegensatz zu der des 17.-19. Jahrhunderts/ und religiöser Stellung zur Welt kein echter ausschliessender Gegensatz mehr vorhanden ist. Alles was darüber von Demokrit und Epikur bis Darwin behauptet wurde, erscheint im Lichte des Neopositivismus als wissenschaftlich überholt und irrelevant. Wie wir in der näheren Untersuchung der neopositivistischen Methodologie von heute und der der Entwicklungsrichtung der religiösen Bedürfnisse

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

bestehen
in der Gegenwart sehen werden, ~~existiren~~ in den gemeinsamen Richtungen Konvergenzen, beide sind bestrebt - der Verschiedenheit ihrer Gebiete entsprechend - in verschiedener, aber letzten Endes einmütiger Weise, die aus der Vergangenheit überlieferten Widersprüche zu überwinden; so kann sich für beide sehr leicht ein gemeinsamer sozialer Auftrag und seine entsprechende Erfüllung ergeben.

Dieser sehr wesentliche Zusammenhang erscheint sogleich in einer völlig verfälschenden Bedeutung, wenn man ihn als einen direkten oder gar als einen intentionierten auffasst. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Der Neopositivismus nimmt in direkter Weise überhaupt keine Rücksicht auf die religiösen Bedürfnisse, ja man kann sogar als seine tiefste Tendenz betrachten: alles völlig zu ignorieren, was keinen adäquaten Ausdruck in der von ihm semantisch gereinigten "Sprache" der Wissenschaft finden kann. Aus einer solchen semantischen Sprachregelung kann aber höchstens folgen, dass eine Reihe von Problemen, mit denen sich die Philosophie bis jetzt beschäftigt hat, ausserhalb des Bereichs dieser Sprachregelung liegt, also - vom neopositivistischen Standpunkt aus betrachtet - nicht in die Reihe der wissenschaftlichen Probleme gehören. Damit ist aber gar nichts für oder gegen die religiösen Bedürfnisse unmittelbar ausgesprochen. Wenn also ihre geistigen Vertreter an bestimmte Ergebnisse der neopositivistischen Philosophie anknüpfen, so bedeutet dies nicht unbedingt einen Anschluss an deren Intentionen, bloss ein Ausnützen ihrer Ergebnisse.

Dabei steht in erster Reihe die prinzipielle Negation dessen, dass aus der Totalität der Wissenschaften, aus ihren Wechselbeziehungen, aus der wechselseitigen Ergänzung ihrer Resultate, aus der philosophischen Verallgemeinerung der wissenschaftlichen Methoden und Errungenschaften eine zusammengehörige Widerspiegelung der an sich seienden Wirklichkeit, ein Weltbild entstehen könne. Dies hat bereits der Kardinal Bellarmin den Naturwissenschaften seiner Zeit als Forderung entgegengestellt. Damals sollte allerdings der Verzicht der Wissenschaften darauf, wenigstens Bausteine zu einem Weltbild zusammenzutragen, der Unerschütterbarkeit

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

der Unbezweifelbarkeit des christlich-biblischen Weltbildes dienen. Den Verzicht auf ein Weltbild vollzieht freilich auch der Neopositivismus, jedoch nicht in dem Sinn, a Platz für ein anderes zu geben, sondern mit dem strikten Leugnen der Beziehung der Wissenschaften zu der an sich seienden Wirklichkeit. Wie es in der Geschichte der Philosophie häufig vorkommt, ist diese Stellungnahme keine völlig neue. Die genaue Trennung von biblisch-religiöser Ontologie und praktischer Fortentwicklung der Wissenschaften hat bereits der Nominalismus der Mittelalters mit der Theorie der doppelten Wahrheit angestrebt. Bei der - relativen - Aehnlichkeit beider Positionen darf jedoch ihre qualitative, fundamentale Verschiedenheit nicht übersehen werden. Zur Zeit des Nominalismus war die Herrschaft der kirchlichen Ontologie nicht nur machtpolitisch unbeschränkt gesichert; die doppelte Wahrheit hatte die soziale Funktion, innerhalb dieses gesellschaftlichen Rahmens einen gewissen Spielraum für die - damals noch sehr anfängliche, methodologisch unentfaltete - unbefangene wissenschaftliche Forschung sicherzustellen. Heute stehen die Dinge ganz entgegengesetzt. Eine Macht, die das Fortschreiten der Wissenschaft ernsthaft beschränken könnte, gibt es nicht mehr. Es hängt, abstrakt angesehen, ausschliesslich von Wissenschaft und Philosophie ab, wie weit sie ihre gedanklichen Errungenschaften ontologisch orientieren, oder die Wissenschaftlichkeit der Ontologie leugnen, ~~aussprechen und interpretieren~~ will. Wenn also heute in den einflussreichsten bürgerlichen Philosophien die entiontologische Tendenz immer stärker wird, so ist das unmittelbar ein strikter Gegensatz zum mittelalterlichen Nominalismus. Diesmal umgrenzen modernste Wissenschaft und Philosophie aus eigener Initiative einen , vielfach beschränkten Spielraum für die religiösen Ontologie. Indem sie mit dem Eliminieren aller ontologischer Fragestellungen aus dem Bereich der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Philosophie eine Wiedergeburt der doppelten Wahrheit, der wissenschaftlichen und der metaphysischen /so wird neopositivistisch jedes ontologische Problem bezeichnet/ herbeiführen, steht es der Religion frei diesen Spielraum nach Belieben und nach Möglichkeit auszufüllen. Die innere

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Logik der wissenschaftlichen und philosophischen Begriffsbildung drängt dabei spontan auf eine nominalistische Erkenntnistheorie, die freilich nur die letzten Grundprinzipien der mittelalterlichen teilt, in konkreter Durchführung aber von ihm qualitativ verschieden ist.

Dieser scharfe Kontrast besteht jedoch nur auf der unmittelbaren Oberfläche. In Wirklichkeit sind weder Religion noch Wissenschaft und Philosophie völlig eigengesetzlich-autonome Gebilde, deren Machtbereich, deren Methodologie und deren Inhalte jeweils ausschliesslich von ihrer selbsttätigen Entfaltung bestimmt wären. Alle drei sind zugleich gesellschaftlichen Charakters, ihre Zielsetzungen und Durchführungsarten können unmöglich von jenem sozialen Auftrag ganz unabhängig sein, der in der jeweiligen Periode ihrer Tätigkeit von den Bestrebungen der herrschenden Klasse getragen wird; der Einfluss wichtiger Oppositionsbewegungen auf den sozialen Auftrag unterliegt ähnlichen gesellschaftlichen Mächten und Gesetzmässigkeiten. Das ist jedoch bloss die wirkende Spitze, die aus sehr vielfältigen Wechselwirkungen des Komplexes gesellschaftlich-menschlicher Beziehungen /gesellschaftliches Sein/ entsteht. Insbesondere die qualitative Eigenart des Selbstverständnisses des Menschen wird entscheidend davon bestimmt, welche Aktivitäten die jeweilige ökonomische Struktur der Gesellschaft fördert oder hemmt, gestattet oder verhindert, etc. Diese höchst komplizierten Seinsbedingungen bestimmten für jeden einzelnen Menschen /innerhalb seiner Klasse, Nation etc./ den konkreten Spielraum seiner Reaktion- und Aktionsmöglichkeit. Die innere Dynamik von Religion, Wissenschaft und Philosophie ist jedoch in dieser Wechselbeziehung kein passiv gehorchendes Medium; Vergangenheit, traditionsgebundene Methoden und Bedürfnisse, akut aktuelle Probleme in ihrer Befriedigung etc. modifizieren vielfach das einfache, geradlinige Sichdurchsetzen des sozialen Auftrags. Dieser ist aber, mit Marx zu sprechen, doch das übergreifende Moment. Die doppelte Notwendigkeit in der Entwicklung des Bürgertums, einerseits das schrankenlose Verwerten und Ausnützen

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

aller Ergebnisse der Wissenschaft in der Wirtschaft, im gesellschaftlichen Leben etc. und andererseits das historisch Wirksambleiben in den Massen eines, wenn auch noch so abgeblassten religiösen Bedürfnisses schaffen jenes gesellschaftlich-menschliche Kraftfeld, aus dem der von uns geschilderte und noch näher zu analysierende soziale Auftrag herauswächst. Eine umfassende Analyse dieser Wechselwirkungen kann hier, wo unsere Aufmerksamkeit ausschließlich auf das Problem der Ontologie im allgemeinen gerichtet ist, nicht gegeben werden. Denn für jedes religiöse Weltbild, also für jede konkrete religiöse Ontologie ist nicht bloß das Ontologische selbst wichtig, sondern noch viel mehr jene praktisch-moralischen Konsequenzen, die darin ihre Basis, ihre letzthinige Erfüllung suchen und finden. Diese entscheidende Wechselbeziehung kann deshalb nur im Rahmen einer wissenschaftlichen Ethik entsprechend zergliedert werden; erst dort wird es möglich, auf die Frage einzugehen, welche praktischen Folgen eine bestimmte religiöse Ontologie für das Alltagsleben, für die Alltagstätigkeit der Menschen haben kann und hat. Das bloße Glauben oder Nichtglauben an bestimmten, mit Anspruch auf ontologischem Sein auftretenden Tatbeständen ergibt notwendigerweise ein vielfach unvollständiges Bild; hier müssen wir uns aber mit einem solchen begnügen.

Positivismus und vor allem Neopositivismus nehmen in dieser Entwicklung der Philosophie nur insofern eine besondere Stelle ein, als sie mit dem Anspruch auftreten, in allen weltanschauungsfragen eine vollkommen neutrale Position einzunehmen, alles Ontologische einfach dahingestellt sein zu lassen, eine Philosophie zustandezubringen, die den ganzen Problemkomplex des Ansichseienden als prinzipiell unbeantwortbare Scheinfrage aus ihrem Bereich entfernt. Positivismus und Neopositivismus treten dabei das Erbe des subjektiven Idealismus an. Dieser hatte auf grund einer erkenntnistheoretischen Einstellung den philosophischen Materialismus bekämpft, wegen dessen Bestreben, ein jedes Sein aus dem Materiellen abzuleiten. /wie weit die Ontologie des Materialismus vor Marx innerlich problematisch war, wird uns noch vielfach

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

11

beschäftigen, ist jedoch in diesem Zusammenhang ohne Bedeutung./ Demgegen hatte der subjektive Idealismus eine - bei jedem bedeutenden Vertreter verschiedene - eigenartige Welt gedanklich errichtet, in der die Gegenständlichkeit der als gegeben vorkommenden Wirklichkeit wesentlich als Produkt der erkennenden Subjektivität aufgefasst wird, während das Ansichsein entweder ein unerreichbares Phantom oder ein abstrakt bleibendes Jenseits für jede Erkenntnis bleiben muss. Immerhin ist hier das Ansich vorhanden, auch wenn es als prinzipiell unerkennbar erscheint, auch wenn es nur von dem Glauben erfasst werden kann. Kant sprach noch als von einem "Skandal der Philosophie" bei Berkeley, dass das Dasein der Dinge ausser uns bloss auf Glauben angenommen werde. Es entsteht also - vielfach verschieden, ja entgegengesetzt - bei den subjektiven Idealisten doch immer ein Weltbild, das bloss die "materialistische Anmassung", die Welt aus sich selbst zu erklären, ablehnt. So sehr der Kantsche Idealismus im Laufe des 19. Jahrhunderts verblasst, tritt im Positivismus eine idealistische Strömung auf, eine die nicht nur gegen den Materialismus gerichtet ist, mit der Prätention ein philosophisches Medium zu schaffen, das jedes Weltbild, jede Ontologie aus dem Gebiet der Erkenntnis ausweist und zugleich ein - angeblich - erkenntnistheoretisches Terrain schafft, das weder subjektiv idealistisch noch objektiv materialistisch sein und gerade in dieser Neutralität die Garantie für eine rein wissenschaftliche Erkenntnis bieten soll. Die Anfänge dieser Tendenz reichen zu Mach, Avenarius, Poincaré, etc. zurück. Es werden sogenannte Weltelemente /z.B. Einheit von Empfindung und Ding/ als ein solches weder objektives noch subjektives Terrain deklariert, von wo aus diese Richtung eine neue, jede Ontologie ausschliessende wissenschaftliche Philosophie aufbauen wollte. Es ist nur selbstverständlich, dass dabei die Abgrenzung von Kant, trotz vielfacher erkenntnistheoretischer Verwandtschaft zum Neukantianismus energisch betont wurde, schon um die neue Philosophie als Gegnerin einer jeder Weltanschauung, auch der idealistischen ins Licht zu stellen. Inzwischen hat sich die von uns bereits gestreifte allgemeine Naturwissenschaftlisierung der Wissenschaften

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

stürmisch entwickelt, es ist eine neue mathematische Logik, eine Wissenschaft der Semantik entstanden. Der Neopositivismus zieht insbesondere die mathematische Logik in ihre "Sprache" ein und verbreitert das Mach-Avenariussche neutrale Terrain im grossen Ausmasse, gibt ihm einen stärkeren Anschein der Objektivität, ohne dabei mit dem subjektiv idealistischen Ausgangspunkt des älteren Positivismus von den Empfindungen, von den "Elementen" zu brechen. Damit erhält auch die Polemik gegen die "Metaphysik" einen neuen Akzent. Carnapp versichert ausdrücklich, dass seine Philosophie, die Konstitutionstheorie zum Realismus /d.h.Materialismus/, zum Idealismus /und Solipsismus/ und zum Phänomenalismus nicht im Widerspruch steht, es herrscht Übereinstimmung in allen Punkten, in denen überhaupt wissenschaftliche Behauptungen aufgestellt werden können. Die Divergenz entstehen erst beim Übergang der Philosophen in die "Metaphysik". Damit wird das ganze Gebiet der Ontologie, nicht nur die religiöse, aus der wissenschaftlichen Philosophie entfernt, für eine Privatsache erklärt.

Es fragt sich nur, was die philosophischen Folgen einer so radikalen Neutralisierung sein müssen. Der Neopositivismus ist vor allem eine Sprachregelung für die wissenschaftliche Philosophie. Die Übernahme der Ergebnisse der mathematischen Logik, der generellen Mathematisierung aller Wissenschaften ist nur ein Teil, freilich ein höchst wichtiger Teil dieser Bestrebungen. Aber gleich hier taucht bereits ein Problem auf, das deutlich zeigt, dass die Frage der ansichseienden Wirklichkeit auch mit dieser so exakt scheinenden Methode nicht aus den exakten Wissenschaften entfernt werden kann. R Carnapp sagt selbst: "Für jeden gegebenen Kalkül gibt es im allgemeinen viele verschiedene Möglichkeiten einer wahren Interpretation." Dass Das hat zur Folge, dass jedes Phänomen, dessen quantitative Bestimmung in noch so exakter und richtiger Weise mathematisch ausgedrückt werden, in seiner totalen Wirklichkeit /in seinem Ansichsein/ damit noch keineswegs x adäquat erfasst ist. Und zwar keineswegs bloss im philosophischen Sinn, sondern bereits in dem der betreffenden Fachwissenschaft, also etwa physikalisch. Die neuen physikalischen Probleme

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

z.B. die Lorentz und nach ihm Einstein physikalisch grundlegend verschieden interpretiert haben, können durch dieselben mathematischen Formeln ausgedrückt werden. Die Entscheidung zwischen ihnen ist physikalischen Charakters und braucht an den mathematischen Formeln nichts zu ändern, sie bezieht sich aber jeweils auf eine andere Anschauung vom Ansichsein der Wirklichkeit. Carnapp geht auf diese - nicht nur philosophisch, sondern auch physikalisch-einzelwissenschaftlich entscheidende - Seite des Problems gar nicht ein. Er setzt den eben angeführten Satz so fort: "Jedoch die praktische Situation ist eine solche, dass fast für jeden Kalkül eine bestimmte Interpretation oder eine bestimmte Art der Interpretation von der grossen Mehrheit in Fällen seiner praktischen Anwendung gebraucht wird." 7)

Das ist unter neuen Bedingungen, in neuer Terminologie nichts anderes, als was seinerzeit bei Poincaré der Konventionalismus für die wissenschaftliche Praxis war: die Frage der objektiven /hier physikalischen/ Wahrheit bleibt; als uninteressant, dahingestellt; wichtig sind allein die unmittelbar praktischen Resultate. Eine solche Bewertung aller Theorien wurde gleichzeitig vom Pragmatismus zu einer philosophischen Lehre und Methode erhoben und später vom Behaviorismus weitergebildet. Das für uns wesentliche daran ist nicht die intime Verbindung der Theorie mit der Praxis - das ist für jeden Marxisten eine längst bekannte Selbstverständlichkeit -, sondern die Verengung des Begriffes der Praxis, die hier überall vollzogen wird. Das Problem selbst, das für die ganze Philosophie von ausschlaggebender Bedeutung ist, kann erst im Kapitel über die Arbeit erschöpfend behandelt werden; um jedoch die Position des Neopositivismus kritisch beleuchten zu können, ist es unerläßlich, einige Erwägungen über die verschiedenen Aspekte der Praxis bereits hier, die wirklichen Erörterungen vorwegnehmend, anzuführen. Jede Praxis ist unmittelbar auf das Erreichen eines bestimmten konkreten Zweckes gerichtet. Um dies zu erreichen muss die wahre Beschaffenheit jenerr Gegenstände richtigr erkennt werden, die als Mittel

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

zu dieser Zwecksetzung dienen, wobei zur Beschaffenheit auch die Relationen, die möglichen Folgen etc. gehören. Darum ist die Praxis unzertrennbar mit der Erkenntnis verbunden; darum ist, wie wir im oben angeführten Kapitel zu zeigen versuchen werden, die Arbeit die Urquelle, das allgemeine Modell auch der theoretischen Tätigkeit der Menschen. Die Missverständnisse fangen erst dort an, wo die Kategorie der Unmittelbarkeit auftaucht, wo sie genau überprüft oder unbeachtet gelassen wird. Denn jede Arbeit ist konkret und darum auf einen konkreten, beschränkten, gegenständlichen Zusammenhang gerichtet. Jene Erkenntnis, die dazu als Voraussetzung unerlässlich ist, kann in vielen Fällen durchaus realisiert werden, auch wenn sie sich ausschliesslich auf unmittelbare Beobachtungen, Verhältnisse etc. richtet, was zur Folge haben kann, dass sie - auf einer höheren Stufe der Verallgemeinerung - sich als unvollständig, ja als falsch, der Wirklichkeit nicht entsprechend erweist, ohne deshalb die erfolgreiche Durchführung des konkret gesetzten Zweckes zu verhindern oder, wenigstens innerhalb eines gewissen Rahmens, zu stören. Die Geschichte zeigt uns eine Unmenge von Beispielen, wie im engsten Zusammenhang mit einer falschen Theorie in der unmittelbaren Praxis richtige und wichtige Resultate erzielt wurden. Um den ideologischen Zusammenhang zwischen anfänglicher Arbeit und magischen "Theorien" nur am Rande zu erwähnen, obwohl ihre Nachwirkungen noch tief in mittelalterlicher Praxis hineinragen, sei nur auf das Ptolomeische System verwiesen, dessen wissenschaftliche Falschheit sich zwar erst nach langer Zeit herausgestellt hat, das aber für praktische Zwecke /Schiffahrt, Kalender, etc./ fast tadellos funktionierte.

Die aus der Praxis gewonnene Erkenntnis hat also im Laufe der menschlichen Entwicklung zwei, miteinander freilich oft verschlungene Wege eingeschlagen: einerseits wurden die Ergebnisse der Praxis, richtig verallgemeinert, mit der Totalität des jeweils erreichten Wissens in Einklang gebracht, was ein entscheidender Motor für den wissenschaftlichen Fortschritt, zur Richtigstellung und zum wahrheitsgemässen Aufbau des menschlichen

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Weltbilds führte, andererseits blieb man dem Wesen nach bei der direkten Brauchbarkeit des praktisch Errungenen für die unmittelbare Praxis stehen, das heisst, man begnügte sich damit, dass man - um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen - mit ihrer Hilfe bestimmte Gegenstandskomplexe manipulieren konnte. Diese beiden Tendenzen traten in der Vergangenheit simultan, sehr oft miteinander vermischt auf, und je weniger die Wissenschaft entwickelt war, desto häufiger mussten, auch ohne Absicht einer Manipulation, die unmittelbar richtig funktionierenden Einsichten auf falsche allgemeine Theorien bezogen werden. Erst im Positivismus tritt, mit dem Prinzip der Denkökonomie etc. die Manipulation als oberste Richtlinie der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt auf, und der gleichzeitige und innerlich verwandte Pragmatismus baute darauf geradezu seine Wahrheitstheorie auf. James sagt z.B.: " 'Das Wahre' ist, um es kurz zu sagen, nichts anderes als das, was uns auf dem Wege des Denkens vorwärtsbringt, so wie 'das Richtige' das ist, was uns in unserem Benehmen vorwärtsbringt."[8] Die wiederholt erwähnte Mathematisierung der Wissenschaft, bei ihrer ebenfalls erwähnten Mehrdeutigkeit in der formell-mathematischen Interpretation der auf Realität bezogenen mathematischen Formeln, die wachsende Verbreitung der Semantik, die wichtige Vertreter des Neopositivismus sich zu eigen machen, wirken in der Richtung, dass sie faktisch immer entschiedener die Manipulation zur alleinherrschenden Methode der wissenschaftlichen Philosophie erheben. Ihre Ablehnung einer jeden Ontologie bedeutet zugleich ein Proklamieren der prinzipiellen Überlegenheit der Manipulation gegenüber eines jeden Versuchs, die Wirklichkeit als Wirklichkeit zu begreifen. Was die methodologischen Grundlagen betrifft, ist hier eine allgemeine Tendenz der Zeit vorhanden, die sich, wie wir gezeigt haben, auch im politischen, sozialen und ökonomischen Leben auswirkt, sie erhält aber im Neopositivismus ihre entfalteteste Gestalt, ihre grösste gedankliche Vollendung. Was auf den unentwickelten Stufen der Wissenschaft eine unvermeidliche Nebentendenz der Erkenntnis war, nämlich das Stehenbleiben bei der unmittelbar konkreten praktischen Beherrschung eines Wirklichkeitskomplexes,

MTA FIL. INT.
Lukács Archi

unabhängig davon, ob die Verallgemeinerung der praktisch erzielten Einsichten in falsche allgemeine Theorien münden, wird jetzt zur Basis der allgemeinen Wissenschaftslehre erhoben. Damit entsteht etwas qualitativ Neues. Es handelt sich nicht mehr darum, ob jedes einzelne Moment der neopositivistischen wissenschaftlichen Sprachregelung zu unmittelbar praktischen Resultaten führt, sondern darum, dass das gesamte System des Wissens zum Instrument einer allgemeinen Manipulierbarkeit aller relevanten Tatsachen erhoben werden. Erst von dieser Warte aus wird es möglich, den Anspruch zu verwerfen, dass das System der Erkenntnisse eine Synthese unseres Wissens von der an sich seienden Wirklichkeit sei. Dass die Spitze dieser Auffassung gegen Theorie und Praxis der Naturphilosophie von der Renaissance bis zum 19. Jahrhundert gerichtet ist, ist evident.

Es handelt sich um die bisher reinste Form der auf sich selbst gestellten Erkenntnistheorie. Diese war lange Zeit hindurch Ergänzung und Zusatz zur Ontologie: die Erkenntnis der an sich seienden Wirklichkeit war ihr Ziel, darum die Übereinstimmung mit dem Objekt das Kriterium einer jeden richtigen Aussage. Erst seit dem das Ansich für theoretisch unerfassbar erklärt wurde, ist die Erkenntnistheorie selbständig geworden und muss die Aussagen unabhängig von einer solchen Übereinstimmung mit dem Objekt als richtige oder falsche einordnen. Gerichtetsein auf die Form der Aussage, auf die produktive Rolle des Subjekts in ihr, um bewusstseinsimmanente selbständige Kriterien von wahr und falsch aufzufinden. Diese Entwicklung gipfelt im Neopositivismus. Die ganze Erkenntnistheorie verwandelt sich in eine Technik der Sprachregelung, der Transformation der semantischen und mathematischen Zeichen, der Übersetzung aus einer "Sprache" in eine andere. Dabei drängt das mathematische Element immer stärker darauf, das Gewicht in einer wachsend ausschliesslichen Weisen auf die formelle Widerspruchslosigkeit bei den Objekten und Methoden der Transformation zu verlegen und die Objekte selbst als blossen Rohstoff für Transformationsmöglichkeiten zu gebrauchen. Freilich lässt sich eine solche Linie

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

nie ganz konsequent durchführen. Die Tatsachen haben eben ihre eigene - nicht immer formale - Logik. So sagt einmal Carnap plötzlich und unerwartet, dass das physische Ding unabhängig von der Wahrnehmung besteht und in der Wahrnehmung, deren intentionales Objekt es ist, nur erkannt wird. Freilich fügt er sogleich hinzu: "allerdings spricht die Konstitutionstheorie nicht diese Sprache, sondern ist neutral gegenüber der metaphysischen Aussage."[9] Solche Konfessionen sind freilich höchst selten. Wenn man aber die neopositivistischen Schriften aufmerksam liest, was kein angenehmes Pensum ist, findet man zuweilen Stellen, die dem äusseren Anschein nach konstitutionell, semantisch, logizistisch etc. und wie die schönen Terminen noch lauten mögen, abgeleitet und sprachlich genau geregelt sind, wo Richtigkeit, Falschheit oder Sinnlosigkeit der angeführten Aussagen doch ausschliesslich von der an sich seienden Wirklichkeit bestimmt wird, die je nachdem richtig, falsch oder sinnlos sind, wie sie mit den - meinetwegen: intentionalen - aber wirklichen Objekt übereinstimmen. Carnap führt z.B. im § über Aussagefunktionen das "ungesättigte Zeiten" "Stadt in Deutschland" an und führt aus, dass, wenn man dazu Hamburg hinzufügt, erhält man einen wahren Satz, wenn Paris, einen falschen, wenn Mond eine sinnlose Wortreihe.[10] Schön und gut, aber ist der Bestimmungsgrund dieser Aussagefunktionen nicht das - an sich seiende - factum brutum, dass Hamburg tatsächlich in Deutschland liegt etc., auch wenn Carnapp hier jede "metaphysische" Aussage sorgsam vermeidet ?

Die neopositivistische Routinantwort auf einen solchen Einwand wird freilich sein: die Tatsache, dass Hamburg in Deutschland, Paris in Frankreich liegt, ist eine empirische Tatsache und hat mit "Metaphysik" /mit Ontologie/ nichts zu tun. Sie kann deshalb mathematisch, semantisch, etc. beliebig manipuliert, in eine beliebige "Sprache" übersetzt werden, ohne deshalb den Problemkreis der "Metaphysik" /der Ontologie/ auch nur zu berühren. Die Selbsttäuschung, der hier der Neopositivismus und mit ihm manche andere Tendenzen zu einer ausschliesslich erkenntnistheoretischen Einstellung verfallen, beruht darauf, dass sie die ontologische Neutralität des Ansichseins gegenüber

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

den anders dimensionierten Kategorien des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen völlig übersehen. Gegenstände, Verhältnisse etc. sind an sich oder erscheinen in einer Widerspiegelung unabhängig davon, ob sie einzelne, besondere oder allgemeine sind. Der Neopositivismus unterliegt diesem Irrtum nicht nur deshalb, weil er, wie viele anderen neueren Richtungen, den Kategorienreichtum, den uns die alte Philosophie, freilich oft auf einer revisionsbedürftigen Stufe, hinterlassen hat, völlig ausser acht lässt, weil er nur die "Sprache" der Manipulation um philosophisch überflüssige technische Durchführungsregel bereichert und den kategoriellen Aufbau der Wirklichkeit selbst zu einem metaphysischen Scheinproblem degradiert, sondern weil die aktive Teilnahme des erkennenden Subjekts an der Ausarbeitung der richtigen Widerspiegelung teils überschätzt, teils verzerrt. Ohne Frage ist der Anteil des erkennenden Subjekts an der gedanklichen Widerspiegelung des Allgemeinen ein beträchtlicher; er scheint doch dieses in der an sich seienden Wirklichkeit nur unmittelbar oder isoliert, unabhängig von einzelnen Gegenständen oder Beziehungen, es muss deshalb mit Hilfe von Analyse solcher Gegenstände, Beziehungen etc. gewonnen werden. Das hebt allerdings sein ontologisches Ansichsein keineswegs auf, gibt diesem bloss spezifische Merkmale. Aber aus dieser Lage entsteht die Illusion, das Allgemeine wäre einfach ein Produkt des erkennenden Bewusstseins, nicht eine objektive Kategorie der an sich seienden Wirklichkeit. Diese Illusion verführt den Neopositivismus dazu, das Allgemeine als "Element" in die subjektivistische Manipulation einzuordnen und seine an sich seiende Objektivität, als "metaphysische" zu ignorieren.

Umgekehrte Illusion entsteht beim Einzelnen, die seiner unmittelbaren Gegebenheit. Auch hier verführt die Neopositivisten ihr Ignorieren der Philosophiegeschichte, ihre hochmütige Verachtung aller Errungenschaften der Vergangenheit in der Kategorienlehre. Sie gehen an der Dialektik von Unmittelbarkeit und Vermittlung achtlos vorbei und verstehen darum nicht, dass das Einzelne, obwohl ebenso an sich seiend wie das Allgemeine, um nichts weniger vermittelt ist, als dieses, dass darum zur Erkenntnis

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

des Einzelnen ebenso eine denkerische Aktivität des Subjekts von nöten ist, wie zu der des Allgemeinen. Das ist schon bei den einfachsten Wahrnehmungen sichtbar. Man denke an die berühmte Anekdote, wie Leibniz von seinen ~~kartesianischen~~ Gesprächspartnern genaues Beobachten, genaues Denken forderte, um sie zur Erkenntnis zu leiten, jedes Blatt einer Pflanze sei ein einzelnes. Wie erst in einem Fall, wo es sich um so komplizierte Einzelne handelt, wie Hamburg oder Paris. Wir haben dabei aus diesem vielfältigen Erkentnisprozess nur einige vernachlässigte Kategorien hervorgehoben; dieses recht abgekürzte Verfahren zeigt jedoch bereits deutlich, dass es eine neopositivistische Illusion ist, zu glauben, die empirische Gegebenheit einzelner Objekte werfe keine ontologischen Fragen auf. Es ist "denkökonomisch" sicher sehr bequem, den Kampf gegen Ontologie auf einige sehr komplizierte, oft heute noch ungelöste Fragen zu beschränken, insbesondere dann, wenn der Anspruch auf ontologische Erklärung im offenbaren Widerspruch zu der wissenschaftlichen Erkenntnis steht, wie z.B. beim Vitalismus in der Biologie. Aber auch wenn ontologische Kausalität durch Manipulation mit funktioneller Abhängigkeit ersetzt, wenn die psychophysische Parallelität zur Grundlage der Manipulation eines grossen Gegenstandskomplexes gemacht wird, zeigt sich, wie der Neopositivismus an allen echten Fragen der Erkenntnis achtlos vorbeigeht, um eine unmittelbar praktische Manipulation der Probleme plausibel zu machen.

Von solchen unvermeidlichen kleinen Schönheitsfehlern abgesehen, muss man dem Neopositivismus zugestehen, dass er die Einseitigkeit der ausschliesslich erkenntnistheoretischen und logischen Einstellungen zur Wirklichkeit konsequenter durchgeführt hat, als jede ihm Vorangegangene. Das hat jedoch die ausserordentlich wichtige ~~Folge~~ Folge, dass der Neopositivismus energischer als es jemals vor ihm geschah, jeden Unterschied zwischen der Wirklichkeit selbst und ihrem Abbild in den verschiedenen Formen der Widerspiegelung zu vertilgen bestrebt ist. Die alleinherrschende, konsequent durchgeführte Erkenntnistheorie verwischt nämlich prinzipiell diese Unterschiede; die von ihr gebildeten

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Kategorien der Gegenständlichkeit, der Objektivität etc., scheinen ohne Differenzierung auf beide Gebiete gleich anwendbar zu sein. Es ist klar, dass, insbesondere wenn beide einen mathematischen Ausdruck finden, für die blosse Manipulation diese Unterschiede völlig zu verschwinden scheinen; sie tauchen erst auf, wenn ein physikalisches oder biologisches Problem nicht nur mathematisch sondern physikalisch oder biologisch interpretiert werden sollen. Der auch in rein wissenschaftlichem Sinn reaktionäre Charakter des Neopositivismus äussert sich am stärksten darin, dass er den heute sowieso vorhandenen Tendenzen zur formalistischen Manipulation Vorschub leistet, für sie eine angeblich philosophische Begründung liefert. Die dadurch verursachten Verwirrung ist umso gefährlicher, als ziemlich häufig bedeutende Forscher von diesen Anschauungen angesteckt und zu Stellungnahmen verleitet werden, deren Widersprüchlichkeit, ja zuweilen Sinnlosigkeit von der wissenschaftlichen Autorität des mit Recht berühmten Verfassers gedeckt wird, sodass niemand den Mut des Andersenschen Strassenjungen besitzt, auszurufen, der Kaiser hat keine Kleider an.

Es sei mir gestattet als Beispiel ein sehr bekanntes Gedankenexperiment Einsteins anzuführen, das für unsere Betrachtung den Vorteil bietet, unmittelbar aus dem Alltagsleben, nicht aus der wissenschaftlichen Praxis entnommen zu sein, sodass seinen Verteidigern der naheliegende Einwand entnommen wird, der Kritiker verstünde nichts von Physik. Einstein will die Verknüpfung der Geometrie mit der allgemeinen Relativitätstheorie populär, allgemein verständlich machen. Sein erläuterndes Gedankenexperiment setzt so ein: "Beginnen wir mit der Schilderung einer Welt, in der nur zweidimensionale - und nicht, wie in der unsrigen, dreidimensionale - Wesen leben. Das Kino hat uns an den Anblick zweidimensionaler Wesen gewöhnt, die auf einer zweidimensionalen Leinwand agieren. Jetzt stellen wir uns vor, dass diese Schattengestalten, also die Schauspieler auf der Leinwand wirklich existieren, dass sie denken und eine eigene Wissenschaft ausbilden können, und dass die zweidimensionale Leinwand für sie ein geometrischer Raum ist. Diese Wesen sind nicht in der Lage, sich einen

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

dreidimensionalen Raum plastisch vorzustellen, wie wir uns ja auch kein Bild von einer vierdimensionalen Welt machen können. Sie sind imstande, eine Gerade zu biegen, sie wissen, was ein Kreis ist, aber sie können keine Kugel konstruieren, weil sie dazu aus ihrer zweidimensionalen Leinwanden heraustreten müssten."[11] Einstein will, wie wir gesehen haben, dieses Gedankenexperiment zur Illustration des Verhältnisses von Geometrie und Physik, zum Verständlichmachen der Tatsache, dass der Raum der Physik nicht euklidisch ist, benutzen. Er fährt deshalb in seinen Ausführungen so fort: "Wir sind in einer ähnlichen Lage. Wir können Linien und Flächen biegen und krümmen, aber einen gebogenen und gekrümmten dreidimensionalen Raum können wir uns kaum ausmalen."[12] Es muss gleich energisch betont werden: nicht die Einsteinsche Theorie steht hier zur Diskussion; der Verfasser dieser Zeilen fühlt sich auch ganz gar nicht kompetent in dieser Frage eine Meinung zu äussern. Das Gedankenexperiment selbst behandelt aber gar keine konkreten Probleme der Physik, sondern will bloss an "zweidimensionalen Wesen" verständlich machen, warum wir uns als dreidimensionale Wesen die Vorstellung einer nicht euklidischen Welt so schwer fällt. Jedem Leser des Einsteinschen Gedankenexperiments, falls er etwas von seinem normalen Menschenverstand bewahrt hat und sich nicht den modischen Anschauungen einer mit Recht anerkannten wissenschaftlichen Autorität blind unterwirft, muss sofort auffallen, dass Einstein zweidimensionale Wesen weder Wesen noch zweidimensional sind, sondern zweidimensionale Widerspiegelungen normaler dreidimensionaler Wesen, die dementsprechend sich nicht in einer zweidimensionalen Welt bewegen, in einer solchen Handlung, sondern deren Handlung, Umgebung, gegenständliche Welt etc. ebenfalls nichts anderes ist, als eine zweidimensionale Widerspiegelung eines Stückes unserer normalen dreidimensionalen Wirklichkeit. Dass diese zweidimensional widerspiegelt werden kann und dass die Menschen sie doch als Widerspiegelung unserer dreidimensionalen Wirklichkeit aperzipieren, ist seit der Erfindung von Zeichnung und Malerei längst bekannt, am Film ist bloss neu, dass auch die Bewegtheit eine derartige Widerspiegelung erfahren kann, was aber

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

an der Grundfrage an der von Drei- oder Zweidimensionalität der Wirklichkeit unter der Formen in der Widerspiegelung nichts ändert. Einsteinsx zweidimensionale Wesen leben also nicht in einer zweidimensionalen Welt und denken über sie nach. Gedanken und Gefühle etc. werden zwar im Film dargestellt, diese sind aber die Gedanken und Gefühle von dreidimensionalen Menschen in einer dreidimensionalen Wirklichkeit. /Als zweidimensional wird der Film nur rein technischw manipuliert, z.B. die zweidimensionale Leinwand ersetzt hier die dreidimensionale Bühne, die Filmstreifen sind zweidimensional, werden dementsprechend verpackt etc./. Sein Wesen, das was ihn zum Film macht, besteht darin, mit Hilfe einer zweidimensionalen Projektion das Erlebnis einer dreidimensionalen Welt, das Schicksal vom dreidimensionalen Menschen in ihr hervorzurufen. Dementsprechend können Widerspiegelungen überhaupt keine Vorstellungen haben, sie widerspiegeln nur jene, die ihre Modelle in der Wirklichkeit gehabt haben. Sonst könnte man mit der Logik dieses Gedankenexperiments sagen, die Mona Lisa könne sich keine dreidimensionale Welt vorstellenm, wohl aber die Venus von Milo. Verneinung oder Bejahung wäre gleich sinnlos; der Kaiser dieses Gedankenexperiments hatte wirklich ~~kkeinm~~ keine Kleider am Leibe.

Man könntex sagen: auch wenn man alles, was wir gegen Einsteins Gedankenexperiment angeführt haben, stimmt, berührt das nicht das Wesen seines Gedankengangs, nämlich dass die Geometrie einen Teil der Physik bildet. Jene ist somit nicht eine glänzend abstrahierte und darum wissenschaftlich unendlich fruchtbare Widerspiegelung der Wirklichkeit, deren kritische Anwendung auf die Physik diese ausserordentlich gefördert hat und heute noch fürdert, sondern ihre Gegenstände sind ebenso real körperlich, wie die der Physik selbst. Bekanntlich bildet diese Annahme ein Moment der allgemeinen Relativitätstheorie. Wenn wir jetzt auch die diesbezüglichen Anschauungen Einsteins philosophisch ein wenig aus der Nähe zu betrachten bestrebt sind, so wollen wir nochmals betonen, dass unsere Bemerkungen die physikalische Richtigkeit oder Unrichtigkeit der allgemeinen Relativitätstheorien überhaupt

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

nicht zu berühren beabsichtigen, schon wegen der Inkompetenz des Verfassers auf diesem Gebiet. Hier ist ausschliesslich - an der Hand einiger Bemerkungen Einsteins - von der rein philosophischen Frage: ist die Geometrie eine Widerspiegelung der Wirklichkeit oder sind ihre Gegenstände und deren Zusammenhänge ebenso reale Bestandteile der physikalischen Wirklichkeit, wie Härte, Schwere, etc. Einstein spricht im nahen Anschluss an seine früher zitierten Betrachtungen so über diese Frage: "Was heisst es wenn wir sagen, unser dreidimensionaler Raum sei ein euklidischer ? Nun, nichts weiter, als dass alle logisch einwandfrei bewiesenen Sätze der euklidischen Gemetrie sich durch das praktische Experiment erhärten lassen müssen. Aus starren Körpern oder Lichtstrahlen können wir Objekte konstruieren, die den idealisierten Figuren der euklidischen Geometrie gleichen. So entspricht die Kante eines Lineals, entspricht ein Lichtstrahl der Geraden, beträgt die Winkelsumme eines aus dünnen, festen Stäben gebauten Dreiecks 180° und ist das Verhältnis der Radien zweier aus dünnem, nicht biegsamem Draht hergestellter Kreise mit gemeinsamem Mittelpunkt gleich vom Verhältnis ihrer Umfänge. So gesehen wird die euklidische Geometrie zu einem, allerdings sehr simplen, Sachgebiet der Physik. Wir können uns aber auch vorstellen, dass sich in dieser Beziehung Diskrepanzen zeigen, z.B., dass die Winkelsumme in einem grossen Dreieck aus Stäben, die bisher aus verschiedenen Gründen für starr gehalten wurden, nicht mehr 180° beträgt." [13] Wenn klare Ausdrücke einen Sinn haben, so betrachtet Einstein die euklidische Geometrie als eine Hypothese, als ein Modell zur Erkenntnis physikalischer Phänomene. Ihre Sätze seien logisch einwandfrei bewiesen, sie müssen sich durch das praktische Experiment erhärten lassen. Erstens sind die Behauptungen der Geometrie keineswegs logisch bewiesen. Aus keiner Logik der Welt könnten man den Satz gewinnen, dass der Umfang des Kreises gleich π 2 r ist. Andererseits bedürfen solche Sätze keiner Erhärtung in der physikalischen Wirklichkeit. Die Geometrie widerspiegelt im Gegenteil eine auf reine Räumlichkeit reduzierte und als solche homogeneisierte Wirklichkeit, in welchem

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

homogenen Medium sie nun die gesetzmässigen Zusammenhänge rein räumlicher K$_o$nfigurationen untersucht. Diese Homogeneisierung entsteht schon dadurch, dass die ~~Räume Linie~~ Dimensionen des Raums ein derartig reines Fürsichsein erhalten, die sie in der physikalischen Wirklichkeit der Dinge prinzipiell unmöglich haben können. Eine ~~Linie~~ hat z.B. nur eine Dimension, eine Fläche zwei, etc. So etwas kann in der physikalisch gegenständlichen Wirklichkeit überhaupt nicht vorkommen; in der W$_i$derspiegelung wird aber eine vernünftige Abstraktion vollzogen, und ihre Vernünftigkeit erweist sich gerade in völligen V$_o$rnachlässigen der real gegenständlichen Eigenschaften und B$_o$ziehungen der wirklichen Dinge. Mag der Einsteinsche Kreis aus noch so dünnem Draht gemacht sein, auch der feinste Draht wird drei Dimensionen haben, nicht eine, wie die geometrische Linie.

Diese vernünftige Homogeneisierung in der geometrischen Widerspiegelung gestattet nun eine hochgradige Mathematisierung der so aufgedeckten Raumverhältnisse, eine mathematisch ausgedrückte Rationalisierung der rein räumlichen Zusammenhänge, die auf dem Wege der blossen Beobachtung etc. der Dinge selbst nie hätte erreicht werden können. Und wenn wir hier von Mathematisieren sprechen, müssen wir sogleich hinzufügen, dass selbstredend auch die Mathematik auf der richtigen Widerspiegelung der quantitativen Beschaffenheit der Dinge und Relationen in der Wirklichkeit beruht. Wenn wir um uns auf das aller Elementarste zu beschränken von 4o Menschen oder von 5o Bäumen sprechen, so widerspiegeln unsere Gedanken das rein quantitative an den Gegenständen, die Zahl der jeweilig vorhandenen Stücke einer solchen Gegenstandsgruppe, abgesehen von jeder sonstigen qualitativen Beschaffenheit. Dieser ist in unserem Beispiel noch in einem abstrakten Überrest vorhanden, indem wir von Menschen und Bäumen sprechen. Wenn wir von hier zur einfachsten mathematischen Operation, zur Addition fortschreiten wollen, müssen wir auch diesen qualitativen Überrest tilgen oder ihn mit einer Abstraktion, die noch mehr Qualitatives aufhebt, ersetzen. Wir können dann sagen 4o Lebewesen addiert mit 5o Lebewesen machen 9o Lebewesen aus. Die Entwicklung der Mathematik hat die Richtigkeit und Fruchtbarkeit dieser ~~M~~ homogeneisierten A$_b$straktion glänzend

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

bestätigt und half höchst komplizierte quantitative Zusammenhänge der Wirklichkeit zu ergründen, was auf direkten Wegen ebenfalls unmöglich gewesen wäre. So war, wir wiederholen, auf Grundlage der Homogeneisierung und abstraktiven Widerspiegelung auch eine Mathematisierung der geometrisch widerspiegelten reinen Raumverhältnisse möglich. Alle diese Triumphe der vernünftigen Abstraktion ändern aber nichts an der fundamentalen ontologischen Tatsache, dass sowohl Geometrie wie Mathematik Widerspiegelungen und nicht Teile, "Elemente" etc. der physikalischen Wirklichkeit sind. Weil sie deren grundlegend wichtige Momente, reine Raumverhältnisse, bzw. rein quantiative Beziehungen widerspiegeln, sind sie grossartige Instrumente für die Erkenntnis einer jeden Wirklichkeit, soweit diese Wesen Raumverhältnisse, bzw. quantitative Beziehungen ausmachen. Es darf aber bei allen diesen glänzenden Resultaten die einfache Wahrheit nie vergessen werden, dass diese Widerspiegelungsarten immer nur bestimmte Momente der Wirklichkeit widerspiegeln können, dass aber die an sich seiende Wirklichkeit noch aus unendlich anderen Komponenten besteht. Selbst Carnap muss hier, wie wir gesehen haben, das Zugeständnis machen, dass mathematische Formeln für ein physikalisches Wirklichkeitsstück eine Vielfalt von physikalischen Interpretationsmöglichkeiten zulassen. Was also an einem wirklichen Phänomen wirklich ist, kann erst Widerspiegelung und Analyse der Totalität der Momente ergründen. Und bei einer solchen Analyse - soweit von der Beschaffenheit der Wirklichkeit und nicht von ihrer blossen Manipulation die Rede ist, kann die Philosophie von der Wissenschaft mit Recht verlangen, dass sie zwischen der Wirklichkeit selbst und ihrer zu Erkenntniszwecken gebrauchten Widerspiegelungen unterscheidet. Diese Betrachtungen erheben also keinen Anspruch darauf, irgend etwas über die physikalischen Theorien Einsteins auszusagen. Sie stellen nur fest, dass sein Gedankenexperiment keinen philosophischen Beweis für die These, die Geometrie sei ein "Sachgebiet der Physik" bringe. Es scheint uns vielmehr, dass an dieser Stelle der bedeutende Physiker eine philosophische Konzession an die Manipulationstheorie des Neopositivismus gemacht hat, und ihrer Haupttendenz, die Wirk-

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

lichkeit aus der Wissenschaft verschwinden zu lassen, mit seiner Autorität gefördert hat. Und von diesem Gesichtspunkt erscheinen Betrachtungen über die zweidimensionalen Menschen des Films nicht bloss als ein zufälliger falscher Zungenschlag, sondern als Symptom dafür, wie verwirrend die allgemeine Manipulationsmethode des Neopositivismus das ganze gegenwärtige Denken beeinflusst.

Aehnliche Verwirrungen philosophisch wichtiger Tatbestände, Verdunkelungen philosophischer Grundfragen könnte man bei fast allen Stellungnahmen des Neopositivismus beobachten. Gehört es doch zum Grundzug der Manipulation als universeller Methode des Neopositivismus, gerade solche Fragen aus der Wissenschaft - sub titulo "Metaphysik" - gänzlich auszuschalten, damit kein Nachdenken über reale Probleme der Wirklichkeit das schrankenlose Funktionieren des Manipulationsapparates störe oder gar hindere. Es genügt auf die bereits gestreifte Behandlung des sogenannten psychophysischen Parallelismus rückzuverweisen. Hier wird die reale Beantwortung einer der wichtigsten Fragen des höher organisierten Lebens als unwissenschaftlich beseite geschoben, jedes Suchen nach realer Priorität, realer Wechselwirkung etc. als "metaphysisch" diffamiert, um die handliche und bequeme Manipulierung isolierter Einzelergebnisse zur Würde einer wissenschaftlich allein zulässigen Einheit zu erheben. Und was für die Details geschieht beherrscht die Prinzipien des Ganzen. Das Problem einer einheitlichen Wissenschaft wird heute, interessanterweise und bezeichnenderweise am energischsten vom Neopositivismus aufgeworfen. Nun, es unterliegt keinem Zweifel, dass etwas an der Forderung berechtigt ist. Die Differenzierung der Einzelforschungen wächst ins Masslose und geht so weit, dass zuweilen selbst tüchtige Gelehrte die "Sprache" ihres Nachbargebiets nicht mehr verstehen. Und diese Lage erscheint als umso grotesker und untragbarer, als gerade die gegenwärtige wissenschaftliche Erforschung der Wirklichkeit, simultan mit der Spezialisierung, immer häufiger die schulmässige Abgrenzung der Disziplinen sprengt, immer reichere Querverbindungen, Wechselbeziehungen etc. zwischen ihnen ans Tageslicht bringt. Die reale Forderung des Tages scheint daher, jedesmal

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

auf die an sich seiende Wirklichkeit zurückzugreifen, unbekümmert darum, wo und wie ihre einzelnen Phänomengruppen akademisch eingeordnet sind. Es könnte und müsste dadurch ein neuer Typus der Universalität in der Wissenschaft entstehen: der der intensiven und konkreten Vielseitigkeit im Erfassen der einzelnen konkreten Tatbestände. Dazu kann man schon heute manche Anläufe sehen, deren Voraussetzung ist jedoch: das Ausgehen von der Realität, vom wahren Ansichsein des betreffenden konkreten Tatbestandes. Wird diese Realität richtig erfasst, so können die in arbeitsteiliger Widerspiegelung künstlich errichteten Grenzen keinen hindernden Widerstand für den Fortschritt der Erkenntnis bilden. Solche Tendenzen sind in der Gegenwart bereits vorhanden; sie entstehen jedoch zumeist spontan, ohne darüber zum Bewusstsein zu gelangen, dass die ontologische Klarsicht z in Bezug auf den betreffenden Komplex den sichersten Kontrast für die Orientierung darüber ergeben würde, welche Wechselwirkungen, Querverbindungen etc. für einen konkreten Problemkomplex die real ausschlaggebenden sein müssen.

Auch in dieser Frage treten die Neopositivisten mit einem Programm auf, das - je einflussreicher es wird, desto mehr - geeignet ist, in dieser Frage schwer entwirrbare Konfusionen hervorzubringen und zu fixieren. In den Programmartikeln einer in der USA herausgebenen Enzyklopädie treten sie mit der Forderung einer einheitlichen Wissenschaft auf. Sie berufen sich dabei auf Leibniz, auf die französische Enzyklopädie des 18. Jahrhunderts, ohne freilich ernsthaft zur Kenntnis nehmen zu wollen, dass der Ausgangspunkt dieser frühen und darum verfühten Versuche zur Vereinheitlichung der wissenschaftlichen Forschung und zur Synthese ihrer Ergebnisse den diametralen Gegensatz zu ihrem Programm vorstellen: nämlich die Überzeugung von der Einheit der an sich seienden Welt, von der Einheitlichkeit ihrer Gesetzlichkeiten, welche Einheit dann in einer einheitlichen Wissenschaft ihre bewusstseinsmässiges Spiegelbild erhalten kann und soll. Der Vorschlag zu einer einheitlichen Wissenschaft und - gewissermassen als Abschlagszahlung dafür - zu einer einheitlichen Enzyklopädie geht bei den Neopositivisten vom direkt entgegengesetzten Voraussetzungen aus. Carnap sagt:

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

"Die Frage der Einheit der Wissenschaft ist als ein Problem der Logik der Wissenschaft gemeint, nicht als eine der Ontologie. Wir fragen nicht: 'ist die Welt eine Einheit ? Sind alle Ereignisse darin Teile einer Art' ... es scheint zweifelhaft, ob wir solchen philosophischen Fragen, die wie Monismus, Dualismus und Pluralismus diskutiert werden, überhaupt einen theoretischen Inhalt finden können. Jedenfalls, wenn wir fragen, ob es eine Einheit in der Wissenschaft gibt, meinen wir dies als Frage der Logik, betreffend die logische Verwandtschaft zwischen der Terminologie und den Gesetzen der verschiedenen ~~Zweige~~ Zweige der Wissenschaft." [17] Die Forderung der einheitlichen Wissenschaft bedeutet also eine einheitliche Manipulierbarkeit des gesamten Wissensstoffes, unabhängig davon, wie die Wirklichkeit selbst beschaffen ist, ob es nicht in ihr Seinsgebiete mit eigenartiger Struktur und Dynamik und demzufolge mit eigenartigen Gesetzlichkeiten gibt.

Die Ablehnung dieser wirklichkeitsfeindlichen - angeblich bloss neutralen - Einheitlichkeit der Manipulierbarkeit jener Sätze, in denen unser Wissen aufgespeichert und konzentriert ist, bedeutet natürlich keine Stellungnahme gegen jeden einheitlichen Aufbau der wissenschaftlichen Erkenntnis. Im Gegenteil. Jede echte Philosophie hat wenigstens das allgemeine Erfassen der Prinzipien einer solchen Einheit angestrebt. Aber seit Hegel soll man weder von einer absoluten, letzthinigen Differenziation ausschliessenden Einheit, noch von absoluten Gegensätzen, bedingungslosen und übergangslosen Heterogeneitäten sprechen. Einheit im philosophischen Sinn ist in Wahrheit eine Einheit von Einheit und Verschiedenheit. Diese dialektische Einheit kann jedoch nur in der Wirklichkeit selbst aufgefunden werden. Erst wenn es uns gelingt, in der Wirklichkeit selbst die Prinzipien der Struktur und Dynamik einer solchen Einheit der Einheit und der Verschiedenheit aufzudecken und ins Bewusstsein zu erheben, wird eine Einheit der wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt entstehen können; die Einheit bleibt bestehen, auch wenn sie die Verschiedenheit von Struktur und Dynamik nirgends vergewaltigt. Denn erst - um unseren Gedanken etwas zu konkretisieren -, wenn es möglich

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

geworden ist, das unorganische Sein als Fundament eines jeden Seins festzustellen, ohne damit die spezifische Beschaffenheit des Seins in Leben und Gesellschaft gedanklich zu zerstören, wenn die Verschiedenheit √oder Seinsweisen in ihrer unzertrennbaren Verbundenheit und qualitativen Differenzen zugleich begriffen wurden, kann eine innerlich einheitliche Wissenschaft entstehen. Der Versuch der alten Materialisten mit ihrem mechanistischen Monismus musste scheitern, aber noch mehr jene Theorien, die die verschiedenen Seinsweisen in ihrer Verschiedenheit verabsolutierten, wie Vitalismus, Geisteswissenschaft etc.

Der Neopositivismus will diese Frage, wie wir gesehen haben, durch Ausschaltung einer jeden Ontologie, durch die blosse Einheit der wissenschaftlichen "Sprache", durch seine Art der logistischen Manipulation lösen. Damit müssen alle spezifischen Formen des Seins ihre innere Eigenart verlieren und nach dem Modell der - neopositivistisch interpretierten - modernen Physik behandelt werden. Auf der unmittelbaren Oberfläche kann der Eindruck entstehen, als ob es sich um eine zeitgemässe Erneuerung des Alten - mechanisch materialistischen √Gedanken - handeln würde, alle Erscheinungen des wissenschaftlich erfassbaren Universums einheitlich auf die Gesetzmässigkeit der Mechanik in der physikalischen Welt zurückzuführen. Die Evidenz des ersten Anblicks steigert sich noch dadurch, dass in der Zwischenzeit die mathematische Methode im Erfassen der Gesetzmässigkeit in der Welt ausserordentliche Fortschritte gemacht hat. Es genügt an die Ergebnisse der Biophysik und der Biochemie zu erinnern, an die oft erfolgreiche Anwendung mathematischer Methoden im Gebiet der Ökonomie etc. Damit scheint die vereinheitlichende Methode, die beim mechanischen Materialismus an den an sich seienden qualitativen Differenzen der verschiedenen Seinsarten gescheitert ist, durch die allgemeine Mathematisierung, durch die semantisch vereinheitlichte wissenschaftliche "Sprache" auf höherem Niveau verwirklichbar geworden zu sein. Das ist aber doch nur ein Schein. Die ontologische Verschiedenheit der Seinsarten lässt sich aus der wissenschaftlichen Begriffsbildung nur durch eine homogeneisierende, die wirkliche Eigenart verge-

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

waltigende Gleichschaltung eliminieren. "Naturam expellas furca, tamen usque recurret." Die beiden Einheitsversuche mögen noch so entgegengesetzt sein - der erste auf Grundlage einer primitiv vereinfachenden Ontologie, der zweite auf der eines raffinierten Versuchs, jede Ontologie zu ignorieren - sie scheitern an demselben Wiederstand, an dem der an sich seienden Wirklichkeit, deren echte Beschaffenheit der groben Vergewaltigung ebenso wie Widerstand leistet, wie der verfeinerten. Dieser drückt sich unmittelbar darin aus, dass aus den programmatisch dirigierten vereinheitlichenden Aussagen immer wieder unlösbare Widersprüche herausspriessen, und zwar solche, die gerade das Zentrum des Programms treffen, gerade das Praktisch-Realpolitische, das Antiontologische daran ins Reich der Utopie verweisen.

Eine Kritik des mechanischen Materialismus von diesem Standpunkt erübrigt sich heute. Beim Neopositivismus, der das Erbe des Pragmatismus ebenfalls angetreten hat, zeigt sich der Widerstand der Wirklichkeit in der praktischen Undurchführbarkeit des Programms, in der - pragmatischen - Notwendigkeit seines Scheiterns. Freilich wird dieses Versagen nie offen zugegeben. Carnapp wäre zwar über einen Vergleich mit dem metaphyischen Fichte höchst beleidigt, seine Auslegungen erinnern aber in schlagender Weise an Fichtes "umso schlimmer für die Tatsachen". Wieder darf der Gegensatz nicht übersehen werden: Fichte spricht diese Worte offen aus, mit einem Pathos beflügelt von der französischen Revolution, von dem einer erhofften revolutionären Erneuerung des Denkens, Carnapp mit der repräsentativen Zuversicht eines durch Erfolge sicher gewordenen Managers, der darauf beharrt, den gegenwärtig nur teilweise manipulierten Markt in Zukunft völlig zu beherrschen. Das Zaubermittel dazu ist die Einheit der wissenschaftlichen "Sprache", konkreter ausgedrückt, die Möglichkeit, Aussagen eines Gebiets in die Terminologie des andern zu übersetzen, wobei als Vorbild für jede Wissenschaft die mathematische Physik dienen soll. /Daher der Ausdruck "Physikalismus"/. Nun behauptet Carnapp, dass alle Aussagen der Biologie ohne weiteres in die "Sprache" der Physik "übersetzt" werden können - und damit ist auf diesem Punkt

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

das Vorhandensein der einheitlichen Wissenschaft bewiesen. "Entsprechend unseren früheren Betrachtungen enthält ein biologisches Gesetz nur Termini, die auf physikalische Termini reduzierbar sind."[15] Freilich muss Carnap sogleich zugeben, dass das Problem damit doch noch immer nicht zufridenstellend gelöst ist. Er weist auf die wachsende Zahl biologischer Gesetze hin, die aus physikalischen abgeleitet werden können, und wenn er daraus die Folgerung zieht, dass die Hilfe der Physik und Chemie eine fruchtbare Tendenz der biologischen Forschung sein muss, hat er vollständig recht.

Damit ist aber das Problem der Biologie nicht einmal gestellt, geschweige denn gelöst. Da Carnap und alle Neopositivisten, wie wir gesehen haben, sich auch um die realphysikalische Interpretation der mathematisch-physikalischen Aussagen wenig kümmern und die Entscheidung darüber der wissenschaftlichen Konvention zuschieben, ist es nur selbstverständlich, dass die biologische Interpretation biologischer Phänomene, die mit einer mathematisch-physikalischen Formel /Chemie hier mitinbegriffen/ ausgedrückt werden können, ihn überhaupt nicht interessiert. Ja, ein anderer Mitarbeiter derselben Enzyklopädie, Felix Mainx, erklärt geradezu jede allgemeine Biologie für wissenschaftlich überflüssig; sie habe nur eine pädagogische Bedeutung, sei aber kein eigenes Forschungsgebiet.[16] Die Neopositivisten beziehen dabei eine bequeme Position, indem sie den Problemkreis der allgemeinen Biologie mit wissenschaftlich kompromittierten und erledigten Theorien, wie Vitalismus, einfach identifizieren. Durch eine so wohlfeile Polemik kann jedoch dieses Problem nicht aus der Wissenschaft herausgedrängt werden oder höchstens bloss vorübergehend und auch dann zum Schaden der Biologie als Wissenschaft vom Leben. Denn mögen bei noch so reichen Ergebnissen der Einzelforschung, die zentralen Fragen des Lebens, als qualitativ eigenartiger Art des Seins, noch keineswegs genau aufgehellt sein - ich verweise nur auf die wissenschaftliche, nicht ontologische Problematik der ontogenetischen und philogenetischen Reproduktion - dass sie Tatsachen sind, wird niemand leugnen können. Alle Einzelergebnisse, die sehr oft in sehr fruchtbarer Weise auf biophysischen und biochemischen Wegen

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

gewonnen werden müssen, letzten Endes, der Erkenntnis dienen, was Leben an sich sei, was es mit anderen Arten des Seins gemeinsam hat und was das spezifisch Ihn unterscheidende seines Seins ausmacht. Dass Theorien, wie der Vitalismus, solche Fragen völlig falsch beantwortet haben, ist ein Gemeinplatz; dass sie bis heute noch keine angemessene Lösung gefunden haben, gibt aber dem Neopositivismus kein Recht, sie aus der Wissenschaft zu eliminieren. Die Entwicklung des Denkens zeigt - und wir werden in diesen Betrachtungen noch oft darauf zurückkommen -, dass ontologische Fragen häufig viel früher auftauchen, als sie wissenschaftlich beantwortbar wären, dass diese Entwicklung von Stufe zu Stufe falsche Anschauungen ausmerzt, um an ihre Stelle richtigere zu setzen, dass dabei eine ununterbrochene Wechselwirkung mit der Wissenschaft entsteht. Es ist aber eine Spezialität unserer Zeit, wie radikal man die Wissenschaft zielbewusst von der Wirklichkeit zu trennen versucht. So sehr das im Namen der "Reinheit" der Wissenschaft zu geschehen pflegt, so sehr schadet es dieser. Denn unser Wissen muss mit diesen realen Tatbeständen konfrontiert werden, und es steht nirgends geschrieben, dass eine ontologische Voraussetzung oder Antwort unbedingt verworren und reaktionär sein muss, wie die vitalistische. Ein so bedeutender Physiker, wie Schrödinger, versuchte z.B. die ontologische Grundfrage der Biologie, das Wesen des Lebens so zu beantworten, dass er eine Umkehrung der Entropie als Grundlage des Lebens als Hypothese aufstellte.[17] Natürlich steht es uns fern, für oder gegen die Schrödingersche Annahme Stellung zu nehmen. Wir erwähnen sie bloss, weil aus ihr sichtbar wird: man kann, ohne den Boden der kontrollierbaren Wissenschaftlichkeit zu verlassen, ja eventuell sogar mit Hilfe physikalischer /oder chemischer/ Kategorien eine solche Lösung für das spezifische Wesen des Lebens finden, die sowohl dessen kontinuierlichen Zusammenhang mit der anorganischen Wirklichkeit wie seine Eigenart ihr gegenüber auf den Begriff bringt. Die Ausschaltung solcher Probleme mit dem Schlagwort "Metaphysik" führt also zur Verengung und Verzerrung der Biologie als Wissenschaft.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Von einer ausführlichen Behandlung solcher Fragen kann hier natürlich keine Rede sein. Wir möchten bloss eine, in anderen Zusammenhängen bereits berührte Kategorie der Wirklichkeit nochmals erwähnen, nämlich die Einzelheit. Dass schon infolge des ontogenetischen Reproduktionsprozesses die Einzelheit im Bereich des Lebens eine weitaus hervorstechendere Rolle spielt als in der anorganischen Wirklichkeit, ist derart offenkundig, dass selbst die Sprachregelung des Neopositivismus daran nicht einfach vorbeigehen konnte. Der von uns bereits angeführte Felix Mainx spricht von der diskontinuierlichen Vielheit der Tiere und Pflanzen, erwähnt, dass sie deshalb nicht in einer derart reinen quantitativen Weise geordnet werden könne, wie etwa die chemischen Elemente durch Mendelejew und dass darum die Voraussage bisher unbekannter Formen nicht wie dort möglich ist. Abgesehen von der - nur rein manipulationsmässig zulässigen - Gleichsetzung von einfachen Elementen mit oft äusserst komplizierten Organismen, ist hier wenigstens eines Seite des Komplexes anerkannt worden, es fällt aber den Neopositivisten nicht ein, aus einem solchen notgedrungen zugegebenen Tatbestand methodologische Folgerungen für die Verschiedenheit der Seinsart, die diese Verschiedenheit hervorbringt zu ziehen. Dabei äussert sich diese gewichtigere Bedeutung der Kategorie der Einzelheit auch in der theoretischen Fassung eminent praktischer biologischer Fragen. Man denke nur an die Wissenschaft der Medizin. Ihr Objekt ist in unaufhebbarer Weise immer je ein einzelner Patient. Mögen sämtliche Symptome seines Gesundheitszustandes aufgrund quantitativer Messungen untersucht und festgestellt werden, was natürlich noch lange nicht erreicht ist, entscheidend über die Richtigkeit der Diagnose und der Behandlung letzten Endes stets die einzigartige Beschaffenheit eines Einzelnen. Das in der Gegenwart immer wieder geäusserte neopositivistische Ideal, bei wachsender Zahl und Exaktheit der quantifizierten Detailuntersuchungen die persönliche Diagnose des Arztes, der diese selbstredend aufmerksam zu studieren und zu bewerten hat, durch eine kibernetische Maschine zu ersetzen, zeigt in karrikaturistischer Schärfe die methodologische

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Eigenart des Neopositivismus. Einerseits wird an der Einzelheit des Patienten seine Einzelheit methodologisch bewusst vernachlässigt, andererseits wird, worüber auch schon die Rede war, die biologische Interpretation der quantitativ fixierten Einzelzusammenhänge zugunsten der im Quantitativen beharrenden gemeinsamen "Sprache" verächtlich beiseite geschoben. Man braucht kein Arzt zu sein, um zu wissen, dass alle quantitativen Untersuchungen, seien es Kardiogramme, Brutkörperzählungen, Blutmessungen, etc. biologisch, d.h. individuell nach Persönlichkeit, Krankheitsgeschichte etc. des einzelnen Patienten interpretiert werden müssen, um eine richtige Diagnose stellen zu können. /Dass es typische Abläufe etc. gibt, ändert nichts an dieser ausschlaggebenden Bedeutung der Kategorie der Einzelheit./

Noch grotesker wirkt die neopositivistische Einheit der wissenschaftlichen Manipulation, wenn der Mensch, die menschlichen Beziehungen zum Gegenstand der Forschung werden. Hier - bei Vernachlässigung der wirklichen Ergebnisse der Gesellschaftswissenschaften, vor allem der Ökonomie - der Weg nicht mehr in die Richtung des Umdeutens, des - unzulässigen - Vereinfachens wirklicher wissenschaftlicher Methoden und Ergebnisse, er schliesst sich vielmehr direkt an moderne Manipulationsphilosophien an. Carnap unterscheidet in seinem von uns zitierten Aufsatz bloss zwischen individueller und sozialer Behavioristik. Während er bei der Psychologie noch einige Schwierigkeiten der Einordnung durchsieht, scheint ihm die Lage in den Gesellschaftswissenschaften nicht einmal einer ausführlichen Analyse bedürftig: „jeder Terminus dieses Feldes ist auf die Termini anderer Felder reduzierbar. Das Ergebnis einer jeden Untersuchung einer Gruppe von Menschen oder anderer Organismen kann beschrieben werden in den Termini ihrer Mitglieder, ihrer Beziehungen zueinander und in ihrer Umgebung. Dann können die Bedingungen für die Anwendung eines jeden Terminus in den Termini der Psychologie, der Biologie und der Physik, die die Dingsprache mitinbegriffen, formuliert werden. Viele Termini können auf dieser Basis definiert und der Rest kann gewiss auf sie reduziert werden."[18] Carnap gibt zwar zu,

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

"dass heute Psychologie und Gesellschaftswissenschaft nicht aus Biologie und Physik abgeleitet werden können. Andererseits ist kein wissenschaftlicher Grund für die Annahme vorhanden, dass eine solche Ableitung prinzipiell und für immer unmöglich wäre." Ein solcher Dogmatismus der universellen Manipulation ist geradezu entwaffnend. Wir lassen uns darum auch in keine weitere Polemik mit diesen Behauptungen Carnaps ein. Für viele erledigen sie sich sogar heute von selbst. Andere Leser müssen wir auf die Gesamtheit der kommenden Betrachtungen hinweisen, in denen, ohne ausdrückliche Kritik der neopositivistischen Stellungnahme, ihre Widerlegung implicite enthalten sein wird.

2.

Exkurs über Wittgenstein.

Unsere bisherigen Betrachtungen haben das Problem der Ontologie bewusst auf den inneren Aufbau der Wissenschaft, auf ihre erkenntnistheoretische ausgedrückte Beziehung zur Wirklichkeit, auf die erkenntnismässige Bedeutung der ontologischen Probleme im Erfassen konkreter Tatbestände etc. beschränkt. Es ist klar, dass damit die Rolle ontologischer Fragestellungen und Antworten im menschlichen Leben noch lange nicht hinreichend umrissen ist. Ist ja, wie wir im zweiten Teil bei Behandlung der Arbeit sehen werden, die richtige Beziehung des Menschen zur bewusstseinsjenseitigen, an sich seienden Wirklichkeit geradezu das zentrale Problem des Alltagslebens, der Alltagspraxis. Man kann sogar, mit Recht sagen, dass die wissenschaftliche Einstellung der Menschheit geschichtlich aus diesem elementarischen Bedürfnis herausgewachsen ist. Aber auch mit dieser Genesis ist die Frage noch bei weitem nicht erschöpft. Der ganze Tätigkeitsbereich des Menschen ist seinem innersten Wesen nach von der an sich seienden Wirklichkeit, bzw. von ihrem jeder Zeit vorherrschenden Spiegelbild im Bewusstsein bestimmt; diese Anschauungen wirken auf die verschiedene Inhalte und Formen der menschlichen Praxis. Eine eingehende und adäquate Behandlung kann dieser Komplex nur in den

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

konkreten Gesellschaftswissenschaften, in den konkreten Analysen der menschlichen Praxis, die Ethik mitinbegriffen, erhalten. Hier ist deshalb nur eine andeutende, kursorische Skizze der fundamentalsten Tatbestände möglich. Diese ist jedoch trotzdem unerlässlich, weil die allmählich entstandene Weltherrschaft des Neopositivismus, gerade infolge seines neutral-ablehnenden Verhaltens zu jeder Ontologie, ein entscheidender Faktor in der Formierung der modernen Weltanschauungen sowohl im Sinne der reinen Theorie wie in dem der mit ihr eng verbundenen Praxis, in der weitesten Bedeutung des Wortes, geworden ist. Das allgemein dominierende Verhalten der Neopositivisten ist uns bereits bekannt: es ist die wohlwollende Verachtung des völlig erwachsenen und reif gewordenen Menagers für die kindlich-romantischen Illusionen jener, die im reibungslosen Funktionieren einer restlos manipulierten Welt keine Erfüllung, keine Zufriedenheit finden und Träumen nachjagen, die aus längst überholten, primitiven Zuständen der Menschheitsentwicklung stammen.

Jeder Kenner der modernen philosophischen Entwicklung weiss aber, dass damit die Totalität des gesellschaftlich belangvoll gewordenen bürgerlichen Denkens keineswegs umschrieben ist. Parallel mit dem Triumphzug des Positivismus treten immer wieder Philosophien auf, die zwar erkenntnistheoretisch ganz oder weitgehend auf einem ähnlichen Boden stehen, die aber trotzdem meinen: man müsse sich auch mit den "historischen", mit den "traditionellen" Problemen der Philosophie auseinandersetzen und für diese eine zeitgemässe Lösung finden. Der sozialen Einstellung nach bedeutet dies soviel, dass solche Denker zwar das unaufhaltsame Vordringen der Manipulation im heutigen Kapitalismus als unabänderliche Tatsachen, als "Schicksal" anerkennen, aber ihren spontanen, unmittelbaren ideologischen Folgen gegenüber einen geistigen Widerstand zu entfalten versuchen. Ihre grosse Wirkung zeigt, dass sie darin ein wirklich vorhandenes gesellschaftliches Bedürfnis zum Ausdruck brachten und bringen. Auch hier kann es nicht unsere Absicht sein, diese Protestbewegung ausführlich, in extenso zu behandeln. Wir verweisen nur aus der zweiten Hälfte des vorigen

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Jahrhunderts auf Nietzsche, aus der Jahrhundertwende auf Bergson. Dass Nietzsches Erkenntnistheorie dem Positivismus sehr nahe stand, hat bereits H. Vaihinger erkannt, sicher ein kompetenter Zeuge, da er - zur Zeit der Niederschrift der "Philosophie des Als Ob" - einer der ersten war, der Kant im Sinne eines konsequenten Positivismus umzuinterpretieren unternahm. In diesem Zusammenhang betrachtet er, neben Kurt Forberg und Lange, gerade Nietzsche als einen Weggefährten, wobei es ihn, mit Recht, garnicht störte, dass Nietzsche auf seine positivistische Erkenntnistheorie eine romantisch abenteuerliche Metaphysik /ohne Anführungszeichen/ aufbaute, die etwa in der "Wiederkehr des Gleichen" ein Kernstück besass. Die intime Beziehung der Erkenntnistheorie Bergsons zum Pragmatismus ist zu bekannt, als dass es notwendig wäre, sie näher zu analysieren. Die Liste solcher Übergangsgestalten könnte beliebig fortgesetzt werden.

Uns interessiert aber hier weniger die Vorgeschichte der Gegenwart, als diese Selbst. Auf dem zeitgemässen "rebellischen" Gegenpol zur neopositivistischen Selbstzufriedenheit, zum neopositivistischen Konformismus mit der gerade jetzt zur vollen Blüte gelangten Allgemeinheit der Manipulation, auf dem Existenzialismus kommen wir alsbald zu sprechen. Es scheint uns jedoch lehrreich, dass etwa Carnap und Heidegger nicht nur als entgegengesetzte Extreme das Denken der Gegenwart tief beeinflussen, sondern dass sie Extreme von Strömungen sind, die gesellschaftlich aus denselben Quellen stammen, weshalb sie auch in ihren theoretischen Fundamenten viel gemeinsames haben und einander gerade in einer solchen Polarität ergänzen. Darum scheint es uns notwendig, bevor wir auf eine Untersuchung des Existenzialismus eingehen, kurz auf einen Neopositivisten hinzuweisen, der zwar in allen wesentlichen Fragen der Erkenntnistheorie mit ihnen einverstanden war, ja der zur Begründung und zum Ausbau ihrer Bestrebungen sehr viel beitrug, die Entwicklung der Lehre wesentlich beeinflusste, der aber doch so weit Philosoph blieb, und nicht bloss Menager des Gedankenlebens, dass er die traditionellen Probleme der Philosophi

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

als Probleme erlebte, und wenn er sie auch - gut orthodox neopositivistisch - aus dem Reich der wissenschaftlichen Philosophie ausstiess, dies als ein echtes Problem, als einen inneren Konflikt empfand: wir meinen Wittgenstein.

Es muss nicht ausführlich nachgewiesen werden, wie nahe die Anschauungen seines "Tractatus" /wir gehen hier nur auf diesen berühmteste und einflussreichste Schrift Wittgensteins ein/ zu denen der neopositivistischen Schule steht. Auch er lehnt jede ontologische Fragestellung als metaphysisch, als sinnlos ab. Er sagt: "Die meisten Sätze und Fragen welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig. Wir können daher Fragen dieser Art überhaupt nicht beantworten, sondern nur ihre Unsinnigkeit feststellen. Die meisten Fragen und Sätze der Philosophen beruhen darauf, dass wir unsere Sprachlogik nicht verstehen... Und es ist nicht verwunderlich, dass die tiefsten Probleme eigentlich keine Probleme sind."[1] Das steht inhaltlich in vollem Einklang mit den allgemeinen Lehren des Neopositivismus, es hat bloss einen etwas anderen Tonfall. Nicht nur das Gefühl klingt an, dass die aus der wissenschaftlichen Philosophie ausgewiesenen Probleme auch nach solchen Dekreten für die Menschen echte Probleme bleiben, sondern auch eine merkwürdige Zwiespältigkeit in der inneren Stellung zur ontologielosen, wirklichkeitslosen Welt der neopositivistischen Betrachtungsweise. Wittgenstein lehnt auch den Kausalbezug als Aberglauben ab.[2] Dementsprechend betrachtet er konsequenterweise auch eine moderne naturwissenschaftliche Weltanschauung, wenn sie Weltanschauung sein will, als Mythos, ganz im Sinne der alten Mythen. "Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, dass die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien. - So bleiben sie bei den Naturgesetzen als bei etwas Unantastbare[m] stehen, wie die Alteren bei Gott und dem Schicksal. - Und sie haben ja beide recht und unrecht. Die Alten sind allerdings insofern klarer, als sie einen klaren Abschluss anerkennen, während es bei dem neuen System scheinen soll, als sei alles erklärt."[3]

Es ist aber merkwürdig und interessant, dass bei Wittgenstein der

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

streng durchgeführte Logizismus bisweilen einer irrationalistischen Ontologie zuneigt. So bestreitet er - noch ganz im Sinne der strengen neopositivistischen Semantik -, dass das Anzeichen der logischen Sätze die Allgemeinheit wäre, und erläutert seine These damit, dass ein nicht verallgemeinerter Satz ebenso tautologisch, d.h. Satz der Logik sein kann wie ein verallgemeinerter. Dazwischen ist aber der merkwürdige Ausspruch eingefügt: "Allgemeins sein, heisst ja nur: zufälligerweise für alle Dinge zu gelten."[4] Was heisst hier zufälligerweise ? Auch wenn man den Ausdruck rein semantisch interpretieren würde, müsste man zu irrationalistischen Konsequenzen gelangen, denn der mathematische Logizismus ist ja auch bei Wittgenstein dazu da, zwischen den einzelnen Sätzen homogene Folgen der Reduzierbarkeit des einen auf den anderen herzustellen, also - wenigstens auf der Ebene der Manipulierung der Sätze - logisch zusammenhängende Folgerungsreihen anzulegen, die jede Zufälligkeit ausschliessen. Das zufällige Geltem der Allgemeinheit für die Gegenstände, deren Verallgemeinerung sie ist, würde alle diese Zusammenhänge in Unsinn verwandeln, denn das rein Zufällige ist weder reduzierbar noch übersetzbar. Da man dem logisch hochbegabten Wittgenstein eine derartige methodologische Inkonsequenz schwerlich zumuten darf, scheint es uns, dass man den Satz doch so auffassen müsse, dass er ein ungewolltes Ausrutschen Wittgensteins ins Ontologische sei, indem ihm überraschenderweise eine tiefe Seinsdiskrepanz zwischen der eigenen Logistik und der plötzlich bewusst werdenden Wirklichkeit aufleuchtet. Natürlich bleibt dies eine isolierte Episode, merkwürdigerweise aber nicht die einzige. Denn der freimütig offene Ausspruch über Solipsismus hat auch einen ähnlichen Charakter. Wittgenstein sagt: "Was der Solipsismus nämlich meint, ist ganz richtig, nur lässt es sich nicht sagen, sondern es zeigt sich. - Dass die Welt meine Welt ist, das zeigt sich darin, dass die Grenzen der Sprache /die Sprache, die allein ich verstehe/ die Grenzen meiner Welt bedeuten. - Die Welt und das Leben sind Ein. - Ich bin meine Welt. /Der Mikrokosmos/. ... Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt." Das ist dagegen doch mehr als ein bloss Heinesches Ausplaudern des

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Schulgeheimnisses. Es ist wieder ein plötzliches Innewerden der Wirklichkeit: der Abgrund der Wirklichkeit gähnt plötzlich dem Neopositivisten entgegen, und er verleugnet wieder irrationalistisch das heilige Dogma von der Neutralität der Manipulationssphäre Subjektivität und Objektivität gegenüber. Dabei verrät der Gegensatz zwischen dem Nichtssagenkönnen - der Neopositivist kann alles sagen was logistisch richtig ist - und zwischen dem wesentlich irrationalistischen blossen Zeigen können letzten Endes eine ähnliche Attitüde zur Wirklichkeit, wie unser früheres Beispiel aufwies.

Der Schluss der Abhandlung bringt eine Art Zusammenfassung dieses Lebensgefühls. Wittgenstein führt dort mit bestrickender Aufrichtigkeit aus: "Wir fühlen, dass selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort. - Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. - /Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand./ - Es gibt allerdings Unaussprechliches, dies zeigt sich, es ist das Mystische." Und es ist wichtig, dass diesem Gedankengang der Ausspruch: "nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist" [5] voranging. Von diesen Aspekt aus, nicht vom Standpunkt eines folgerichtigen Positivismus schliesst der "Tractatus" höchst konsequent: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen." [6] Was bedeutet aber, wenn die Antwort eines Philosophen darauf, was die Lebensprobleme sind, nur das Gebot des Schweigens ist, anderes als das Eingeständnis des Bankrotts dieser Philosophie selbst? Freilich nicht vom Standpunkt des reinen Neopositivismus, der blüht und gedeiht, ist konformistisch frühlich in diesem Zustand, wohl aber vom Standpunkt der Philosophie, wie sie von der Menschheit seit ihrem Erwachen zur Bewusstheit und Selbstbewusstheit immer verstanden wird. Wittgenstein flüchtet hier vor den Konsequenzen seiner eigenen Philosophie in den Irrationalismus, nur dass er

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

viel zu klug und philosophisch zu klardenkend ist, um aus dieser ontologischen Erschütterung eine eigene irrationalistische Philosophie machen zu wollen. Er bleibt bei seiner Sache, bei dem Neopositivismus und hüllt sich vor dem Abgrund, vor der Sackgasse seines eigenen Denkens in ein schamhaft-stolzes Schweigen. In diesem Schweigen wird aber ein tiefer Nonkonformismus laut: die Allgemeinheit der Manipulation wird von der Warte des Lebens, der echten Lebensprobleme für nichtig, für menschenfeindlich, für das echt menschliche Denken entwürdigend erklärt. Das Verhalten Wittgensteins ist natürlich rein denkerisch betrachtet, bis zur Unhaltbarkeit widersprüchlich. Gerade darum drückt es aber - gewissermassen durch eine philosophische Geste - etwas für den gegenwärtigen Gesellschaftszustand höchst Wichtiges und Widerspruchsvolles aus: das Denken/und vor allem das Fühlen / jener, die keinen Ausweg aus der allgemeinen Manipulation des Lebens durch den gegenwärtigen Kapitalismus erblicken, die aber dagegen nur einen von vorne herein ohnmächtigen Protest - das Schweigen Wittgensteins - zu erheben imstande sind.

3.

Existenzialismus

Hier ist die enge Verbindung zwischen Wittgenstein und dem Existenzialismus klar sichtbar. Es ist ganz gleichgültig, ob die führenden Existenzialisten ihn gelesen und wie sie auf ihn reagiert haben. Dieselben gesellschaftlichen Lagen und Tendenzen können sehr wohl ähnliche Gedankenreihen hervorbringen, auch wenn ihre Verfasser nichts voneinander wissen oder wissen wollen. Freilich scheint es uns, beiläufig bemerkt, dass es gar nicht so schwierig wäre, gemeinsame Einstellungen zwischen der Phänomenologie, dem Ausgangspunkt des Existenzialismus, den auch Heidegger als solchen festhält, und zwischen Positivismus und Neopositivismus zu finden. Ganz sicher steht Husserl selbst, zur Zeit der Begründung der Phänomenologie dem Positivismus gar nicht fern. Wenn er z.B. ausführt: "Die Frage nach der Existenz und Natur der 'Aussen-

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

welt' ist eine metaphysische Frage. Die Erkenntnistheorie, als allgemeine Aufklärung über das ideale Wesen und über den gültigen Sinn des erkennenden Denkens, umfasst zwar die allgemeine Frage, ob und inwiefern ein Wissen oder vernünftiges Vermuten von dinglich 'realen' Gegenständen möglich ist, die den sie erkennenden Erlebnissen prinzipiell transzendent sind, und welchen Normen der wahre Sinn solchen Wissens gemäss sein müsse; nicht aber die empirisch gewendete Frage, ob wir Menschen auf Grund der uns faktisch gegebenen Daten ein solches Wissen wirklich gewinnen können oder gar die Aufgabe, dieses Wissen zu realisieren."[1], so bewegt sich dieser Gedankengang sehr nahe zum Positivismus oder zu einem positivistisch gefärbten Neukantianismus. Das entscheidende philosophische Motiv in der Gemeinsamkeit der Grundtendenzen besteht im Bestreben, einen Standort, einen Standpunkt zu finden, dessen nie abreissende Basis zwar die Subjektivität bildet /Empfindungen bei Mach, Erlebnisse bei Dilthey etc./ , der aber, ohne auf die an sich seiende Wirklichkeit zurückzugreifen, ja die Erkenntnis einer solchen verneinend, doch eine Objektivität genesis zu finden und zu garantieren geeignet sein soll. Das ist in der Phänomenologie selbst, so lange sie bloss als neue logische Methode bei Husserl in Erscheinung tritt, vielleicht noch offenkundiger als im eigentlichen zeitgenössischen Positivismus. Das uns hier interessierende Problem tritt erst plastisch hervor, wenn Husserls Schüler und Nachfolger, vor allem Scheler und Heidegger anfangen, die phänomenologische Methode in eine Grundlage der Ontologie umzubilden. Wir wollen hier nicht ausführlich darauf eingehen, dass schon die Phänomenologie selbst durch ihre "Reduktionen", durch das "In-Klammer-Setzen" der Wirklichkeit sich sehr bedenklich einer Willkürlichkeit in der Methode zuneigt. Denn es ist ein idealistisch undialektisches Vorurteil, dass das Wesen wirklich unabhängig von der Wirklichkeit sein könnte, dass es also erst dann adäquat erfassbar wäre, wenn die intentionalen Erlebnisse von dem, was wirklich ist, methodologisch sorgfältig fern gehalten werden. Es soll hier dieses Problem nicht in Bezug auf reine Logik behandelt werden, es ist aber ohne viel Nachdenken einleuchtend, dass überall, wo von irgendwie

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

seienden Objekten die Rede ist, das Wesen so tief mit der Wirklichkeit verstrickt ist, dass ein methodisches ~~Absehen~~ Absehen von ihr / ihr "In-Klammer-Setzen/ nur zu einer äussersten Willkür führen kann. Wie immer man auch das Wesen ontologisch bestimmen möge, es kann sich real nur in den dynamischen Wechselbeziehungen der Wirklichkeit offenbaren, eine Unterscheidung vom Wesen, Erscheinung und Schein muss bei ausgeschalteter Wirklichkeit immer ein vergebliches Bemühen bleiben. Dabei darf nicht vergessen werden, dass das phänomenologische "Reinigen" der intentionalen Akte dieselbe Fehlerquelle in Bezug auf Erfassen der Wirklichkeit als solcher hervorbringt, die wir bereits beim Neopositivismus als Folge der einseitig erkenntnistheoretischen Einstellung festgestellt haben: die Unfähigkeit, zwischen dem Sein selbst und seinen Widerspiegelungen die objektiv deutlich vorhandene Grenze wahrzunehmen und anzuerkennen. Wenn dies schon auf rein wissenschaftlichem Gebiet grosse Verwirrungen verursachen kann, so umso mehr dort, wo der Mensch seine Beziehungen zur Welt, seine Praxis Gegenstände der Untersuchung werden. Zeigte schon die Betrachtung der Geometrie als Teil der physikalischen Wirklichkeit eine grosse Ontologische Verwirrung, so noch mehr hier, wo es durchaus möglich ist, die "Objektivität" theologischer Aussagen mit Hilfe des "Inklammer-Setzens" phänomenologisch auf gleichem Niveau mit der objektiven Wirklichkeit zu behandeln.

Die Nachfolger Husserls gründen die Ontologie gerade auf die phänomenologische Methode.[2] Um sogleich in die Mitte der Problematik einzuführen, sei es mir gestattet, nochmals ein Gespräch, das ich mit Scheler hatte, zu zitieren: "Als mich zur Zeit des ersten Weltkriegs Scheler in Heidelberg besuchte, hatten wir hierüber ein interessantes und charakteristisches Gespräch. Scheler vertrat den Standpunkt, die Phänomenologie sei eine universale Methode, die alles zum intentionalen Gegenstand haben könne. 'Man kann zum Beispiel', führte Scheler aus, 'über den Teufel phänomenologische Untersuchungen machen, man muss nur zunächst die Frage der Existenz des Teufels in Klammer setzen.' - 'Freilich', antwortete ich, 'und wenn Sie dann mit dem

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

phänomenologischen Bild über den Teufel fertig geworden sind, dann öffnen sie die Klammern - und der Teufel steht leibhaftig vor uns'. Scheler lachte, zuckte mit den Achseln und antwortete nichts."[3] Freilich ist Scheler damals an diese Fragen noch relativ naiv, mit der methodologischen Orthodoxie eines Husserl-Schülers heran getreten. Gerade deshalb kommt aber hier in einer geradezu grotesken Weise der unzulässige Sprung zwischen wirklicher /hier angeblicher/ Objektivität und Wirklichkeit im ontologischen Sinn zum Ausdruck. Mein damaliger, scherzhaft gemeinter Einspruch im Gespräch liesse sich aber auf viele Stellen der Ethik Schelers ernsthaft anwenden, auf die, bei denen er von phänomenologisch beschriebenen ethischen Tatbeständen eine Brücke zur Bewahrheitung theologischer Positionen zu schlagen bemüht ist.

Heidegger geht aber bereits in der Auslegung von Gegenstand und Methode der Phänomenologie als Grundlegung der Ontologie sehr viel weiter als Scheler. Schon die Tatsache, dass er den Gegenstandsbereich der Ontologie von vorne herein auf den Menschen und auf dessen "Welt" konzentriert, bedeutet eine wichtige methodologische Wendung, die für die Eigenart und für die eigenartige Wirkung der existenzialistischen Ontologie entscheidend und - sachlich betrachtet - verhängnisvoll wird. Heidegger spricht nämlich offen aus, dass er den Menschen /das Dasein/ und nur den Menschen als Ausgangspunkt der Ontologie betrachtet. Wir können hier unmöglich seinen ganzen Gedankengang, der zu diesem Ergebnis führt, analysieren; für unsere Betrachtung ist sowieso bloss der - wie immer begründete - Ausgangspunkt seiner Ontologie von Interesse. Heidegger sagt: "Die Ontologien, die Seiendes von nicht daseinsmässigen Seinscharakter zum Thema haben, sind demnach in der ontischen Struktur des Daseins selbst fundiert und motiviert, die die Bestimmtheit eines vorontologischen Seinsverständnisses in sich begreift. Daher muss die Fundamentalontologie, aus der alle anderen erst entspringen können, in der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden."[4] In schlichter Prosa, die Heidegger stets fernlag, bedeutet dies so viel, dass

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

seine Ontologie nur den Menschen und dessen gesellschaftlichen Beziehungen in Betracht zieht. Er entwirft also eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins, in der alle selbständigen ontologischen Probleme der Natur als irrelevante verschwinden. Heidegger polemisiert auch nachdrücklich gegen jede Philosophie, die in der Natur etwas primär Ontologisches erblickt und führt dementsprechend seinen Standpunkt so aus: "Statt dessen versucht man die Welt aus dem Sein des Seienden zu interpretieren, das innerweltlich vorhanden, überdies aber zunächst gar nicht entdeckt ist, aus der Natur. Natur ist - ontologisch-kategorial verstanden - ein Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlichem Seiendem. Das Seiende als Natur kann das Dasein nur in einem bestimmten Modus seines In-der-Welt-Seins entdecken. Dieses Erkennen hat den Charakter einer bestimmten Entweltlichung der Welt. 'Natur' als der kategoriale Inbegriff von Seinstrukturen eines bestimmten innerweltlich begegnenden Seienden vermag nie Weltlichkeit verständlich zu machen." Natur wird damit zu einem blossen Bestandteil des gesellschaftlichen Seins. Darin ist eine gewisse - höchst relative - Wahrheit enthalten, denn der "Stoffwechsel" der Gesellschaft mit der Natur" ist tatsächlich, wie wir später sehen werden, ein wichtiges Moment des gesellschaftlichen Seins. Die Natur ist aber immer, unabhängig von dieser ihrer gesellschaftlichen Rolle, etwas ~~xxxxxxx xxxxxxxxxxxxx~~ Ansichseiendes und damm notwendig Gegenstand selbständiger ontologischer Untersuchungen. Dieser Selbständigkeit beraubt ist sie nur ein Objekt der sozialen Manipulation. Das ist scheinbar der grösstmögliche Gegensatz zum Neopositivismus. Wird doch von diesem gerade die einheitliche Manipulation als Ziel gesetzt; wobei das Ideal der Beherrschung der gesellschaftlichen Gegenstände, ihre totale Unterordnung unter die semantischen Regulierungen der mathematischen Physik wäre. Carnap fordert also eine gedankliche Manipulation alles Gesellschaftlichen nach dem Modell der Physik, Heidegger die Behandlung der Natur als blosses Teilmoment des gesellschaftlichen Seins des Menschen. Der Gegensatz ist aber doch nur ein scheinbarer, es handelt sich vielmehr um eine wechselseitige Ergänzung. Das wirkliche Erfüllen der Carnapschen Forderung wäre nichts weiter als die Theorie der vollendeten

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Manipulation aller gesellschaftlichen Erscheinungen, und hier taucht, wie wir gesehen haben, der Wittgensteinsche Kreis jener Fragen auf, die wirkliche Lebensprobleme sind, auf die jedoch die Philosophie nur mit einem Schweigen zu antworten imstande ist. Heideggers Ontologie erscheint so in doppelter Hinsicht als eine organische Ergänzung des Neopositivismus. Einerseits ist, wie wir sogleich sehen werden, seine ausschliesslich auf den Menschen in der Gesellschaft orientierte Ontologie keineswegs eine wirkliche, umfassende und allseitige Ontologie des gesellschaftlichen Seins, sondern ein Ins-Ontologische-Erheben des allgemein manipulierten Gesellschaftszustands im Zeitalter des hochentwickelten Kapitalismus. Heideggers ontologisch gesetztes Erkenntnisziel entspricht also genau dem Ideal, dem Carnap mit der Einordnung des Gesellschaftlichen in eine einheitliche neopositivistische Wissenschaft zustrebt, worüber Wittgenstein, in der hier angeführten Stelle als über dem Zustand, in dem "alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind" spricht. Andererseits unternimmt Heidegger den Versuch, jenes "Schweigen" Wittgensteins, worin die neopositivistische Ablehnung /oder Lösungsunfähigkeit/ unserer Lebensprobleme zum Ausdruck kommt, inhaltlich zu beantworten, philosophisch, ontologisch zu artikulieren. Seine Philosophie bildet deshalb keinen exakten Gegensatz zum Neopositivismus, sondern ist bloss dessen Ergänzung: er steht auf demselben Boden wie dieser, betrachtet die Probleme der Zeit ebenso, sieht in ihnen ebenso wenig echte gesellschaftlich-geschichtliche Fragen, sondern unabänderliche Fundamente eines wissenschaftlichen, bezw. phänomenologischen Denkens; nur dass dort wo Carnap selbstzufrieden stehenbleibt, Heidegger ein Wittgensteinsches Unbehagen laut werden lässt. Man könnte also in weiter Verallgemeinerung sagen: Carnap drückt mit der Beschreibung der allgemeinen Manipuliertheit des Denkens und des Lebens sein in Neutralität gekleidetes Einverständnis mit diesem Zustand aus. Heidegger sieht dieselbe gesellschaftliche Wirklichkeit des entfremdeten Lebens ebenso als ontologisch absolut und unabänderlich gegebene "condition humaine" an, betrachtet aber diesen ontologisch unabänderlichen Zustand mit einem irrationalistisch-pessimistischen

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Blick und versucht die Perspektive eines die Fundamente nicht antastenden, religiösen /religiös-atheistischen/ Ausweg für die einzelnen Individuen ontologisch sichtbar zu machen.

Um diesen Weg frei zu legen, muss schon der erste Ausgangspunkt, das erste Objekt der intentionalen Akte, das Phänomen selbst neu definiert werden. Für Heidegger ist bei der Begründung das wichtigste: den Gegenstand der Wesensschau so zu bestimmen, dass aus seinem Gegebensein alles, was Heidegger ontologisch für wichtig hält, nämlich das unaufhebbar manipulierte Leben des Alltags zwangslos und mit dem Anschein einer selbstverständlichen Evidenz ablesbar sei. Darum entsteht folgende erste Bestimmung: "Als Bedeutung des Ausdrucks "Phänomen' ist daher festzuhalten: das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende, das Offenbare."[6] Damit ist der oben angedeuteten vollständigen Willkür in der ontologischen Interpretation Tür und Tor geöffnet. Es ist für die Nachhegelsche Auffassung der Beziehung von Wesen und Erscheinung selbstverständlich, dass in der Erscheinung das Wesen, wenn auch nicht in einer derartigen Unmittelbarkeit und Absolutheit wie sie Heidegger hier ausspricht, sich doch in bestimmter Weise offenbart. Dazu kommt, wie wir sogleich sehen werden, dass die Bestimmung des Phänomens von vorneherein auf die phänomenologische Begründung der vollständig manipulierten Welt des kapitalistischen Alltags angelegt ist, wie dies Günther Anders scharfsinnig bemerkt hat: "Als Heidegger, gleich ob zu recht oder zu unrecht, das blutleer gewordene Wort 'Phänomen' durch seine Deutung 'das sich Zeigende' neubelebte, da hatte er zwar nichts weniger im Sinn, als die Phänomenalität der werbenden Waren; aber auf diese trifft seine Deutung zu. Und da deren Klasse zum Vorbild aller anderen Gegenstandsklassen geworden ist, gilt seine Deutung sogar universell: Was 'in Betracht kommen will' , das muss sich zeigen."[7] Die Formulierungen von Anders mögen stilistisch vielleicht etwas zugespitzt sein, dem Wesen nach treffen sie den Kern der von Heidegger hier begründeten ontologischen Aufstellungen über Mensch und Welt.

Allerdings ist in den einleitenden fundamentierenden Bemerkungen noch eine andere Tendenz sichtbar, die dazu dienen soll, die Schlussthese Heideggers von der Sinnverlorenheit, Sinnverlassenheit des

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Daseins methodologisch zu unterbauen. Diese entgegengesetzte Tendenz formuliert Heidegger so: "Seiendes kann sich nun in verschiedener Weise, je nach der Zugangsart zu ihm, von ihm selbst her zeigen. Die Möglichkeit besteht sogar, dass Seiendes sich als das zeigt, was es an ihm selbst nicht ist ... Erscheinen ist ein Sich-nicht-Zeigen."[8] Der Widerspruch ist ein formell unaufhebbarer; damit gibt er eine neue Basis für die Willkür in der Wesensschau. Er ist aber insofern mit den grundlegenden Tendenzen von Heideggers Philosophieren aufs engste verknüpft, als in ihm seine beiden entgegengesetzten Tendenzen: die Allgemeinheit des manipulierten Lebens und der rein innerlich verbleibende Protest dagegen zum Ausdruck kommen. Über beide werden wir sogleich sprechen. Die erste Tendenz drückt sich im Wortlaut des ersten Zitates klar aus, die Bedeutung des zweiten liegt darin, dass mit seiner Hilfe die für Heidegger entscheidende Diskrepanz von Sein und Seienden phänomenologisch fundiert werden kann. Abgesehen davon, was gesellschaftlich-inhaltlich hinter jeder der beiden Tendenzen steht, wodurch bei entsprechender sozialen Konkretisierung beide sogar in ein dialektisches Verhältnis zueinander gebracht werden könnten, versperrt sich Heidegger diesen einzig möglichen Weg zur Herstellung eines rational begründeten Zusammenhangs in der doppelten widerspruchsvollen Rolle der Erscheinung /Enthüllung, bzw. Verhüllung des Wesens/ gerade durch die überspannte Abstraktion seiner Methode, die nicht aus dem konkreten Vermittlungen und Besonderungen eines Tatsachenkomplexes zur verallgemeinerten Konkretion strebt, sondern aus der formellen und darum abstrakt-allgemeinen Unmittelbarkeit der ersten Gegebenheit, der ersten Unmittelbarkeit ohne jede Vermittlung zum letzten Zusammenhang überspringt. Diese abstrahierende, konkrete Vermittlungen ausschaltende Methode verwandelt bei ihm die echte Dialektik von Erscheinung und Wesen in eine durch nichts begründete, unaufhebbare, abstraktive Widersprüchlichkeit. Die Grundlage dazu bildet, dass bei Heidegger das Sein nicht dem /als abstrakt gewussten/ Ausgangspunkt der Ontologie bildet, wie bei Hegel, sondern ihren Gipfel, ihre Erfüllung. Ist, wie wir im Hegel-Kapitel sehen werden, auch dieser Ausgangspunkt höchst

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

problematisch, so steigert sich durch die systematische Umkehrung dieser Charakter noch stärker ins Problematische. Schon bei Hegel entsteht infolge der abstrakten Abstraktheit die unhaltbare Identität von Sein und Nichts, die bei Hegel, freilich höchst problematisch, aber doch eine dialektische Überwindung erfährt. Das Sein als existenzialistischer Gipfelbegriff macht aber aus dieser falschen Identität mit dem Nichts eine zentrale Thematik. (bei Heidegger noch bloss implicite, indem das Sein leer, völlig inhaltlos bleiben muss, bei Sartre geht wird daraus das Zentralproblem einer jeden Existenz.)

Wir werden später sehen, dass diese Tendenz zur überspannten Abstraktheit aus dem Gehalt der Heideggerschen Position notwendig herauswächst, zur Klarstellung dessen müssen wir uns mit beiden Tendenzen gesondert befassen. Um gleich auf die erste einzugehen, können wir feststellen, dass alle Kategorien, die Heidegger bei der phänomenologisch-ontologischen Untersuchung des Daseins /des Menschen/ aufzufinden und rein philosophisch zu begründen meint, nichts weiter sind, als sachlich höchst abstrakte - freilich von Heidegger sprachlich originell und pittoresk ausgedrückte - unmittelbare Erscheinungsweisen des modernen, kapitalistisch entfremdeten und manipulierten Lebens. Dieser Tendenz sind wir schon darin begegnet, dass Heidegger eine selbständige Ontologie der Natur, wenigstens in diesem Zusammenhang ablehnt und die Natur nur so weit ontologisch in Betracht zieht, als sie zu einem Bestandteil des unmittelbaren Alltagslebens geworden ist. Das ist freilich unmittelbar - aber bloss unmittelbar - tatsächlich so. Die Menschen besitzen und benützen z.B. Werkzeuge, ohne sich viel darum zu kümmern, welche - objektive, an sich seiende - Naturzusammenhänge die Grundlage ihrer Existenz und ihres Gebrauchs bilden. Das ist tatsächlich ein Wesenszug des Alltagslebens, der dort notwendig unmittelbaren Beziehung von Theorie und Praxis. So erscheint es jedoch bloss für die unmittelbare Art der Widerspiegelung der Wirklichkeit im Alltagsleben, ist jedoch keineswegs die an sich seiende Wirklichkeit selbst, auch nicht die des Alltagslebens. Das Alltagsleben entwickelt aus sich, wie ich im angeführten Werk dargelegt habe, gerade darum notwendig die desanthropo-

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

morphisierende Widerspiegelung der Wirklichkeit in der Wissenschaft, um in jedem einzelnen Fall, wenigstens annähernd, das Ansich der Natur richtig zu erfassen und dadurch, um bei unserem Beispiel zu bleiben, richtig funktionierende Werkzeuge hervorzubringen. Nicht einmal eine bloss beschreibend bleibende Soziologie dürfte von diesem Tatbestand absehen, soweit sie ein richtiges Bild der Alltagswirklichkeit des Menschen entwerfen will. Soll aber, wie bei Heidegger, eine ontologische Untersuchung des Alltagslebens stattfinden, so erscheinen alle seine Objekte und Subjekte, alle Objekts- und Subjektsbeziehungen ausschliesslich in dem Licht, wie sie sich wechselseitig manipulieren, wie sie wechselseitig voneinander manipuliert werden. Und dieses, wir wiederholen, auch als beschreibende Soziologie einseitiges und verzerrtes Bild wird nun in der phänomenologischen Ontologie Heideggers zu dem zeitlosen Wesen der menschlichen Existenz - wenigstens in negativem Sinn - heraufgeschraubt. Heidegger beschäftigt sich in seinem Hauptwerk viel mit Zeit und Geschichte. Aber gerade hier, wo das wirkliche Wesen eines jeden Gegenstandes nach seiner zeitlichen, nach gesellschaftlich-geschichtlicher Begründung geradezu schreit, befinden wir uns in der zeitlosen Atmosphäre der reinen Phänomenologie, bei allen sonstigen Abweichungen von Husserls Methode behandelt Heidegger diese Gegenstände so, wie jener rein logische Objekte behandelt hat.

Darin drückt sich die tiefgreifende Verwandtschaft dieser Seite der Philosophie Heideggers mit dem Neopositivismus aus; das sprachlich Pittoreske des einen und die semantische Trockenheit des anderen darf diese methodologische Nähe nicht verdunkeln. Denkt man an die einzelnen Kategorien dieses Teils von "Sein und Zeit", wie etwa an "Zeug", an "Zuhandensein" etc. so sieht man hinter der Farbigkeit des Ausdrucks die Reduktion eines jeden Gegenstandes, einer jeden Beziehung auf die Blosse, abstrakte Manipulierbarkeit überhaupt. Heidegger verwandelt den griechischen Begriff "Ding", worin für ihn viel zu viel Ansichseiendes zum Ausdruck kommt, in die für ihn sehr wichtige Kategorie des Alltags, in das "Zeug". Er sagt darüber: "Ein Zeug 'ist' streng genommen nie..."

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

... Der je auf das Zeug zugeschnittene Umgang, darin es sich einzig genuin in seinem Sein zeigen kann, zwxx z.B. das Hämmern mit dem Hammer, erfasst weder dieses Seiende thematisch als vorkommendes Ding, noch weiss etwa gar das Gebrauchen um die Zeugstruktur als solche ... Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die Zuhandenheit."[9] Es ist evident, dass Heidegger hier sowohl das reale Sein der Werkzeuge, wie den realen Prozess ihres Funktionierens phänomenologisch zumindest xxxx "in Klammern setzt", um aus ihren "Wesen" unverfälschte Bestandteile einer rein manipulierten Welt zu machen. Dass damit die ganze Wirklichkeit des Alltagslebens abstrahierend ausgelöscht wird, ist klar ~~evident~~. Heidegger sagt z.B. im selben Zusammenhang: "Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische 'Handlichkeit' des Hammers. Die Seinsart vom Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die 'Zuhandenheit' ".[10] Und so weiter durch alle von Heidegger als erwähnenswert gedachten Kategorien des Alltagslebens, wozu verständlicherweise die Arbeit selbst nicht gehört. Aus solchen Elementen setzt sich die "Welt", die ausschliessliche Welt des Menschen bei Heidegger zusammen. Sie kann deshalb so charakterisiert werden: "'Welt' ist ontologisch keine Bestimmung des Seienden, das wesenhaft das Dasein nicht ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst."[12]

Alle diese Einzelkategorien dienen dem Zweck, das Alltagsleben der Menschen in der Gesellschaft, ihr "In-der-Welt-Sein", ihr "Mitsein" zu einem einheitlich ontologischen Bild abzurunden. Wir können uns hier nicht bei den einzelnen Momenten dieses Ensembles aufhalten, umso weniger als ja Heidegger das ontologisch wesentlichste daran in der Gestalt des „das man" zusammenfasst. Dieser ist das umfassende Symbol der allgemeinen Entfremdung, das realste Subjekt der Alltäglichkeit. Es kann diese Rolle nur spielen, weil es die Synthese dessen repräsentiert, was vom Alltagsleben bei jedem Menschen in jeder Situation ununterbrochen produziert wird, nämlich die Entfremdung, das Manipuliertsein, die absolute Botmässigkeit jedes Einzelnen vom Anderen. Heidegger führt dies aus: "Nicht es selbst ist, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. Das Belieben

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

~~xxxx

Wittgenstein fühlen, dass sein "Schweigen" dem innersten Kern nach auch eine Negation ist, sie ist dies aber bloss latent, während die Heideggers deutliche Inhalte zu haben scheint. Dieser Gegensatz soll hier keineswegs abgeschwächt werden, seine nähere Betrachtung zeigt dennoch, dass er innerhalb derselben Stellungnahme zur zeitgenössischen Wirklichkeit ist. Das zutiefst Gemeinsame äussert sich darin, dass die unwiderstehlichen Kräfte des heutigen Lebens als überzeitliche, überhistorische aufgefasst werden. Wittgenstein kontrastiert sie aber bloss mit dem erkennenden Bewusstsein, das ihnen gegenüber zum Schweigen verurteilt ist, während Heidegger die Wechselbeziehung auf die Gesamtheit des Alltagslebens ausdehnt und damit zum - ebenfalls absoluten - Ausgeliefertsein des Menschen an die Allmacht des "das Man" gelangt. Dass ein solches Zusammentreffen innerhalb dieser Gegensätzlichkeit /oder diese Gegensätzlichkeit innerhalb einer sehr ähnlichen Weltbetrachtung/ nicht zufällig ist, wird umso einleuchtender, je mehr wir über die Erkenntniswege klar werden, die zu solchen Ergebnissen führen. Das konsequente Ausschalten einer jeden gesellschaftlich-geschichtlichen Genesis bei eminent sozialen Phänomenen, was ihre zeitbedingten Merkmale notwendig ins Zeitlose hinaufschraubt, ist ja nur eine methodologische Konsequenz der fundamentalen Betrachtungsweise, der prinzipiellen Ausschaltung eines jeden Ansichseienden aus dem Bereich der Philosophie. Wir verweisen an dieser Stelle bloss darauf, dass Wittgenstein und Heidegger einmütig, fast mit denselben Worten eine jede Betrachtung des Was der Gegenstände, wohinter immer ontologische Motive verborgen sind, ablehnen und an der Erkenntnis des Wie als der allein möglichen festhalten.[15] Es versteht sich von selbst, dass bei jedem bloss praktizistischen Gebrauch der Gegenstände, also bei jeder ihrer Manipulation notwendig das Wie sich in den Vordergrund drängt. Ebenso klar ist es aber, dass jede gesellschaftlich-geschichtliche, kritische, real genetische Betrachtungsweise leicht darauf kommt, dass das unmittelbare Wie Resultat, Aeusserungsweise sehr verschiedenartiger realer Kräftekomplexe ist, wobei seine jeweilig aktuelle Funktion, ihr unmittelbares Wie oft geradezu ins Entgegengesetzte umschlagen kann.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

/Zinskapital in vorkapitalistischen Wirtschaftssystemen und im Kapitalismus./ Die methodologische Willkür der Wesensschau mit ihrem "In-Klammer-Setzen" der Wirklichkeit zeigt sich hier von einer neuen Seite, aber die Ausschaltung der Wirklichkeit im Neopositivismus /Ersetzen der Kausalität durch funktionelle Beziehung/ führt infolge der methodologischen Verwandtschaft zu ähnlichen Willkürlichkeiten.

Diese Willkür zeichnet sich ganz deutlich dort ab, wo Heidegger das Weltreich des "das Man" einfach mit der Öffentlichkeit identifiziert. Das ist, wie wir gesehen haben, ohne Frage eine wichtige Tendenz der sozialen Manipulation: der Kapitalismus will eine "öffentliche Meinung" zustande bringen, um den Markt den Interessen des grossen Aufschwungs der ~~Konsum~~ Konsumtionsmittelindustrie und der kapitalistisch gewordenen Dienste entsprechend zu beherrschen und zu regulieren; z.B. das, was Th. Veblen Prestigekonsumtion genannt immer energischer in die Höhe zu treiben. Dass diese Tendenz sich auch im politischen Leben als Wille zum Dirigieren der "Massendemokratie" auswirkt, haben wir ebenfalls gesehen. Wenn nun Heidegger aus einer so tief zeitbedingten Tendenz den ontologischen Grundfaktor eines jeden menschlichen Lebens überhaupt macht, so kann man darin getrost einen typischen Fall der Willkür als methodologischer Grundlage der Phänomenologie erblicken. Natürlich erhält bei Heidegger dieses Phänomen eine entgegengesetzte, eine negative Bewertung, aber das ändert nichts daran, dass aus einer typisch zeitgebundenen Erscheinung ein überzeitliches ontologisches Fundament des Daseins /des menschlichen Lebens/ gemacht wird. Ja, das Moment der Willkür wird dadurch noch verstärkt, denn selbst im falschen Bewusstsein der Manager auf dem Gebiet der ökonomischen oder politischen öffentlichen Meinung hat eine klarere Einsicht in die wirklichen gesellschaftlich-geschichtlichen Zusammenhänge vorhanden als in den ontologischen Verallgemeinerungen Heideggers. Dass seine Verallgemeinerung einen so scharfen antidemokratischen Gefühlsakzent besitzt, wie dies nur ein Teil der praktischen Menager für opportun hält offen auszusprechen, sei nur am Rande

MTA FIL. INT.
Lukács Archi

bemerkt; dabei ist die Selbstverständlichkeit in der ontologischen Gleichsetzung von Öffentlichkeit und Uneigentlichkeit für die Willkür als methodologische Grundlage der Phänomenologie ebenfalls f charakteristisch.

Der für Heideggers Wirkung so wichtige Kontrast von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Menschen in einer vom "das Man" manipulierten Welt ist im Grunde eine ethische Fragestellung, die notwendigerweise, wie wir später sehen werden, auch bei ihm in eine Alternative des Was tun ? ausklingen muss. Wir lassen vorerst den ethischen Gehalt beiseite und richten unsere Aufmerksamkeit nur auf das Dilemma auf eigentlich und uneigentlich in einer entfremdeten Wirklichkeit. Es handelt sich dann um das Zentralproblem einer philosophischen Anthropologie, der Heidegger in "Sein und Zeit" infolge der ontologischen Zentralstelle des Daseins sowieso zustrebt. In seiner Monographie über Kant kommt er allerdings ausführlich auf die Frage einer philosophischen Anthropologie zu sprechen und äussert über sie einige methodologische Bedenken. Diese scheinen sich aber auf Kants und Schelers Anthropologien zu konzentrieren, und Heidegger gibt hier keine Anleitung dazu, diese Bemerkungen auch auf die Ontologie des Daseins in seinem Hauptwerk zu beziehen. Jedenfalls fallen aber hier über den Menschen als Gegestand der Ontologie einige Aeusserungen, die geeignet sind, die Problematik des Daseins näher zu beleuchten: "Aber auch keine Zeit wusste weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden, wie der unsrigen."[14] Die Unbekanntheit, die Unerkennbarkeit des Menschen ist ein geistiges Allgemeingut des Existenzialismus; sie spielt z.B. auch bei Jaspers eine wichtige Rolle. Objektiv strukturell betrachtet ist sie in "Sein und Zeit" eine direkte Folge der Herrschaft des "das Man" : ist jede äussere und innere Aktion des Menschen von der Manipuliertheit bestimmt, wird hier eine ontologisch in Betracht kommende Negation angenommen, so kann sie nur darin begründet sein, dass die in dieser Welt allgemein herrschende Entfremdung zwar etwas ontologisch Relevantes über den Menschen aussagt, ein "Existenzial" ist, das aber zugleich das ontologische Wesen des Menschen auch

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

etwas Anderes, Entgegengesetztes enthält, und der Mensch /das Dasein/ nur als Schnittpunkt dieser Gegensätze ontologisch erschöpfend charakterisiert werden kann. Diese Grundlage, besonders in der späteren Entwicklung Heideggers, die Gestalt des Gegensatzes von Sein und Seiendem erhält, erscheint in "Sein und Zeit" wesentlich in diesem Zusammenhang. Der von uns bereits hervorgehobene phänomenologische Ausgangspunkt, dass die Erscheinung das Wesen nicht nur offenbar, sondern auch verbergen, verdecken kann, zielt bereits auf diesen Gegensatz. Um ihn richtig verstehen und bewerten zu können, muss man seinen Sinn, so wie dieser in Heideggers Denken figuriert, genauer erfassen: er hat bei ihm einen streng kontradiktorischen Charakter. Nun wissen wir seit Hegel, dass der Unterschied von Konträr und Kontradiktorisch für die Dialektik ohne Bedeutung ist.[17] Diese richtige dialektische Auffassung steht aber dem Denken Heideggers ganz fern. Er konfrontiert im Denken die Widersprüchlichkeit von Seiendem und Sein, von uneigentlichem und eigentlichem Dasein, aber die dialektische Bewegung, das wechselseitige Umschlagen der gegensätzlichen Kategorien ineinander ist seiner philosophischen Einstellung völlig fremd. Besonders in "Sein und Zeit" steht er in den Fragen der Dialektik ganz unter dem Einfluss von Kierkegaards Hegel-Kritik. In dieser wird aber vor allem das dialektische Umschlagen der Kategorien ineinander abgelehnt, um an ihre Stelle jeweils starre formal-logisch-theologisch unüberbrückbare Alternativen zu stellen, die dann religiös-irrationalistisch entschieden werden sollen. Eine methodologische Verknüpfung von erstarrter formalen Logik und irrationalistischen Inhalten ist also nichts neues in der Geschichte der Philosophie. Die Denktraditionen Heideggers legen ihm auf diese Weise das Erstarrtmachen kontradiktorischer Begriffe seh nahe. So ist es auch im eben angeführten Fall.

Heidegger beruft sich im "Sein und Zeit" nur in einer Anmerkung auf die Kierkegaard, kritisiert dort dessen ontologische Abhängigkeit von Hegel und findet, dass seine erbaulichen Schriften ontologisch mehr bieten als seine philosophischen.[18] Das ist durchaus verständlich. Kierkegaard polemisierte gegen den

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Hegelschen Versuch, die Wesensinhalte des Christentums in den dialektischen Gang seiner Philosophie einzuführen und dadurch rational zu retten. Als Kierkegaard gegen die protestantische Kirche selbst auftrat, erhält sein religiöser Irrationalismus eine reine Form. Dieser wirkt nun auf Heidegger, der ihn dann von allen konkreten christlichen Inhalten zur reinigen versucht. Damit werden Heideggers Kategorien noch abstrakter und zugleich noch irrationalistischer als die Kierkegaards, dessen konkret theologischen Formen und Inhalte verschwinden, obwohl der unüberbrückbare theologische Gegensatz zwischen irdisch-diesseitiger Unlösbarkeit und transzendenter Lösbarkeit der praktisch-menschlichen Probleme in strukturell fundierender Weise erhalten bleibt und Heideggers gesamte Begriffbildung entscheidend bestimmt. Seine Theologie ohne Gott erhält ihre höchste und einflussreichste Form in den zentralen, abstraktesten und entleertesten Kategorien einer Ontologie, um im Sein und im Nichts. Heidegger ist sich darüber im klaren, dass das Problem des Nichts von der Wissenschaft gar nicht zu stellen ist. /Wir werden darauf bei Behandlung von Hegels Logik ausführlich eingehen./ Er stellt die Frage danach auch tatsächlich in einer rein theologischen Weise: "Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts ?"[19] Eine Frage, die nur theologisch gestellt werden kann, denn ihr Sinn ist kein kausales Warum, sondern ein teleologisches Wozu. Erst von hier aus kann eine Ableitung des Nichts aus der Verneinung bestritten und die Behauptung aufgestellt werden: "das Nichts ist ursprünglicher als das Nicht und die Verneinung." Dadurch gerät Heidegger - auf dem Niveau der bescheidensten diesseitigen Objektivität und Rationalität - in die grössten Schwierigkeiten. Wenn das "Nichts die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden" ist, so ist hier, wie er selbst zugibt, eine für das Denken eine unmögliche Aufgabe gestellt. Er weicht auch sofort in die Richtung seiner anthropozentrischen Ontologie /Mensch als Dasein/aus: "Am Ende besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an sich und dem Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen. Jenes ist grundsätzlich unmöglich. Dieses geschieht ständig in unserem Dasein."[20] Jetzt ist es bereits ein Kinderspiel, menschliche Affekte und innere Zustände

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

als Grundphänomen zu nehmen, durch ihre phänomenologische Analyse zum Nichts als ontologische Kategorie zu gelangen. So spricht Heidegger von der Langeweile und vor allem von der Angst: "Die Angst offenbart das Nichts." Diese rein subjektive Position kann nunmehr vermittels der Wesenschau ungehindert in die ontologische These verallgemeinert werden: "Dasein heisst: Hingehaltenheit in das Nichts."[21] An die Stelle des Deus absconditus beim späten Kierkegaard tritt, terminologisch verschieden, aber ontologisch gleichwertig das Nichts /und das ihm entsprechende, jedem Seienden völlig transzendente Sein/; das ändert aber nur stimmungsgemäss, nur in "atheistisch" klingender Sprache die Position Kierkegaards. Heideggers Fragen und Antworten haben einen ebenso theologischen Charakter wie die seinen.

Die theologische Methode erhält ihre weitere ontologische Gestalt in einer der berühmtesten und einflussreichsten Kategorien Heideggers, in der der Geworfenheit, deren Zusammenhang mit der eben analysierten Auffassung des Nichts keines Kommentars bedarf. Geworfenheit ist der Schöpfungsakt eines nichtseienden Gottes. Wieder muss ihr kontradiktorischer Charakter im Verhältnis zum Dasein hervorgehoben werden. So wie es seiend ist, kennt es keine Genesis und keine Perspektive. "Das pure 'dass es ist' zeigt sich, dass Woher und Wohin bleiben in Dunkel." In einer davon völlig unabhängigen Weise kann von einer "stimmungsmässigen Erschlossenheit des Seins" gesprochen werden. /Die Stimmungsmässigkeit ist wieder gut Kierkegaardisch./ Aus dieser Lage ist die Geworfenheit zu verstehen: "Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst umso unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses 'Dass es ist' nennen wir die Geworfenheit dieses Seienden in seinem Da, so zwar, dass es als In-der-Welt-Sein, das Da ist. Der Ausdruck Geworfenheit soll die Faktizität der Überantwortung andeuten... Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommener, wenn gleich zunächst abgedrängter Seinscharakter des Daseins."[22] Damit ist das endgültige Eingesperrtsein des diesseitigen Daseins in die Welt des "das Man" ausgesprochen. Es besitzt

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

eine bloss faktische Existenz, die kein Woher und Wohin kennt - was könnte seinen Aktionen Inhalt oder Richtung geben ? Jede echt philosophische Theorie der Praxis auch der Vergangenheit, selbst wenn sie derart transzendent verankert ist, wie die Kants, kennt eine Perspektive /ein Wohin/ als Orientierungspunkt, der die Aktionen des Menschen, in denen er sich, wenn nötig, gegen seine Umgebung wehrt, letzten Endes bestimmt. In der Welt der Heideggerschen Uneigentlichkeit, in der des "das Man", handelt jeder Mensch nach Impulsen, die er rein von aussen empfängt, das heisst er wird manipuliert. Wenn nun Heidegger dieses uneigentliche Dasein, mit Recht, ablehnt, so müsste er Inhalt und Richtung der Auflehnung gegen "das Man", den Weg der Eigentlichkeit angeben. Denn bewusst oder unbewusst, im Rahmen des Systems oder es sprengend, wird in jedem philosophischen Nachdenken über die menschliche Praxis diese letzten Endes aus dem Woher /Genesis, Geschichte, Gesellschaft/ und deren Wohin /Perspektive/ abgeleitet. Die Geworfenheit, als existenzialistischer Genesisersatz, verstellt jedoch jeden Weg dazu. Sie zeigt ontologisch das völlig entfremdete Wesen dieses Daseins auf, macht aber daraus - im Rahmen des diesseitigen realen Lebens - etwas Endgültiges, Unaufhebbares.

Man muss allerdings zugeben: Heidegger will einen solchen Weg angeben: den des Seins zum Tode. Auch zeichnet sich dieser Weg durch den Kontrast mit dem entgegengesetzten ab. Die Stimme des "das Man" wird immer wieder die des Todes übertönen, die Uneigentlichkeit die der Eigentlichkeit. Heidegger sagt: "Das Man setzt sich aber zugleich mit dieser das Dasein von seinem Tod abdrängenden Beruhigung in Recht und Ansehen durch die stillschweigenden Regelung der Art, wie man sich überhaupt zum Tode zu verhalten hat. Schon das 'Denken an den Tod' gilt öffentlich als feige Furcht, Unsicherheit des Daseins und finsterer Weltflucht. Das Man lässt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen."[23] Dagegen erscheint der Akt der Befreiung des Daseins von der Herrschaft des das Man so: "Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen,

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode." [24] Hier soll nun die ethisch aktiven Kategorien Heideggers /Gewissen, Entschlossenheit/ zur Geltung gelangen. Sie haben aber dieselbe hohle Abstraktheit wie die entfremdete Welt. Und ihre Beziehung zur entfremdeten Wirklichkeit ist ebenso unaufhebbar dualistisch, wie in jeder Theologie das Verhältnis des Kreatürlichen zum Göttlichen ist. Bei Heidegger fehlt zwar Gott, aber der Gegensatz des Eigentlichen zum Uneigentlichen bleibt hinter einem manichäischen Dualismus um Nichts zurück. "Die Entschlossenheit bedeutet Sich-Aufrufen-Lassen aus der Verlorenheit im das Man. Die Unentschlossenheit des Man bleibt gleichwohl in Herrschaft, nur vermag sie die entschlossene Existenz nicht anzufechten." [25] Die Entschlossenheit ist - nicht konkret empirisch, was sehr wohl sein kann, sondern ontologisch - zur völligen Unwirksamkeit verdammt.

Man muss zugeben, Heidegger streift hier eine wirkliche Frage. Je mehr das Leben der Menschheit entfremdet ist, desto stärker steht der Tod im Mittelpunkt ihrer bewussten Lebensprobleme. Allein auch hier wird die Sache selbst durch die Heideggersche Einstellung und Methode abstrahierend entstellt. Es ist eine wichtige Lebenstatsache, dass nur ein sinnvolles Leben mit einem sinnvollen Tod enden kann. Darum hat Spinoza mit Recht gesagt, dass sich die echte Philosophie mit dem Leben und nicht mit dem Tod befassen soll; darum hat schon Epikur scharf und nur scheinbar paradox betont, dass der Lebende nichts mit dem Tod zu tun hat, eben weil er lebt. In beiden grossen Fällen ist freilich - ethisch-irdisch - eine Lebensführung vorgezeichnet, die ein solches Verhalten nur vom lebenden Menschen aus erst möglich macht. Bei Heidegger ist aber der Mensch dem "das Man" verfallen und von ihm kann er nur Wesensloses und Lüginhaftigkeit über Leben und Tod erfahren. Heidegger will nun mit dem Gerichtetsein auf den Tod dieses Lügengewebe zerreissen, aus der Verfallenheit in das Eigentliche gelangen. Vorausgesetzt, dass aus menschlichen Quellen, die in der Wirklichkeit existieren, höchstens in der manipulierten Welt verkümmern und irregeleitet werden, von denen aber in der Heideggerschen Ontologie keine Spur vorhanden ist, der Wille zu einem Handeln

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

solchen Handeln entstehen, ist die Ontologie Heideggers unfähig, ihm eine Direktion zu zeigen. Denn das Einzige, was er den Verführungen zum Uneigentlichen des "das Man" konkret gegenüberstellt, ist die Angst. Heidegger sagt: "...wenn Dasein existiert, ist es auch schon in diese Möglichkeit geworfen. Dass es seinen Tod überantwortet ist, und dieser somit zum In-der-Welt-Sein gehört, davon hat das Dasein zunächst und zumeist kein ausdrückliches oder gar theoretisches Wissen. Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich hier ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst. Die Angst vor dem Tode ist Angst 'vor' dem eigensten unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-Sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Seinkönnen des Daseins schlechthin. Mit einer Furcht vor dem Ableben darf die Angst vor dem Tode nicht zusammengeworfen werden. Sie ist keine beliebige und zufällige 'schwache' Stimmung des Einzelnen, sondern, als Grundbefindlichkeit des Daseins, die Erschlossenheit davon, dass das Dasein als geworfenes Sein zu seinem Ende existiert. Damit verdeutlicht sich der existenziale Begriff des Sterbens als geworfenes Sein zum eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen."[26] Auch diese Angst ist völlig inhaltslos und richtungslos. Man mag sie als Eigentliches verbal noch so entschieden der uneigentlichen Furcht gegenüberstellen, daraus kann kein Inhalt, keine Richtung für das wirkliche Leben gewonnen werden. Soweit die Angst nicht nur einer der vielen gleichmöglichen Affekte innerhalb der manipulierten Welt ist, ist sie bloss ein formal entheologisierter theologischer Begriff. Dort hatte er - z.B. bei Kierkegaards Abraham - einen genauen Sinn und führte auch konsequenter Weise zu einer konkreten Aktion. Durch die blosse Entheologisierung kann er aber keinen neuen, nunmehr diesseitigen Sinn gewinnen; er wird vielmehr völlig inhaltslos, im Nichts der zerfliessend. Er kann nicht mehr, wie bei Kierkegaards Abraham, zu Taten inspirieren, er ist, bestenfalls, ein rein innerlich bleibender, zu nichts verpflichtender, hohler und abstrakter Protest gegen den sinnlos lauten Lärm der Welt des "das Man". Was Heidegger am Schweigen Wittgensteins artikuliert, ist - letzten Endes - um nichts konkreter und artikulierter als dieses Schweigen selbst ge-

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

wesen ist.

Hier zeigt sich eine weitere Tendenz im Denken, die wiederum den Existenzialismus mit dem Neopositivismus verbindet: die Verarmung der Welt der Kategorien. Bei wirklich grossen Denkern, wie Aristoteles, Hegel oder Marx kann im Kosmos ihrer Kategorienwelt der Masstab für das wirklich philosophische Erfassen der Wirklichkeit gefunden werden. Man berufe sich nicht darauf, wie faszinierend etwa die Vorsokratiker wirken, obwohl /oder weil/ ihre ganze Weltauffassung sich oft in je eine einzige Kategorie zusammenballt. In dieser Faszination ergreift einen das Pathos der philosophischen Entdeckung der Wirklichkeit, als zugänglichen Objekts für das menschliche Denken. Nachdem aber dieser Durchbruch einmal vollzogen war, nachdem ernsthafte und erfolgreiche Anstrengungen vollbracht wurden, den bewegten Reichtum der Wirklichkeit begrifflich zu widerspiegeln, auf den Begriff zu bringen, gibt es keinen Weg mehr zurück in diese Einfachheit, in das Auf-einen-Ton-Gestimmtsein der Anfänge. Der spätere Heidegger versucht das immer wieder, aber das gedankliche Degradieren des Seienden /und damit der eigentlichen konkreten Wirklichkeit in ihrem kategoriellen Reichtum/ zugunsten des reinen und bloss abstrakten Seins, in welchem alles Konkrete der Wirklichkeit, das sich in den Kategoriensystemen der grossen Denker begrifflich widerspiegelt, vollkommen ausgelöscht ist, das zu einem inhaltsentleerten Überhaupt subjektiv erhöht, objektiv erniedrigt wurde, Dieser Feststellung widerspricht keineswegs, dass sowohl das Denken Heideggers, wie das des Neopositivismus massenhaft rein methodologische Manipulationskategorien produzieren und damit den Weg zur abstrakten Wüste ihrer Ankunft äusserst verschlungen und kompliziert machen; ob es sich dabei um kollektiv, gewissermassen auf dem laufenden Band hergestellte semantische Kategorien handelt, wie beim Neopositivismus, oder um mit handwerklicher Akribie gebastelte phänomenologische Sprachbildungen, läuft auf dasselbe hinaus: mit einem grossen Aufwand von Scharfsinn werden wir zur gedanklichen Leere einer gedanklich kunstvoll verwirklichten "Wirklichkeit" geführt. Die kategorielle Armut ist nur das abschliessende Ergebnis des Verhaltens beider Richtungen zum Ansichseienden. Die schönste Landschaft

Verzicht in eine Sackgasse führen.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

kann nicht zum Bild werden, wenn man ihr den Rücken zukehrt.

Formell angesehen ist damit die Problembehandlung noch nicht abgeschlossen. Denn Heidegger führt erst jetzt seine entscheidenden - auf Konkretion angelegten - Kategorien ein: Zeit und Geschichtlichkeit. Da jedoch seine Welt, sowohl die negativ wie die positiv bewertete ontologisch bereits fix charakterisiert sind, müssen diese Zusätze blosse Zutaten bleiben und können keine Anreicherung des bereits fertigen Kategoriensystems bewerkstelligen. Schon darum nicht, weil sowohl Zeit wie Geschichtlichkeit wiederum nicht in ihrem Ansichsein aufgesucht, sondern subjektivistisch gemacht und darum verzerrt, gewaltsam den bisher erreichten Existenzial-Modellen angepasst werden. Wie die meisten Philosophen seiner Zeit - man denke etwa an Bergson oder Klages - lehnt Heidegger den "vulgären" Zeitbegriff ab und konstituiert einen eigenen "eigentlichen". Auf die Differenzen mit etwa Bergson lohnt es sich nicht näher einzugehen, da beide in der allein ausschlaggebenden ontologischen Frage doch einig sind. Wenn Heidegger an entscheidender Stelle sagt: "Die Zukunft ist nicht später als die Gewesenheit und diese nicht früher als die Gegenwart. Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft", so ist sein Zeitbegriff ebenso wenig eine gedankliche Zusammenfassung der objektiven Zeit, sondern bloss eine neue Form der subjektiven, der vom Erlebnis aus betrachteten, wie die seiner Zeitgenossen. Auch hier ist auf den ersten Anschein der Gegensatz zum Neopositivismus sehr gross. Auf die ontologische Wesensfrage bezogen stehen die beiden Standpunkt einander doch recht nahe; denn ob die wirkliche Zeit durch Zeitmessung oder durch Zeiterlebnis ersetzt wird, macht gerade ontologisch keinen entscheidenden Unterschied: in beiden Fällen tritt eine letzthin subjektive Widerspiegelung an die Stelle der an sich seienden Wirklichkeit. Ebenso ist es mit der Geschichtlichkeit bestellt. Auch hier lehnt Heidegger die wirkliche Geschichte als "vulgäre" ab und reduziert die Geschichtlichkeit auf jene ontologischen Aufstellungen, die uns bereits bekannt sind: "Das eigentliche Sein zum Tode, das heisst die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins." Zeit und Geschichte fügen also den bereits behandelten

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

ontologischen Kategorien - Geworfenheit, Sein zum Tode etc. - keine wesentlich neuen inhaltlichen Bestimmungen hinzu. Die abstrakte Armut dieses Kategoriensystems bleibt auch nach Einführung von Zeit und Geschichtlichkeit unverändert bestehen.

Die lang andauernde und auch heute noch nicht erloschene Wirkung des Existenzialismus steht also, gerade in und infolge der hier aufgezeigten Gegensätzlichkeit, in engster Verbundenheit zu der des Neopositivismus. Es sind sehr verschiedene Gründe, die die jetzt lebenden Menschen dazu veranlassen, die Frage der Wirklichkeit im Denken und im Leben abzulehnen. Teils liegt dieser Grund in einer Zufriedenheit mit der Manipuliertheit aller Lebensäusserungen, teils in der Abkehr von ihr; jedoch in einer Abkehr, die von der Vergeblichkeit, sich aus der Entfremdung zu befreien, innerlich tief überzeugt ist, die deshalb gerade in der Aussichtslosigkeit der eigenen Auflehnung eine innere Selbstbestätigung sucht und findet. Das trifft sicherlich auf die normale und durchschnittliche Anhängerschaft beider Richtung zu, ihr Aktionsradius ist aber noch breiter und dehnt sich auch auf manche aus, die ehrlich bestrebt sind, eine wirkliche Verbindung mit der Wirklichkeit gedanklich und vor allem praktisch herzustellen. In solchen Fällen zeigt es sich, wie tief die antiontologischen Vorurteile in der unmittelbar gegebenen Erscheinungsoberfläche des gegenwärtigen gesellschaftlichen Lebens verankert sind, wie schwer es ist, die gewaltige geistige Anstrebungen es kostet, sich von diesem Schein radikal loszulösen. Nur um diese Lage in wenig näher zu beleuchten und nicht um sein Denksystem, das sich ja sowieso in einem Übergangsstadium befindet, zu charakterisieren, sei hier mit einigen Worten auf Sartre hingewiesen. Dass sein Ausgangspunkt der Existenzialismus von Heidegger und Jaspers war, ist allgemein bekannt. Ebenso bekannt ist, dass er sich in der letzten Zeit sehr energisch dem Marxismus angenähert hat und diese seine Überzeugung - darin unterscheidet er sich sehr scharf und sehr zu seinem Vorteil von der Masse der gewöhnlichen Unzufriedenen - mit grosser Tapferkeit und Entschiedenheit in Praxis umgesetzt hat. Man kann also diese Wendung Sartres zum Marxismus, die sich in wichtigen und gefährlichen Taten bewährt hat, nur mit

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

der grössten Hochachtung verfolgen. Sein Verhalten in der Praxis hat weder mit der Manager-Selbstgefälligkeit der Neopositivisten noch mit der Apologie der a priori ohnmächtigen Revolte gegen die Entfremdung im "Klassischen" Existenzialismus etwas zu tun.

Wir wiederholen: hier kann unmöglich von einer Analyse oder Kritik der neuen Position Sartres die Rede sein. Der Zweck dieser Betrachtung, deren einleitender, die gegenwärtige Lage der Ontologie behandelnder Teil in der Untersuchung der Anschauungen von Marx über die Ontologie des gesellschaftlichen Seins ausläuft, ist ja bloss, ein kritisches Bild vom gegenwärtigen Stand des Problems zu geben, um den unzerreissbaren, aber dialektischen widerspruchsvollen Zusammenhang zwischen allgemeiner Ontologie /Ontologie des Naturseins/ und Ontologie des gesellschaftlichen Seins theoretisch begründen zu können. In diesem Zusammenhang muss also darauf hingewiesen werden, dass auch Sartres neues Werk ontologisch sich nicht von den Vorurteilen des Neopositivismus und des Existenzialismus losgelöst hat. Übereinstimmungen mit dem Marxismus in Fragen, die gesellschaftliche und geschichtliche Phänomene betreffen, können diese ontologische Gegensätzlichkeit nicht aus der Welt schaffen. Der Zentralpunkt solcher Kontroversen ist der Komplex einer Dialektik in der Natur. Da für Marx die Dialektik kein blosses Erkenntnisprinzip ist, sondern die objektive Gesetzlichkeit einer jeden Wirklichkeit, kann eine so geartete Dialektik in der Gesellschaft nicht vorhanden sein und funktionieren, ohne eine entsprechende ontologische "Vorgeschichte" in der anorganischen und organischen Natur gehabt zu haben. Die ontologisch aufgefasste Dialektik ist sinnlos, wenn sie nicht universell ist. Diese Allgemeinheit bedeutet natürlich kein schlichtes Gleichheitszeichen zwischen Dialektik in der Natur und in der Gesellschaft; auch hier gilt die Feststellung Hegels von der Identität der Identität und der Nichtidentität. Über den konkreten Charakter dieser Zusammenhänge können wir erst bei der Behandlung der Marxschen Ontologie sprechen, hier kann nur auf ihr Dass und nicht auf ihr Wie hingewiesen werden. Diese Fragen müssen jedoch schon hier wenigstens erwähnt werden, weil es sich dabei um einen bestimmenden Gegensatz zwischen Marxismus und heute herrschenden philosophischen Richtungen,

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

so vor allem Neopositivismus und Existenzialismus handelt.[29] Diese Frage hat für die gegenwärtigen philosophischen Bestrebungen Sartres eine umso grössere Bedeutung, als eines seiner Ziele das Schaffen einer philosophischen Anthropologie ist. Nun ist aber - im engsten Konnex mit der ausschliesslichen Zentrierung des ontologisch Belangvollen auf den Menschen und seine Welt - der Existenzialismus, wie wir gesehen haben zur irrationalistischen und abstrakt leeren Konzeption in Bezug auf die reale Genesis des ontologisch in Betracht kommenden Menschen gelangt und er hat damit - gewollt oder ungewollt - aus der Philosophie eine idealistisch irrationalistische Anthropologie gemacht. Ohne einen entscheidenden Bruch mit dieser Konzeption und ihren philosophischen Voraussetzungen kann der methodologische Weg zur konkreten Erfassung des Menschen im anthropologischen und gesellschaftlichen Sinn - beides ist untrennbar - nicht freigelegt werden; ohne eine dialektische Ontologie der Natur kann keine dialektische Ontologie des Menschen und der Gesellschaft begründet werden.

Das letzte Werk Sartres versucht aber gerade das Ablehnen der Dialektik in der Natur mit einer Dialektik des Menschen und der Gesellschaft zu vereinen. Die Negation selbst wird ganz unmissverständlich ausgesprochen. "Und wir haben gesehen", sagt Sartre zusammenfassend, "dass man in der Natur bloss die Dialektik findet, die man in sie hineingelegt hat."[30] Damit will Sartre nicht a limine leugnen, dass in der Natur dialektische Zusammenhänge auffindbar wären. Aber bei dem heutigen Stand unserer Kenntnisse stehe es jedem frei, daran zu glauben oder nicht zu glauben; in der unorganischen Natur handelt es sich jedenfalls um ausserwissenschaftliche Behauptungen.[31] Abgesehen davon, dass, wie wir später sehen werden, die ontologischen Feststellungen sehr oft ihrer wissenschaftlichen Begründbarkeit vorangehen, die sie, wenn erfolgt, natürlich vielfach konkretisieren und auch modifizieren können und werden, zeigt Sartres Schrift, dass er in manchen Fragen nicht nur seine existenzialistischen Voraussetzungen unverändert aufbewahrt hat, sondern dementsprechend auch vielfach in neopositivistischen Vorurteilen befangen bleibt. So reklamiert er für den Existenzialismus die

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Erkenntnis der ontologischen Priorität des Seins dem Bewusstsein gegenüber. Dieser Anspruch kann aber nur in einer so weit getriebenen phänomenologischen Abstraktion haltbar scheinen, in der die realen, echt seinsmässigen Züge des Ansichseienden bis zur Unkenntlichkeit verblassen. Auch Heidegger könnte ja mit seiner Bestimmung des Menschen als Dasein von einer ontologischen Priorität des Seins sprechen, obwohl, wie wir gesehen haben, der ontologische Sinn dieses Daseins geradezu den Gegensatz einer solchen Priorität zeigt. In dieser These sind aber auch neopositivistische Vorurteile eingebaut. In der Konkretisierung bezweckenden weiteren Ausführungen sagt Sartre z.B.: "Die einzig Erkenntnistheorie, die heute gültig sein könnte, ist die, die sich auf diese Wahrheit der Mikrophysik gründet: 'der Experimentator ist ein Bestandteil des experimentalen Systems'. Sie ist die einzige, die die Entfernung einer jeden idealistischen Illusion gestattet, die einzige, die den wirklichen Menschen in der wirklichen Welt aufzeigt." [32] Das ist aber bloss ein neopositivistisches Vorurteil, das besonders in der philosophischen Popularisierung der Heisenbergschen "Unsicherheitsrelation", zusammen mit dem "freien Willen" der Partikel, verbreitet wurde, von den sich besonnene Naturforscher klar abgrenzen. Auch in der Mikrophysik wirken ausschliesslich physikalische Realitäten aufeinander, wozu freilich auch die Messbedingungen, Messmittel etc. als physikalische Gegenstände, die die Messung beeinflussen können, gehören. Der Beobachter selbst ist aber hier ebenso bloss Arrangeur oder Registrator objektiv physikalischer Begebenheiten, wie in der Makrophysik. Sartres Behauptung zeigt deutlich, wie stark er sich gegen die ontologische Annahme einer selbstgesetzlichen Natur, die völlig unabhängig vom Menschen sich als immanentes Sein bewegt, wehrt. Das ist eine entscheidende Frage der Ontologie, allerdings eine, in welcher Neopositivismus und Existenzialismus bei allen ihren sonstigen Differenzen konform gehen. Diese Position kann man in vielen entscheidenden Stellungnahmen auch des neuen Werks von Sartre wahrnehmen. Wir heben nur zum Abschluss eine Bemerkung über die Zeit hervor, die genau zeigt, wie stark auch seine heutigen Anschauungen von der Heideggerschen Konzeption der "eigentlichen", und der nicht "vulgären" Zeit bestimmt sind, wie sehr sie - wieder in Übereinstimmung

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

mit dem Neopositivismus - jede ontologische Objektivität der Zeit leugnen. Sartre sagt: " Man muss wirklich verstehen, dass weder die Menschen noch ihre Aktivitäten in der Zeit sind, dass dagegen die Zeit, als konkrete Charakteristik der Geschichte, von den Menschen gemacht ist, auf der Basis ihrer originellen Temporisation." [33] Der Unterschied von Heidegger besteht hier in Nuancen, die innerhalb des Existenzialismus interessant sein mögen, für unsere Fragestellung jedoch nicht von Belang sind, da auch hier die außermenschliche Welt jede ontologische Bedeutung verloren hat, subjektiviert. Bei allen äusseren Gegensätzen ist diese gesellschaftlich-moralisch-geschichtlich subjektivierte Zeit eine Zwillingsschwester jener, die im Neopositivismus aus der Identifizierung der Zeitmessung mit der Zeit selbst, letztere völlig verdrängend, entsteht. Beide sind - aus verschiedenen Zwecksetzungen stammend und darum verschieden akzentuiert - subjektive Manipulationsformen, die das ontologisch Objektive zu verdrängen berufen sind.

4.

Die Philosophie der Gegenwart und das religiöse Bedürfnis

Die zeitgeschichtliche polar-gegensätzliche Zusammengehörigkeit von Neopositivismus und Existenzialismus zeigt sich am klarsten in der - ebenso polar-gegensätzlichen - gedanklichen Koexistenz der extrem nominalistischen Manipulationstechnik in der Erkenntnis einer jeden Phänomengruppe, die man sich als objektivierbar vorstellen kann /also auch in der des menschlichen Verhaltens/ einerseits und in der irrationalistischen Auffassung von allem, was ausserhalb dieses Kreises liegt andererseits. In beiden Fällen erscheint als Hauptfeind: eine rationell erfassbare Ontologie. Ob diese bloss als "unwissenschaftlich" abgelehnt wird, oder ob man etwas Entgegengesetztes durch irrationalistische "Intuition" zu erreichen denkt, steht von diesem Standpunkt auf derselben Ebene: auf der der rein theoretischen Stellungnahme zu den ontologischen Problemen, auf der der Ablehnung der Möglichkeit eines rational ontologisch fundierten Weltbilds. Mit alledem ist

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

ist jedoch, auch wenn ausführlicher als hier geschildert, nur eine Seite des Problems berührt. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass die ontologischen Probleme keineswegs bloss rein theoretischen Charakters sind, obwohl natürlich die theoretische Richtigkeit ausschlaggebend für die Ausweitung ins Praktische, ins Ethische sein muss. Denn einerlei, wie weit es den einzelnen handelnden Menschen bewusst ist, jeder Mensch vollbringt jede seiner Taten in der Wirklichkeit, und deren Folgen, die äusseren ebenso wie die inneren, sind untrennbar mit der Wirklichkeit verbunden, weshalb auch das Bild, das das betreffende Subjekt der Praxis von dieser Wirklichkeit /von ihrem ontologischen Charakter/ hat, für Motive, voraus berechtete Folgen etc. der Tat nie gleichgültig sein kann. Nie spielt sich der Entschluss eines Menschen im luftleeren Raum eines kategorischen Imperativs, einer existenzialistischen freien Entscheidung ab; dabei soll noch bedacht werden, dass auch ein solches "rein moralischer", rein innerlicher Beziehungspunkt für Entscheidungen höchst konkrete ontologische Voraussetzungen hat. Das ist das weiteste und wichtigste Feld der Beziehungen zwischen Ontologie und Praxis. Da seine Behandlung ein tieferes Eingehen auf die Probleme der Ethik voraussetzt, muss es von unseren gegenwärtigen Gedankengängen ausscheiden; es wird erst im Rahmen der Ethik untersucht werden können. Das ist umso bedauerlicher, weil für das Problem, das uns jetzt interessiert, für die Beziehung von Ontologie und Religion gerade die Beziehung der Ontologie zur Praxis eine entscheidende Rolle spielt. Die Aufbewahrung, das Verblassen, das Verschwinden von ontologischen Kategorien innerhalb eines religiösen Systems hängt nämlich in erster Reihe davon ab, wie diese sich im Alltagsleben der Menschen durchzusetzen imstande sind; die rein theoretische Einsicht, das rein theoretische Bejahen oder Verneinen von ontologischen Kategorien hat daneben zumeist ein bloss sekundäres Gewicht. Die Beschränktheit unserer gegenwärtigen Fragestellung zwingt uns indessen zu dieser unvollständigen Behandlung, deren Fehlerquellen uns fortwährend bewusst bleiben.

Aber auch innerhalb einer solchen Verengung der Aufgabe bleib noch eine offenstehende Lücke. Wenn von Wissenschaft

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

und Philosophie die Rede ist, ist es methodologisch selbstverständlich, bloss oder vor allem die repräsentativsten Vertreter bestimmter Richtungen heranzuziehen. Die Religion hat auch in dieser rein theoretischen Hinsicht eine andere Wirkungsstruktur als die rein theoretischen Disziplinen. Es ist natürlich unvermeidlich ihren geistigen Stand aus den Anschauungen ihrer wichtigsten theoretischen Vertretern abzulesen, die in der Gegenwart sehr oft an diesem Problemkomplex leidenschaftlich interessierte Laien sind. Das Lebendigsein oder Absterben einer Religion zeigt sich aber in entscheidender Weise darin, wie die grossen Massen auf solche Fragen reagieren. Dabei ist nur eines sicher: nicht ebenso, wie diese Probleme sich bei den führenden Ideologen rein theoretisch äussern. Oft scheint sogar überhaupt keine Gemeinschaft zwischen diesen beiden Schichten zu bestehen, oft der Zusammenhang ein sehr lockerer sein. Leider wissen wir über die Religiosität jener, die sie bloss praktisch ausüben /oder nur nominell einer Religionsgemeinschaft angehören/ sehr wenig. Nur in akuten Krisenzeiten, wie unter Hitler, treten auch die realen, "unteren" Stimmungen bis zu einem gewissen Grade auf die sichtbare Oberfläche; in normalen Zeiten werden sie fast unsichtbar. Leider hat sich die beschreibende Soziologie viel zu wenig mit dieser so wichtigen Frage beschäftigt. Denn erst wenn wir konkret wissen würden, welche religiös-ontologischen Vorstellungen diejenigen haben, die sich zu einer Religion bekennen oder gar sich an ihrem Leben praktisch beteiligen, könnte man die ontologischen Vorstellungen der geistigen Elite einer Religion oder einer religiösen Strömung adäquater, als heute möglich, beurteilen. Diese Frage ist freilich für die Beziehung von Ontologie und Alltagspraxis noch viel wichtiger. Ihre mangelhaft Kenntnis bleibt aber doch eine Erkenntnisschranke auch für unsere Betrachtungen.

Wir haben bereits in der Einleitung das Verblassen des spezifisch Religiösen in dem ontologischen Vorstellungskreis des gegenwärtigen religiösen Lebens - mit Hinweis auf die Entwicklung von der Romantik bis zur Lebensphilosophie Simmels - aufgezeigt. Diese Tendenz erstarkt immer mehr und verwandelt bei den meisten

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Autoren, die das innere Bedürfnis empfinden, sich über ihre eigene Stellung zur Religion zu äussern, die konkrete, inhaltserfüllte, universalistische Religion in subjektive Ausdrucksweisen von rein persönlich bleibenden religiösen Bedürfnissen. Je stärker nun diese Entwicklung ist, desto geringeres Gewicht fällt auf die ontologischen Fragen, die mit der religiösen Stellungnahme zur Welt in der Religion selbst vorhanden sind, und naturgemäss wächst die Zuneigung zu Philosophien, die einerseits alle ontologischen Probleme als nichtig betrachten, wie der Neopositivismus, andererseits zu jenen, die, wie der Existenzialismus den ontologischen Zusammenhang zur Wirklichkeit in Erlebnissen irrationalistischen Charakters auflösen. Dass bei solchen Einstellungen das religiöse Bedürfnis viele seiner traditionellen Inhalte verliert und unter Umständen sich sogar in einen religiösen Atheismus verwandeln kann, ist eine sehr verbreitete Erscheinung. Wir werden uns jedoch hier mit ihm nicht befassen; teils weil er für unser ontologisch orientiertes Problem relativ wenig bietet, teils weil ich selbst diese Frage in meinem früheren Werk, "Die Zerstörung der Vernunft" von anderen Standpunkten eingehend behandelt habe. Es kommen für uns deshalb nur jene religiösen Bedürfnisse in Betracht, die in irgendeiner Weise doch auf die traditionellen religiösen Vorstellungen zurückgreifen, bei ihnen, wenn auch in noch so modifizierter, abgeschwächter Form stehenbleiben und die deshalb gezwungen sind, ihren Inhalten ontologische Akzente zu geben.

Den besonderen Charakter der heutigen Lage bestimmt noch ein Moment, das mit unserer eingangs skizzierten Grundfrage im engen Zusammenhang steht: die Beziehung der theoretischen Fundierung des gegenwärtigen religiösen Bedürfnisses zu der letzten Entwicklung der Naturwissenschaften, pünktlicher gesagt, zu deren neopositivistischen Interpretationen, zuweilen sogar in einer popularisierten, vulgarisierten Form. Das ist sicherlich kein Zufall. Denn die Erschütterung der traditionellen religiösen Ontologie durch die mit Kopernikus und Kepler, mit Galilei und Newton einsetzender neuer naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise beherrschte diesen Fragenkomplex fast bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Naturwissenschaftliche und religiöse Betrachtungen der Welt schienen

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

in unüberwindbarer Gegensätzlichkeit einander gegenüberzustehen. Überbrückungsversuche, wie die Kants, berühren diesen fundamentalen Gegensatz nicht; denn obwohl bei Kant die physikalische Welt ontologisch zur Phänomenalität degradiert wird, bleibt ihr Grundcharakter, die Art, wie ihre immanente Gesetzlichkeit sich durchsetzt, unberührt bestehen. Als Erfüllungssphäre für das religiöse Bedürfnis wird bloss die Welt der reinen Moralität eröffnet, die mit der ontologischen Beschaffenheit der Natur prinzipiell nichts zu tun haben soll. Auf dieser Grundlage konnte noch ein so bedeutender Physiker wie Planck, sich auf Kant stützend, seine Religiosität bewahren, ohne in der Erkenntnis der Natur auf irgendwelche Konzessionen an die positivistische Interpretation der Naturphänomene einzugehen. Hier ist die Grenze zu den gegenwärtigen Auffassungen deutlich sichtbar. Denn mag "praktische Vernunft" bei Planck, ebenso wie bei Kant, in eine Vernunftsreligion umschlagen, mag hinter den Naturphänomenen, wie bei Kant, das unerkennbare Ding an sich stecken, die Natur selbst bleibt so, wie sie bei den verrufendsten Materialisten erscheint, etwas unabhängig vom menschlichen Bewusstsein Existierendes, und ihre Gesetze bilden materiell-immanente Zusammänhänge, die für dieses Gebiet ebenso jede subjektivistische oder theologische Interpretation, jede erkenntnismässige Unterschiebung von Religion und religiösem Bedürfnis ausschliessen. Planck bleibt also Physiker ein von Positivisten oder Neukantianern erkenntnistheoretisch bemitleideter "naiver Realist". Nicht umsonst sah Lenin in der Kantschen Auffassung des Dinges an sich ein Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus.[1]

Die Richtigkeit dieses Anspruchs bewahrheitet sich in der Gegenwart, in der zentralen Attacke, die sich auf das ontologische Weltbild des 17.-19. Jahrhunderte richtet. Diese haben eine Weltbetrachtung ausgebildet, in welcher die Grundlagen /Raum, Zeit, kausale Determiniertheit/ jede religiöse Ontologie ausschliessen. Nur ausserhalb dieses Bereichs entstehen Möglichkeiten für das religiöse Bedürfnis, eine philosophische Fundamentierung zu finden. /Der Kosmos als "Uhr", die Gott "aufzieht"/. Darum erlangen in den letzten Jahrzehnten alle philosophischen Theorien, die diese Grundfesten der älteren Naturwissenschaft zu zerstören versprechen, eine

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

so grosse Popularität: es entsteht nämlich dadurch ein erweiterter Spielraum zum Ausbau und subjektivistische Konkretisierung des religiösen Bedürfnisses. Das Kraftzentrum dieses Spielraums bildet die neopositivistische These, der sich aber auch Existenzialisten, wie Jaspers, anschliessen, dass objektiv, wissenschaftlich begründet überhaupt kein Weltbild möglich sei. Dieser Angriff auf die Weltauffassung früherer Jahrhunderte konzentriert sich weiter in neuen Auslegungen der oben erwähnten für das religiöse Weltbild ausschlaggebenden allerallgemeinsten Grundkategorien. Hier ist naturgemäss ausschliesslich von ontologischen Problemen die Rede, und nichts steht dem Verfasser ferner, als rein naturwissenschaftlichen Probleme - positiv oder negativ - Stellung zu nehmen. Es ist jedoch keine naturwissenschaftliche, sondern eine philosophische, eine ontologische Frage, ob etwa Raum- oder Zeitmessung das entscheidend ontologisch Wesentliche über Raum oder Zeit aussagen können. Wenn z.B. die Relativitätstheorie mit dem Problem der Gleichzeitigkeit befasst, so ist es vom physikalischen Standpunkt richtig, sich auf Messmethoden, Feststellbarkeit etc. der Gleichzeitigkeit zweier oder mehrerer Phänomene zu kon-zentrieren. Ontologisch ist aber die Gleichzeitigkeit ein Faktum, das völlig unabhängig davon existiert, ob wir jetzt imstande sind /oder je imstande sein werden/ sie in wissenschaftlich zufriedenstellender exakter Weise zu messen. Ebenso ist und bleibt alles, was die Geometrie festzustellen imstande ist, eine mit vernünftiger Abstraktion aufgenommene und bearbeitete Widerspiegelung der Wirklichkeit und kann niemals mit der physikalischen Wirklichkeit selbst identifiziert werden. Als vernünftige Abstraktion kann sie die grössten Dienste für die physikalische Forschung leisten, indem gerade ihre durch Widerspiegelung gewonnenen Abstraktheit Möglichkeiten räumlicher Konstellationen aufzudecken, zu Ende zu decken, auszurechnen etc., die sonst verborgen geblieben werden. Damit wird sie aber, philosophisch gesprochen, noch immer kein Bestandteil der physikalischen Wirklichkeit selbst. Die Dinge bewegen sich im Raum, die Ereignisse vollziehen sich in der Zeit. Kein Laie wird z.B. an der Diskussion teilnehmen, ob das ganze, uns bekannte Universum sich im Raum ausdehnt oder nicht. Es ist

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

aber etwas philosophisch völlig Verschiedenes, ob behauptet wird, dass der Raum selbst ausdehnt. Wenn z.B. Pascual Jordan über die sogenannte Fluchtbewegung der Spiralnebel, die ein rein physikalisches Problem ist, sagt, dass der Raum selbst wächst, dass sein berechneter Rauminhalt nur für die Gegenwart gilt, "da er früher kleiner war und künftig grösser sein wird. Wiederum muss man sich davor hüten zu fragen, 'wohin' sich der Raum ausdehnt: er ist und bleibt zu jeder Zeit räumlich allumfassend; aber das braucht nicht zu verhindern, dass er in verschiedenen Zeiten verschiedene Grösse hat",[2] so gerät ein solcher Ausspruch philosophisch mit sich selbst in Widerspruch. Freilich, wenn der Raum "semantisch" als bereits ausdehnbar "definiert" wird, kann man so etwas auch ohne formal logischem Widerspruch aussagen, kann ihn mit anderen "semantisch" ähnlich "definierten" Sätzen in Verbindung bringen und so zu einer reibungslosen logizistischen Manipulation der Erscheinungen zu gelangen. Ob aber eine solche Konstruktion mit der Wirklichkeit übereinstimmt, ist eine ganz andere Frage. Planck sagt gerade in Polemik mit der postivistischen Erkenntnistheorie: "Aber in der Physik, wie in jeder Wissenschaft, regiert nicht allein der Verstand, sondern auch die Vernunft. Nicht alles, was keinen logischen Widerspruch aufweist, ist auch vernünftig."[3] Das was Planck hier Vernunft nennt, ist nichts weiter als die Nüchternheit in Fragen der Wirklichkeit, denkerische Unbeeinflussbarkeit des Weltbildes durch den irrationalistischen Druck der religiösen Bedürfnisse.

Die Wirkungen dieses Drucks sind überall spürbar. Nicht nur Raum und Zeit müssen subjektiviert werden, entweder im Sinne des Irrationalismus oder der beliebigen Manipulierbarkeit /wir haben gesehen, die beiden stehen in Wechselbeziehungen zueinander/. Die Verletzungen der ontologischen Vernünftigkeit mögen in der Physik selbst nicht oder wenig bezweifelte Einzelresultate herbeiführen, sie zeitigen jedoch in der philosophischen und weltanschaulich-publizistischen Literatur eine Flut von völlig unfundierten Auffassungen, deren gemeinsames Kennzeichen ist: freie Bahn für die Anschauung zu schaffen, dass religiöse Bedürfnis stünde nicht im Gegensatz zu den wirklichen Fundamenten des Seins der Natur. Das kann halb indirekt, "kritisch" geschehen. Meschkowski

MTA FIL. IN
Lukács Arch.

protestiert zwar gegen Ansichten, die aus der modernen Physik Gott direkt ableiten wollen. Seine Abwehr lautet aber so: "Es ist richtig: nach modernen Kosmogonien hat unsere Welt einen 'Anfang' in der Zeit, und die Materie hat nicht den Charakter einer unveränderlichen 'Substanz'. Aber das bedeutet noch nicht, dass die Welt durch das Wort eines persönlichen Gottes aus dem Nichts geschaffen wurde. Man kann das glauben und darauf hinweisen, dass solcher Glaube nicht im Widerspruch steht zu den Ergebnissen der Forschung..."[4] In einer ähnlichen indirekten Weise versucht er die "creatio continua" der Welt durch Gott als denkmässige Folge der Atomphysik in das Weltbild der Gegenwart einzuführen: "Unter den Physikern hat sich vor allem Bavink mit den theologischen Konsequenzen der Quantenphysik beschäftigt. So spricht er davon, dass der Gedanke der creatio continua druch die neue Physik einen 'überwältigend klaren Hintergrund' bekommt. Die 'creatio continua' : hier geht es um die Vorstellung, dass Gott nicht nur der Schöpfer der Welt ist, der irgendwann einmal das grosse Uhrwerk aufgezogen hat um nun zusieht, wie es abschnurrt. Hier wird gesagt, dass Gott die Welt 'erhält' im Sinne des Glaubensartikels, also ständig am Werk ist. Bavink meint nun, dass durch die Idee der Unbestimmtheit der atomaren Vorgänge diese theologische Konzeption durch den Naturwissenschaftler denkmöglich geworden sei."[5] Meschkowski ist vorsichtig und bleibt bei der "Feststellung" der Denkmöglichkeit stehen, d.h. dabei, dass die Theorien der modernen Physik /wohl verstanden in ihrer neopositivistischen Interpretation/ einem Gottesglauben ontologisch nicht widersprechen.

Pascual Jordan aber, als Enfant terrible des modernen Neopositivismus, der alle ihre Schulgeheimnisse hemmungslos ausplaudert, spricht davon, dass die wichtigsten physikalischen Gesetze "nicht determinierende, sondern statistische Gesetze sind".[6] Hier ist leicht sichtbar, wie schnell sich in einem Menschen von beträchtlichem physikalischen Fachwissen mit einem völligen Dilettantismus auf dem Gebiet der Philosophie vereinigen kann. Sein wesentliches Argument gegen die Determiniertheit ist, dass aus dem statistischen Gesetz keine ~~Stütze~~ Schlüsse auf das Geschehen in Einzel-

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

fällen gezogen werden kann. Das weiss ein jeder, der in den Fragen seines Alltagslebens keine tief unternormale Haltung einnimmt. Das tut aber im Beispiel Pascual Jordans der Versicherte, der den Direktor der Versicherungsanstalt mit der Frage aufsucht: "'Herr Direktor, wie steht es denn mit mir? Werde ich das nächste Jahr noch überleben?' "*/ Jeder normale Mensch wird den Versicherten für einen Narren halten, denn er müsste ja ganz genau wissen, dass sein individuelles Leben zwar determiniert ist, /Krankheiten, Unfälle etc./, dass aber sein eigenes Einzelschicksal unmöglich aus den ~~Statistik~~ Wahrscheinlichkeitstabellen der Lebensversicherung abgelesen werden kann. Diese fassen den jeweiligen Durchschnitt der wahrscheinlichen Lebensalter zusammen, aber Versicherungsgesellschaft und Versicherte - da sie in ihrer Lebenspraxis "naive Realisten" und keine praktizierende Neopositivisten sind - wissen genau, dass dies ein Durchschnitt von so und so viel tausend determinierter Einzelfällen ist, dass dabei notwendig Streuungen vorkommen; die ärztliche Untersuchung seitens der Versicherungsanstalt, die Daten über Lebenslage, Lebensweise etc. dienen dazu, die Wahrscheinlichkeit der Durchschnittlichkeit oder ~~Extrem~~ der Streuung im Einzelfall rechnerisch, auf den Durchschnitt bezogen festzustellen. Dass diese Feststellung auch eine falsche sein kann, ist kein Beweis gegen die Determiniertheit überhaupt. Man müsste den*/ nach dem modernen Rezept, die Zeitmessung mit der Zeit zu identifizieren, sagen: eine Herzkrankheit oder ein Krebs fängt erst objektiv an zu wirken, wenn eine Diagnose vorliegt. Man schämt sich, solche Gemeinplätze niederzuschreiben. Man wird jedoch durch die Manipulationsphilosophie des Neopositivismus dazu gezwungen. Denn hinter dem Jordanschen Unsinn steckt ein philosophisches Problem: die Beziehung der Kategorien Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit zueinander. Wenn innerhalb eines Komplexes, eines Gebildes viele Einzelheiten kausal determiniert nebeneinander oder aufeinander wirken, so entsteht aus ihrer durchschnittlichen Wirkungsart eine statistische Gesetzlichkeit. Diese ist "bloss" statistisch, weil die Einzelheiten nie völlig restlos in der Besonderheit oder Allgemeinheit eingeht, die Durchschnittlichkeit ist aber eine ebenso wirkliche, letzthin ebenso kausal bewirkte, kausal wirkende Eigenschaft der Mehrheit der Einzelheiten, wie die

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

77

Abweichungen von ihr bei jenen, die als Streuungen erscheinen. Für den Neopositivismus sind aber, wie wir in anderem Zusammenhang gesehen haben, die - ontologischen - Kategorien Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit überhaupt nicht vorhanden. Und weil er zugleich Sein und Erkenntnis bewusst und ständig durcheinanderwirft, entsteht die ~~hirn~~ hirnverbrannte Folgerung: weil aus der statistischen Wahrscheinlichkeitsform der Einzelfall nicht abgeleitet werden kann, drückt das statistische Gesetz keine Determiniertheit aus. / Es versteht sich von selbst und es wird noch später ausführlich dargelegt werden, dass Determiniertheit hier nicht in einem Laplaceschen "mechanistisch absoluten " Sinn verstanden wird./

Hier scheint Pascual Jordan noch bloss die Tür für eine religiös-irrationalistische Auslegung der neopositivistisch interpretierten"Ergebnisse" der modernen Naturwissenschaft aufzustossen. An anderer Stelle geht er noch weiter und legt an sich unbezweifelbare physikalische Theorien ganz direkt in religiösem Sinne aus. Das Entropiegesetz ist in diesem Sinn für ihn der physikalische Unterbau für die Erbsünde. Nachdem er früher in rein theologischem Sinn für die Sonderstellung der Erde im Kosmos plädiert hat /er nimmt nur, um sein wissenschaftliches Gewissen zu beruhigen, noch den Mars hinzu, "vergisst"aber zu erwähnen, dass wir über die Planeten ausserhalb des Sonnensystems nichts wissen/ führt er aus: "Einer Denkbemühung, welche den Versuch einer Synthese naturwissenschaftlicher Erkenntnisfähigkeit des Menschen mit religiöser Wahrheit nicht für abwegig hält, liegt es wohl näher, der religiösen Erfahrungstatsache der Erbsünde eine kosmische, nicht auf einen einzelnen Planeten beschränkte Bedeutung zuzuschreiben, und - in einer mit den Erwägungen von Pons verwandten Weise - die Neigung der Materie zur Entropievermehrung, also Ordnungszerstörung, als physikalisches Spiegelbild oder auch als physikalischen Unterbau der Erbsünde zu betrachten." 8/

Solche Beispiele einer direkten oder indirekten "wissenschaftlichen" Förderung des religiösen Bedürfnisses liessen sich beliebig vermehren; hier kommt es jedoch bloss auf die Fest-

MTA FIL. INT
Lukács Arch.

stellung der Tatsache und auf die Beleuchtung der Methode an. Diese zeigt überall eine tiefe Verbundenheit mit dem Neopositivismus, besonders mit der Nuance Wittgenstein und mit den irrationalistischen Tendenzen des Existenzialismus. Ein Mathematiker wie Meschkowski, betrachtet das Irrationale nicht nur als die Grundlage der Religion sondern auch als die eines jeden Lebens, so dass nach ihm "jeder /ob er es sich nun eingesteht oder nicht/ aus solchen Quellen lebt", weshalb auch "eine religionslose Existenz einfach unmöglich ist." 3/ Hier kann man die zeitbedingte Ausbreitung und zugleich die wachsende Verschwommenheit und Inhaltsentleertheit des religiösen Bedürfnisses klar erblicken. Wir zeigten früher, wie bei Simmel die Schleiermachersche Auffassung dahin gesteigert wurde, dass jedes menschliche Verhalten, ohne Richtung oder Inhalt zu verändern, zur Religiosität intensiviert werden kann; hier sehen wir, dass alles, selbst der Neopositivismus eine religiös-irrationale Grundlage haben muss. So wird die Frage, wie früher bei Pascual Jordan überspannt. Denn es ist ebenso eine Übertreibung, etwa dem Carnapscher Denken ein direktes religiöses Bedürfnis als Lebensgrundlage unterzuschieben, wie anzunehmen, es wäre eine durchschnittliche Erscheinung der Gegenwart, aus der Entropie die Erbsünde abzuleiten. Solche Übertreibungen, eben weil sie mehr die Stellungnahme von vereinzelten Sonderlingen sind, haben zwar eine symptomatische Bedeutung, lenken jedoch, allzu deutlich genommen, von der Hauptfrage ab.

Diese ist, wie wir zu zeigen versucht haben, der Verlust des Wirklichkeitsgefühls bei der Mehrzahl der heute lebenden Menschen infolge der wachsenden Manipuliertheit ihres Alltags. Schon dieses Gefühl, wenn ihm auch eine zunehmende Lockerung der Beziehungen der Menschen zur Wirklichkeit zu Grunde liegt, hat, der verschiedenen Alltagsfragen der verschiedenen Menschen entsprechend sehr verschiedene Inhalte und Richtungen. Es kann die Selbstzufriedenheit des im Detail erfolgreichen Einzeldirigenten, es kann die Verlorenheit des widerstandslos Dirigierten sein usw. usw., wobei in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle überwiegend - permanent oder periodenweise - das Erlebnis der Leere dieses aktiven oder

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

passiven Geschäftigkeitstypus hinzutritt. Selbstredend wird sich auch dieser letztere sehr differenziert äussern, als Selbstgefälligkeit, als Flucht in die Hobbys der Freizeit, als Langeweile, als Drang zu einer Auflehnung verbunden mit der begleitenden Empfindung, dass diese vergeblich, zur Ohnmacht verurteilt sei usw. usw. In all dieser Buntheit der Reaktionen bleiben doch zwei fixe Pole: die manipulierte Welt selbst einerseits und die Irrationalität der negativen Reaktionen auf sie andererseits; der soziale Auftrag für Neopositivismus und Existenzialismus, die als gedankliche Ausdrucksversuche derselben gesellschaftlich-geschichtlichen Lage die Abwendung von der Wirklichkeit, die theoretische Tendenz zur Abschwächung des Sinns zur Wirklichkeit als gemeinsame Grundtendenz besitzen. Dass dies beim Neopositivismus als direkte Folge seiner Erkenntnistheorie, beim Existenzialismus als irrationalistisches Mythisieren subjektiver Erlebnisse zu der ontologischen Wirklichkeit äussert, ist, wie wir gesehen haben, dem Wesen nach blosse Polarisation von Gegensätzen innerhalb eines und desselben geistigen und moralischen Alltagsverhaltens.

Vor dieser Gemeinsamkeit verblassen - auf ontologischer Ebene - die Unterschiede zwischen Konformismus und Protest. Wir haben gesehen, wie stark der politisch-sozial so kämpferische Sartre, der sich demzufolge bis zum Marxismus durcharbeitete, ontologisch weiter auf existenzialistischem Boden stehenbleibt. Der ebenfalls auf Opposition eingestellte Ernst Bloch geht sogar so weit, die Riemannsche "Physizierung" des geometrischen Raums auf die Zeit anzuwenden. Er schiebt also nicht nur den Unterschied von Widerspiegelung der Wirklichkeit und Wirklichkeit selbst souverän beiseitem, sondern kümmert sich auch nicht um die Warnung des so oft gesund nüchtern denkenden Hegels, dass nämlich die Geometrie des Raums keine Analogie in der Zeit hat. So entsteht bei Bloch eine "Riemannsche" Zeit, die wie der "entsprechende" Raum von der Bewegung der in ihr ablaufenden Ereignissen abhängig ist. "Das ist eine dynamische Zeitauffassung, so sieht sie in ihrer Konsequenz auf die Zeitreihen der menschlichen Gesellschaft nicht als unveränderliche, überall gleich beschaffene Zeit. Und erst recht sieht

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

sie einen Unterschied zwischen den prähistorischen Jahrmillionen /um von dem geologischen, gar kosmologischen Milliarden noch ganz zu schweigen/ und den p Paar Jahrtausenden Kulturgeschichte seit der Neolithischen Zeit. Hier waltet nicht nur ein Chronometrischer Unterschied, sondern eben einer der Dichte im Zeit-Sein selber, ein qualitativ-struktureller vor allem, kurz, eine objektive Veränderlichkeit auch im Nacheinander."[10] Dass Bloch dabei - trotz seiner häftigen Proteste - einfach die erlebt-subjektive Zeit in die Geschichte projiziiert und ihr damit eine höchst zeitgemässe Scheinobjektivität zuspricht, ist jedem, der ähnliche Tendenzen, nur nicht so "modern wissenschaftlich" neopositivistisch aufgeputzt bei Bergson, Heidegger, Klages erfahren hat, ohne weiteres evident. Natürlich damit Bloch nicht einfach in diese Reihe eingefügt werden, obwohl ein Heidegger-Anhänger einmal geistvoll auf die Verwandtschaft von Blochs "Hoffnung" als "Existenzial" mit Heideggers "Sorge" hingewiesen hat. Da aber dieses herausgegriffene Beispiel nur als eine Illustration der Wirklichkeitsferne der heutigen Philosophie in ontologischem Sinne gedient hat, erübrigt sich hier selbst eine kursorische Betrachtung von Blochs gesamten Anschauungen.

In ganz groben und allgemeinen Zügen zeigt sich hier, wie die gegenwärtige Philosophie in einer neuen, gesteigerten Weise die Festigung des religiösen Bedürfnisses zu fördern, ihm ein intellektuell gutes Gewissen zu geben trachtet. Wenn man das spezifisch Neue dabei zu erfassen versucht, so stösst man immer auf die erkenntnistheoretische /letzten Endes immer neopositivistische/ Auslegung der neuen Ergebnisse der Naturwissenschaft. Während früher auch im 19. Jahrhundert die Naturwissenschaft als der Hauptfeind des religiösen Bedürfnisses betrachtet wurde, erscheint sie jetzt, wie wir es an einigen herausgegriffenen Beispielen zeigen konnten, als ein Hauptverbündeter; wir haben ebenfalls gesehen, dass hier - bewusst oder unbewusst - stets die neopostivistische Erkenntnistheorie die Vermittlungsrolle spielt. Diese Versuche, jedweden ontologischen Charakter der Naturerkenntnisse zu zerstören und das Verblassen, ja oft das weitgehende

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

zuweilen völlige Verdunsten der religiösen Ontologie kommen sich gegenseitig entgegen. Wir haben bisher diesen Annäherungsprozess von der Seite der Philosophie an einigen Beispielen aufgezeigt. Wir müssen dies jetzt ebenso auch von der anderen Seite ausgehend ergänzen. Das Bild ist naturgemäss viel widerspruchsvoller. Solange es sich um Outsxider innerhalb einer religiösen Gesellschaft oder nur in einer Religiosität überhaupt handelt, ist das Finden einer gemeinsamen Sprache viel leichter, als im Bereich der offiziellen Kirche, es genügt an Teilhard de Chardin zu verweisen, oder auf Friedrich Heer, der die "devotio moderna" der Zeit zwischen Renaissance und Reformationskrise zu erneuern sucht. Es ist heute nicht leicht, das Gewicht solcher Stimmen richtig einzuschätzen. Ihr Einfluss auf die offizielle kirchliche Ideologie ist offenbar sehr gering; andererseits sprechen sie sehr vieles offen - und darum bestimmte Kreise der irgendwie religiös orientierten Intelligenz stark beeinflussend - aus, was in der offiziellen kirchlichen Ideologie nur als ein bestimmter Druck von innen und aussen empfunden wird, den man aber theologisch zumeist ignoriert oder ablehnt. Dass aber dieser Druck vorhanden ist, dass man, wenn auch noch so diplomatisch abgewogen zu ihm Stellung nehmen muss, kann heute kaum mehr bestritten werden. Die blosse Tatsache der ökumenischen Bewegung zeigt, dass weite Kreise des Christentums die historischen Kirchenspaltungen als veraltet und überlebt ansehen und in der neuen Weltlage eine Vereinigung aller Christen oder sogar aller Gläubigen gegen den Unglauben zustreben. Ohne zu den Schwierigkeiten einer solchen Bewegung Stellung nehmen zu wollen, kann vom Standpunkt unseres Problems nur bemerkt werden, wenn jene Dogmen, die die Kirchenspaltungen hervorgerufen haben, heute, wenigstens perspektivisch als überwindbar erscheinen, so hat das zur Voraussetzung, dass jene als ontologisch aufgefassten Tatsachen, die in diesen Dogmen ihren theoretischen Ausdruck fanden, verblassen oder zu verblassen beginnen.

Das entscheidend wichtige Problem der praktischen Stellungnahme zu diesen ontologischen Glaubenskomplexen können wir unserem Programm gemäss nicht behandeln, obwohl gerade religiös diese Zusammenhänge von religiöser Theorie und Praxis von gröss ter

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

82

Wichtigkeit sind. Man denke bloss an die heute oft aufgeworfene Frage, dass für die Kirchen die Konstantinische Periode vorbei sei; die dadurch aufgezwungenen neuen ontologischen Positionen folgen direkt aus der Veränderung der Beziehung der Kirche zum Staats und dadurch vermittelt zum gesamten Leben in der Welt; die ontologischen Thesen entspringen grösstenteils aus theoretischen Begründungen praktischer Dilemmen. Und das ist die Lage in vielen akuten Krisenfällen. Diese Feststellung haben für uns jetzt nur insofern Interesse, als auch in den politisch-moralischen Betrachtungen das Verblassen der alten religiösen Ontologie eine gewaltige Rolle spielt. Dass nach vielen solchen Autoren die Religion ihren ~~politischen~~ Einfluss auf die Lebensführung der Menschen verliert, ist für die von uns untersuchte Frage zugleich Voraussetzung und Folge. Wir führen zur Illustration dieser Lage eine Betrachtung Friedrichs Heers an, die darum bezeichnend ist, weil seine Reformbestrebungen immer im Rahmen des Katholizismus bleiben wollen, so selbständig er auch das, was er an ihm für wesentlich hält, formulieren mag. Heer sagt: "Schweigend, ohne Worte sind Millionen Menschen in Europa aus dem Christentum und aus der Kirche ausgezogen. Sie haben das Christentum abgelegt wie ein unpassendes Kleid, sie haben die Kirche verlassen, wie eine Ruine, wie ein Grabmal, wie einen Friedhof, den man wohl noch gelegentlich besucht zu ganz besonderen Anlässen, in dem man jedoch nicht wohnt, lebt." [11] Die für uns leider unvermeidliche Beschränkung der Analyse auf das rein Ontologische ergibt also hier eine grosse Verengung, eine Verschiebung der Perspektiven, indem wir Konstellationen, die als Ergebnisse solcher sehr komplizierten gesellschaftlichen Prozesse entstehen, einfach als Gegebenheiten zu behandeln gezwungen sind. Freilich erscheint auch die Tendenz zum Verblassen der religiös-ontologischen Setzungen in ähnlicher Weise, und zwar als paralleler Ablauf wie die von uns in der Philosophie geschilderte.

Das ist sehr deutlich bei Teilhard de Chardin sichtbar. Schon die Tatsache, dass er in den einleitenden Worten ablehnt, eine metaphysische und noch weniger eine theologische Abhandlung geschrieben zu haben, dass er sein Werk "einzig und allein" als naturwissenschaftliche Arbeit betrachtet, die nichts

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

als das Phänomen, aber auch das ganze Phänomen schildern will, charakterisiert seine Einstellung.[12] Natürlich wird kein ernsthafter Naturforscher die Ergebnisse dieses Werks akzeptieren, obwohl jeder weiss, dass ihr Verfasser auf seinem Fachgebiet ein anerkannter Gelehrter war, denn - im Gegensatz zur modernen Naturwissenschaft - lässt sich keine einzige seiner Gedankenkonstruktionen experimentell an den Tatsachen verifizieren. Es handelt sich also - gegen den Willen des Verfassers - um eine metaphysische Naturphilosophie, die mit den ausgesprochen theologischen Ansprüchen einer neuer religiösen Ontologie auftritt, woran ihre Ablehnung durch die offizielle Kirche nichts ändert. Das eigentliche und interessante Problem beginnt erst hier: wie konnte bei einem ernsthaften Gelehrten eine solche Selbsttäuschung entstehen? Und weiter: warum wird dieses Werk von einem beträchtlichen Teil der massgebenden Intelligenz mit Interesse, Zuneigung, ja auch mit Begeisterung aufgenommen, und zwar eben von einer Intelligenz, die sehr geneigt ist, in anderen Fällen sich sofort über Dogmatismus zu empören ? Es wäre allzu vereinfacht, in dieser Naturphilosophie einfach eine - romantisch-metaphysische - Konstruktion zu erblicken, denn eine Konvergenz zu einer solchen zeigt sich nur in den allerletzten Konsequenzen. Die Naturphilosophie am Anfang des 19.Jahrhunderts ging von jener Erschütterung aus, die die Entwicklung der Naturwissenschaften am ontologischen Bild der Natur des 18.Jahrhunderts vollbrachte. Die idealistische Dialektik sollte die neuen Probleme einer nicht mehr rein mechanistisch erfassbaren Welt gedanklich bewältigen, einer Welt, in der die beginnende Erforschung der chemischen und biologischen Zusammenhänge ganz neuartige Aufgaben stellt, die in ihrer Gesamtheit darauf zielen, die Kategorie der Entwicklung in den Mittelpunkt der Ontologie zu rücken. Es ist nicht hier der Ort, die Errungenschaften im Einzelnen und das Scheitern im Ganzen dieser Naturphilosophie zu untersuchen, es genügt darauf hinzuweisen, dass es darin Anläufe zu einer aus der Wirklichkeit selbst gewonnenen Ontologie wirksam waren, oft auch in den gescheiterten Tendenzen.

Die Lage der Naturphilosophie Teilhard de Chardins ist ein völlig entgegengesetzte. Methodologisch geht er - bewusst

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

oder unbewusst - vom Neopositivismus aus, das heisst, er erfindet Manipulationskategorien für ein gedankliches Arrangement der Tatsachen, die formal-logisch widerspruchslos scheinen, vielleicht sogar sind, deren Kombination einen ebenfalls formallogischen widerspruchslosen Zusammenhang ergeben soll, aus deren Gesamtheit dann eine Ontologie entstehen soll, die die christliche mit einer aus der modernen Betrachtung gewonnenen vereinigt. Wir führen nur zur Illustration der Methode einen fundierenden Gedankengang an: "Nehmen wir an, dass im wesentlichen jede Energie psychischer Natur ist. Jedoch in jedem Elementarteilchen, so wollen wir hinzufügen, teilt sich diese Grund-Energie in zwei verschiedene Komponente : eine tangentiale Energie, die das Element mit allen Elementen solidarisch macht, die im Universum derselben Ordnung angehören /das heisst, dasselbe Mass von Zusammengesetztheit und 'Zentriertheit' besitzen/, und eine radiale Energie, die es in der Richtung nach einem immer komplexeren und zentrierteren Zustand vorwärtszieht." 13) Selbstverständlich wird dazu die vierdimensionale "Welt" der Relativitätstheorie herangezogen, als das einzige Mittel "um die Verteilung der materiellen und lebenden Substanzen um uns begreiflich zu machen". 14) So entsteht eine neue Naturphilosophie, aus der wir hier nur zwei entscheidende Momente anführen. Erstens ist ihr Ziel, die Zentralstelle des menschlichen Kosmos, also das Fundament des christlichen Weltbilds "naturwissenschaftlich" zu retten. Das kann nicht in der alten, Vorkopernikanischen Weise geschehen: "Der Mensch ist nicht, wie er so lange geglaubt hat, fester Weltmittelpunkt, sondern Achse und Spitze der Entwicklung - und das ist viel schöner." 15) Zweitens gipfelt diese ganze Entwicklung in dem "Punkt Omega" , wodurch wieder "naturwissenschaftlich" auch das Christentum und Christus selbst in die neue Kosmologie eingebaut wird. 16) Teilhard de Chardin übernimmt aus dem Neopositivismus die semantische Manipulierbarkeit der Begriffe, aus der Phänomenologie und aus dem Existenzialismus die subjektive Willkür der Wesensschau, aus dem Christentum gewisse, die "Schau" regulierende Inhalte, die aber bei ihm zumindest so abstrakt-entleert, so beliebig auslegbar sind, wie das Sein Heideggers. So entsteht ein Gebilde, das weder wissenschaftlich noch christlich ist, das aber auf viele

MTA FIL. IN.
Lukács Arch.

als ein auf moderne Naturwissenschaft begründetes Christentum wirkt, denn der Verlust des Wirklichkeitssinns in unseren Tagen wirkt sich auf allen Gebieten aus, setzt die ontologischen Ansprüche und Kontrolle überall herab und ermöglicht dadurch so geartete "Synthesen".

Aehnliche Tendenzen, eine ähnliche Gedankenstruktur liesse sich bei den meisten nicht professionellen theologischen Schriftstellern unserer Zeit von Martin Buber bis Simone Weil, von Mauriac bis Reinhold Schneider , bei all ihrer individuellen Unterscheidungen voneinander, nachweisen. Wir werden hier keine dieser Theorien behandeln, obwohl einzelne ihrer Gedankengänge sehr geeignet scheinen, das von uns entworfene Bild vom allgemeinen Verblassen der religiösen Ontologie und vom Ersatz ihrer religiösen postulierten Objektivität durch subjektivistische Methoden, die sehr in der Nähe der Weltanschauung mit ihrer ganzen Problematik liegen, zu ergänzen und zu bestätigen. Wir tun es, wie schon früher gesagt, nicht, weil ihre Fragestellungen primär von der Ethik und nicht von der Ontologie aus bedingt sind. Wenn wir uns nun einigen bekannten Vertretern der Theologie selbst zuwenden, so haben wir noch weniger als früher die Absicht, mehr als einige charakteristische Ausblicke zu geben, wieder nur auf das uns hier allein beschäftigende Problem konzentriert, wieder nicht um die rein offiziellen Richtungen bekümmert, sondern um die, für die modernen Anregungen eine echte Empfänglichkeit haben, ohne in Konfliktsfällen immer auf die offiziellen Stellungnahmen der Kirchen selbst entscheidende Rücksicht zu nehmen.

Dabei fällt es auf den ersten Blick auf, dass die Lage der katholischen Kirche dem Neopositivismus gegenüber weitaus einfacher und unproblematischer ist. Auch offizielle Verkündigungen verraten ein Interesse und einge gewisse Sympathie mit der neopositivistischen Auflösung der Methode und der Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft. Kein Wunder daher, dass ein so aufgeschlossener und universell interessierter Thomist, wie Maritain bei Zustimmung zu diesen Interpretationen direkt und schlechthin bejahend auf das Zentralproblem losgeht. Er sagt über die Haupttendenz der modernen Naturwissenschaft, die er stillschweigend mit dem Neopositivismus

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

identifiziert: "Sie kann aber in dieser Richtung nicht fortschreiten, ohne weit vollständiger als die klassische Physik auf jeden ontologischen Anspruch zu verzichten..." [17] Die Bedeutung dieser offenen Sympathieerklärung mit den Anschauungen des Carnap-Kreises, der hier nicht erwähnt, aber mit der ganzen modernen Physik stillschweigend gleichgesetzt wird, tritt erst [17] ins volle Licht in dem theologischen Teil seines Werks, wo er, in einer höflichen Terminologie, die alte Lehre von der Philosophie als "ancilla theologiae" erneuert und dieser allein, als der Vermittlerin der göttlichen Offenbarung, eine Kompetenz in ontologischen Fragen zuspricht. [18] Es ist ohne weiteres evident, dass die unbedingte Suppremati der religiösen Ontologie sich gedanklich viel leichter durchsetzen kann, wenn die für die Naturwissenschaft als kompetent betrachtete Philosophie von sich aus, freiwillig auf jede ontologische Fragestellung verzichtet, als wenn der religiös-theologischen Ontologie eine aus der wissenschaftlichen Betrachtung philosophisch gewonnene Ontologie gegenüberstehen würde.

Weitaus komplizierter ist die Lage der protestantischen Theologie, wo die den Neopositivismus so glatt einverleibende Tradition des Thomismus fehlt. Damit wird die Verteidigung der christlich-religiösen, der biblischen Ontologie viel schwerer. Karl Barth, der von seinen Jugendeindrücken der Kierkegaardschen Philosophie anfangs eine starke Neigung hatte, die irdische Wirklichkeit gegenüber der rein spirituell-transzendenten von Gott /und später der moralisch-spirituellen Beziehung Gottes zum Menschen/ zu vernachlässigen, fasst in seiner populären Dogmatik die Frage so zusammen, dass es für die Religion überhaupt kein "Weltbild", für den Christen überhaupt keine "Weltanschauung" gibt. Das wesentliche seines Gedankenganges führt er als Kommentar zu dem Ausdruck von Gott als "Schöpfer des Himmels und der Erde" so aus: "Diese zwei Begriffe bedeuten aber nicht etwa ein Aequivalent zu dem, was wir heute ein Weltbild zu nennen pflegen, wenn man freilich auch sagen kann, dass sich in ihnen etwas vom alten Weltbild widerspiegelt. Aber es ist weder Sache der heiligen Schrift, noch des christlichen Glaubens... ein bestimmtes Weltbild

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

zu vertreten. Der christliche Glaube ist nicht an ein altes und auch nicht an ein modernes Weltbild gebunden. Das christliche Bekenntnis ist im Laufe der Jahrhunderte durch mehr als ein Weltbild hindurchgeschritten.... Der christliche Glaube ist grundsetzlich frei allen Weltbildern gegenüber, d.h. allen Versuchen gegenüber, das Seiende zu verstehen nach Massgabe und nach Mitteln der jeweilig herrschenden Wissenschaft. Man darff sich als Christ nicht fangen lassen, weder von einem alten, noch von einem jeweils neu auftretenden und zur Herrschaft kommenden Bild dieser Art. Und vor allem darf man die Sache der Kirche nicht solidarisieren mit dieser oder jener Weltanschauung. Weltanschauung meint noch etwas Umfassenderes als Weltbild, indem darin eine sozusagen philosophisch-metaphysisch Erfassung des Menschen mitgingt. Man hüte sich als Christ, und es hüte sich die Kirche davor, sich auf den Boden irgendeiner Weltanschauung zu stellen ! Denn Weltanschauung ist ganz in der Nähe von'Religion'. Es ist uns aber durch den entscheidenden Inhalt der Bibel, Jesus Christus, in keiner Weise nahegelegt, dass wir uns eine Weltanschauung zu eigen zu machen hätten. Ein Versuch, von uns aus das Seiende zu verstehen, den Dingen auf den Grund zu kommen und mit oder ohne Gott zu einer Gesamtanschauung zu kommen, ist ein Unternehmen, von dem wir Christen ein für allemal dispensiert sind. Ich würde darum raten, wenn Ihnen eine solche Gesamtanschauung begegnet, sie in Klammer zu setzen, auch wenn Sie sie christliche Weltanschauung nennen sollten!"[19] Im dritten Band seiner Dogmatik präzisiert Barth diese Ausführungen über Theologie und Naturwissenschaft gerade in Bezug auf das Problem der Ontologie: "Die Naturwissenschaft hat freien Raum jenseits dessen, was die Theologie als Werk des Schöpfers zu beschreiben hat. Und die Theologie darf und muss sich da frei bewegen, wo eine Naturwissenschaft, die nur das und nicht eine heidnische Gnosis und Religionslehre ist, ihre gegebene Grenze."[20]

Fangen wir mit der letzten Bemerkung an. Wenn Worte einen Sinn haben, so können die Worte "heidnische Gnosis" nur eine Naturwissenschaft meinen, die den Anspruch erhebt, die an sich seiende Wirklichkeit zu erkennen, d.h. vor allem jene, die mit Galilei und Newton einsetzt. Ihre schroffe Ablehnung als heidnische

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Gnosis ist gute Kierkegaard-Tradition. Dieser hatte die ganze Hegelsche Geschichtsontologie vom Standpunkt seiner auf die ausschliessliche und einzig dastehende Historizität Christi orientierte Auffassung als irrelevant und ethisch-religiös irreführend abgelehnt. Freilich musste eine so radikal alb in auf die Beziehung des Individuums zum völlig transzendenten Gott gerichtete Anschauung letzthinig in einem Verwerfen der offiziellen Kirche selbst münden. Barth, der die traditionelle christliche Ontologie doch für die Kirche retten will, muss der Kierkegaardschen Annullierung der weltlichen Ontologie eine etwas andere Richtung verleihen. Diese degradierte konsequenterweise die klassische Naturwissenschaft, deren Ontologie der christlichen ausschliessend gegenüber steht, - denn der Gott, der die Weltuhr bloss aufzieht, für eine positive Religion unbrauchbar - zu einer heidnischen Gnosis. In der populären Darstellung geht Barth noch weiter, kommt aber damit dem Neopositivismus um einen weiteren Schritt näher. Denn seine Ablehnung richtet sich nunmehr nicht gegen eine bestimmte, naturwissenschaftliche fundierte Ontologie, sondern gegen jedes Weltbild überhaupt; er kann das diesseitige, antireligiöse Weltbild nur dadurch zerstören, dass er auch der Religion das Recht, ein Weltbild zu besitzen, abspricht, und durch diese gedoppelte Negation erkenntnistheoretisch in die unmittelbare Nähe des Neopositivismus kommt. Seine weiteren Ausführungen, die Polemik gegen die Weltanschauung verstärkt diesen Zusammenhang noch mehr. Denn Barth stellt richtig fest, dass die modernen Weltanschauungen ganz nahe zur Religion stehen, ihr auf ähnlichen Wegen Konkurrenz machen. Das führt wieder zum Kampf Kierkegaards gegen Hegel /und die Romantik/ zurück. Denn Hegel wollte ja die Religion in sein weltanschaulich-dialektisches System einbauen, aus ihr eines seiner Momente machen. Kierkegaard sah darin, mit Recht, ihre Herabsetzung, die Konfiskation ihrer originären Eigenart und Selbständigkeit. Je mehr in der Zwischenzeit das ontologische Bedürfnis, sowohl weltlich wie religiös - verblasst, desto stärker wird vielfach in der Philosophie eine sogenannte weltanschauliche Tendenz, die, wie Barth dies richtig beurteilt, vor allem auf eine Befriedigung des wirklichkeits- und gehaltlos gewordenen religiösen Bedürfnisses

MTA FIL. INT. Lukács Arch.

gerichtet ist, die einen Religionsersatz zu bieten sich anmasst. Will also Barth die Alleinherrschaft der kirchlichen Ontologie ~~brechen~~, so muss er sich der neopositivistischen Abwertung jeder weltlichen, wissenschaftlichen wie philosophischen Ontologie anschliessen, damit freilich in Kauf nehmend, dass er zugleich auch die religiöse Ontologie zu entwerten gezwungen ist. Das ist freilich für jemand, der die Kierkegaardtradition früh aufnahm, der zu Zeitgenosse des Existenzialismus war, weniger paradox, als auf den ersten Anblick scheinen möchte. Barth sagt mit Recht, dass das Christentum im Laufe der Zeit "durch mehr als ein Weltbild hindurchgeschritten" ist. Das waren aber Weltbilder, deren theologische Beweltigung nicht ausschliessend ihrer diesseitigen gegenüberstand; darum konnte jene oft als Erfüllung und Krönung dieser dargestellt werden. Heute muss alles Irdische ontologisch völlig entwertet werden / was eine hochentwickelte und genau funktionierende Manipulation nicht ausschliesst, im Gegenteil erfordert/, damit das Transzendente in einer Form erfassbar werde, die zwar Offenbarung genannt wird, in Wirklichkeit jedoch eine höchst subjektive und abstrakte Wesensschau bleibt.

Der streng systematische Aufbau Barths verdeckt, wenigstens auf der Oberfläche diesen Widerspruch /die widerspruchsvolle Zusammengehörigkeit von Neopositivismus und Existenzialismus/. Bei jedem echten Konkretisierungsversuch kommt aber dieser Widerspruch jeweils von einer neuen Seite zum Vorschein, so z.B. in jener Debatte über Entmythologisierung, deren einzelne Momente für uns schon darum interessant sind, weil Diskussionspartner wie Jaspers und Bultmann, wenn auch in verschiedener Hinsicht, beide auf dem Boden des Existenzialismus stehen. Der Gegenstand des Streits ist letzten Endes, wie weit es noch wirkliche, konkrete und doch lebendig gebliebene Inhalte in der biblischen Überlieferung gibt, oder ob dieser ganze Lebenskomplex bereits nichts mehr ist, als eine von ihren gesellschaftlichen Voraussetzung und Folgen zusammengehaltene Summe zur Erfüllung rein individueller religiöser Bedürfnisse. Obwohl er ganz gewiss diese Bezeichnung ablehnen würde, ~~nehmen~~ rechnen wir die Stellungnahme von Jaspers zu den Bejahungen

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

der zweiten Lösung der Alternative. Er nimmt, womöglich noch radikaler als der Durchschnitt der Neopositivisten gegen den "Wissenschaftsaberglauben", d.h. gegen eine Auffassung/Stellung, die meint, wissenschaftliche Wahrheiten könnten auf etwas ontologisch Relevantes bezogen sein und darüber etwas aussagen, insbesondere gegen jede Philosophie, die sich anmasst, mit Hilfe der Wissenschaft diesen ontologischen Seinsbereich erfassen zu können. In seinem Buch über Offenbarung führt das Jaspers so aus: "Ein wissenschaftliches Weltbild gibt es nicht. Zum erstenmal in der Geschichte haben wir heute durch die Wissenschaften selber solche Klarheit darüber. Früher waren Weltbilder, die das Denken ganzer Zeitalter beherrschen konnten, wundersame Chiffern, die uns heute noch ansprechen. Das sogenannte moderne Weltbild dagegen, begründet auf die Denkungsart, die in Descartes repräsentiert ist, das Ergebnis einer Philosophie als Pseudowissenschaft, hat nicht den Charakter einer Chiffer für Existenz, sondern einer mechanischen und dynamischen Apparatur für den Verstand." Im Vergleich zu ihm hat Bultmann geradezu einen Wissenschaftsaberglauben oder, um genauer zu sein, er weiss als Theologen, dass er in der Verkündigung der Religion sich massenhaft an Menschen wenden muss, deren Denken, Gefühlsleben und Praxis von diesem "Aberglauben" mehr oder weniger tief beeinflusst wird, an deren Einstellungen er anzuknüpfen hat. Bultmann führt dies in der Polemik mit Jaspers so aus, dass er vom religiösen Anstoss spricht, der "nicht speziell dem modernen Menschen, sondern dem Menschen überhaupt /von dem der moderne Mensch nur eine Spezies ist/ deutlich gemacht wird. Daher geht mein Versuch der Entmythologisierung allerdings davon aus, die Anstösse hinwegzuräumen, die für den modernen Menschen daraus erwachsen, dass er in einem durch die Wissenschaft bestimmten Weltbild lebt. Solches Verfahren hat sein Ziel nicht darin, dem modernen Menschen beruhigend zu sagen: 'dies und jenes brauchst du nicht mehr zu glauben'. Das sagt es freilich auch und kann dadurch in der Tat von einem gewissensdruck befreien; aber nicht deshalb, weil gezeigt wird, dass das Quantum des zu Glaubenden geringer sei, als der moderne Mensch geglaubt hatte, sondern weil gezeigt wird, dass Glauben etwas qualitativ anderes sei, als das Akzeptieren

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

eines grösseren oder geringeren Quantums von Sätzen." [22] Es ist klar, dass Bultmann bestrebt ist, zwei divergierende Ontologien miteinander zu versöhnen. Er muss dies tun, denn die erkenntnistheoretisch genaue Scheidung der Gebiete, etwa Wissenschaft und Religion, läßt sich im praktischen Alltagsleben der Menschen nur schwer durchführen; instinktiv streben diese nach einer Vereinheitlichung, nach einem "Aufeinanderbeziehen" ihrer verschiedenen Vorstellungen über die Wirklichkeit; nur wenn die herrschende Ontologie einen so genau und fundiert scheinenden Dualismus schafft, wie etwa die Kantsche Gegenüberstellung der reinen und der praktischen Vernunft, kann, wie wir es bei Planck gesehen haben, doch eine spontane weltanschauliche Einheit entstehen. Die Bibel stellt jedoch ihre gläubigen oder glaubensbedürftigen Leser direkt und schroff vor ontologische Fragen, deren In-Einklang-Setzen mit ontologisch anders gearteten oft zu Gewissenskonlikten führen kann. Denn selbst dort, wo die direkten Einwirkungen des Neopositivismus offenkundig sind, kommt es im Leben und in der Philosophie häufig vor, dass Ergebnisse einer antiontologischen Manipulation wieder ins Ontologische rückübersetzt werden. Solche Konflikte will die Entmythologisierung bei der Bibel lösen. Sie tut es, indem Bultmann die Heideggersche ontologische Methode auf die biblischen Inhalte anwendet und mit ihrer Hilfe das "Ewige" der religiösen Inhalte von bloss zeitlich-historischen zu unterscheiden versucht. Es handelt sich, theologisch gesprochen darum, was den wirklichen Inhalt der Offenbarung bildet, und was nur geschichtlich bedingte, geschichtlich vergehende Zutat ist. Der unvoreingenommene Leser der ziemlich heftig einsetzenden Diskussion wird sich vor allem darüber wundern, wie nahe die Bestimmung der Offenbarung von Bultmann zu der Jasperschen steht. Bultmann spricht vom Absolutheistanspruch der christlichen Offenbarung. Fügt aber hinzu, als Historiker könne er "nur hier und dort Offenbarungsglauben feststellen, niemals aber Offenbarung. Denn Offenbarung ist nur *in actu* und *pro me*. Sie wird nur in der persönlichen Entscheidung als solche verstanden und anerkannt. Denn ist es auch absurd die Frage zu stellen: 'woran ist Offenbarung erkennbar ? Welches Kriterium der Wahrheit wird für

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

die direkte Offenbarung Gottes angegeben ?' - sofern solche Frage voraussetzt, dass man sich zuerst der Wahrheit des Anspruchs der Offenbarung versichern könnte, ehe man sie als solche anerkennt." Damit ist für Bultmann das Problem der Kriterien der Offenbarung bestimmt. Er konkretisiert diesen Gedanken weiter: "Gerade das ist ausgeschlossen, wo von Offenbarung im echten Sinne die Rede ist, und die Niederschlagung der Frage nach Kriterien gehört zu dem Anstoss, den die Offenbarung wesenhaft bietet. Also ob sich Gott vor dem Menschen rechtfertigen müsste! "[23] Dass die Offenbarung diesen Anspruch erhebt, bestreitet auch Jaspers nicht, er bleibt aber dabei, was Bultmann nur als Historiker behauptet: "was immer als Offenbarung gesagt und getan ist, es ist gesagt und getan in weltlicher Gestalt, weltlicher Sprache, menschlichem Tun und menschlichem Auffassen."[24] Wo ist hier das Streitobjekt? Bultmann und Jaspers beschreiben in sehr ähnlicher Weise das Phänomen selbst. Während aber der Existenzialist Jaspers mittels seiner eigenen, liberalen Weltsensschau zwar einen Gott überhaupt findet, der notwendig verborgen, für jeden Menschen ein anderer ist, /"denn Gott ist so gut des Gegeners als mein Gott"/[25], findet der mit der Heideggerschen Phänomenologie und Ontologie arbeitenden Bultmann den Gott der protestantischen Christenheit; dass Phänomenologie und Ontologie von "Sein und Zeit" auf Atheismus ausgerichtet sind, sei nur nebenbei bemerkt. Es erübrigt sich auf weitere Details der Diskussion näher einzugehen. Die Zusammenhänge mit den herrschenden Tendenzen der philosophischen Entwicklung sind bereits sowieso sichtbar geworden, ebenso wie die Tatsache der Konvergenz der theologischen Argumentationen zu den immer inhaltsentleerteren, immer abstrakteren, immer mehr in Einzelsubjekten beharrenden religiösen Bedürfnissen im Gegensatz zu den traditionellen, ontologisch bestimmten religiösen Vorstellungen.

Und damit können wir zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren: was seinerzeit der Kardinal Bellarmin von Wissenschaft und Philosophie vor allem der Natur gegenüber forderte, ist heute weitgehend erfüllt. Die Kirche konnte zwar damals Galilei zum Widerruf seiner Anschauungen zwingen, den Siegeszug der auf Diesseitigkeit orientierten, wissenschaftlich fundierten Ontologie

MTA FIL. K.
Lukács Arch.

konnte sie aber doch nicht aufhalten; diese hat die biblisch-christliche total, in nicht wieder herstellbarer Weise ~~ver~~ersetzt. Das von uns geschilderte Schwinden des Wirklichkeitssinnes im gesellschaftlichen Alltag der universellen Manipulation hat nach einer Jahrhunderte lang währenden Entwicklung die Prinzipien des Kardinals Bellarmin zu einem - wahrscheinlich zeitweiligen - aber zur Zeit volleren Sieg geführt, als er für die Zeitgenossen Galileis möglich war: zur Kapitulation der Naturphilosophie vor den Forderungen einer antiontologischen Manipuliertheit. Freilich ist das Gerettete, auch bei den grossen Massen jener, die sich zum Glauben bekennen, nicht mehr das alte Wirklichkeitsbild der Kirche, sondern das nackte und abstrakte religiöse Bedürfnis überhaupt manipulierter Subjekte. Aber selbst all diese sehr wesentlichen Aenderungen in Betracht gezogen kann man doch sagen: manchmal bewusst, zumeist unbewusst, erfüllt der Neopositivismus /und der ihn ergänzende Existenzialismus/ heute für die Religion dieselbe Funktion, die im Hochmittelalter Thomas von Aquino erfüllt hat: sie garantieren eine eigene Heilswelt /oder Unheilswelt/ des Menschen, deren Erlösungsprinzipien von jeder Naturbeschaffenheit völlig unabhängig sind, die man also mit jedem religiösen Bedürfnis - auch mit dem kirchlichen - widerspruchslos auf einen Nenner bringen kann.

Hinter diesem widerspruchsvollen Ricorso steckt eine weitere Frage, die einen Ausblick auf unser eigentliches Problem, auf die Ontologie des gesellschaftlichen Seins bietet. Das Bestreben Bellarmins richtete sich zwar unmittelbar darauf, den Schauplatz der Heilsentscheidung /die Welt des Menschen, seine Stellung zum Kosmos mitinbegriffen/ vor der Entwicklung der Naturerkenntnis ontologisch zu isolieren, von ihr unabhängig zu machen. Hinter dieser Tendenz ist aber notwendig eine konservative im gesellschaftlichen Sinn wirksam. Zur Zeit als die Parusie als ontologische Perspektive für die Religiosität eine reale Bedeutung hatte, musste die soziale Beschaffenheit der Menschenwelt als dem Wesen nach irrelevant erscheinen. Nachdem jedoch die Parusie zu einem solchen Bestandteil der Religion wurde, die auf die praktisch aktuellen

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Probleme keine reale Wirkung mehr ausübt, entstand in steigendem Masse die Aufgabe einer wechselseitigen Anpassung aneinander von civitas dei und civitas terrena. Das ergab - von der Ontologie bis zur Tagespraxis - eine konservative Tendenz in der Hauptlinie der religiösen Entwicklung. /die revolutionären Sekten haben von diesem Aspekt aus gesehen kein entscheidendes Gewicht/. Diese schliesst eine Anspassung an jeweils herrschende Formationen bis zum modernsten Kapitalismus nicht aus, obwohl die generelle Richtung dahin ging, mit dem jeweils Bestehenden so lange wie möglich ein Verhältnis der wechselseitigen Unterstützung zu schaffen. Im Widerstand von Kirche und Religion gegen die neuen ontologischen Weltbildern der Renaissance und ihrer Nachfolger spielte ihr bewusster oder unbewusster Zusammenhang mit gesellschaftlichen Umwälzungen, die ontologisch von Vorstellungen ausgingen, dass die Menschheit ihr irdisches Leben mit irdischen Mitteln selbständig umgestalten könne, eine beträchtliche Rolle. Der Neopositivismus erfüllt nun die alte Forderung in einer neuen Lage mit neuen Mitteln: er will den Fortschritt auf das rein technisch Manipulierbare beschränken, bei einer Konservierung der der Technik zu Grunde liegenden gesellschaftlichen Struktur. Arnold Gehlen, der im anthropologischen Einzeluntersuchungen Bedeutendes geleistet hat, spricht diese Prognose, dieses Programm in höchster Klarheit so aus, dass noch weitere Grundlageveränderungen im gesellschaftlichen System ausserordentlich unwahrscheinlich seien. Dementsprechend sei auch ideengeschichtlich nichts wesentlich Neues mehr zu erwarten, die Perspektive sei vielmehr, "dass die Menschheit sich in dem jetzt vorhandenen Umkreis der grossen Leitvorstellungen einzurichten hat, natürlich mit der dann noch dazuzudenkenden Mannigfaltigkeit von allerlei Variationen. So sicher die Menschheit religiös angewiesen ist, auf die seit sehr langer Zeit ausformulierten Typen von Heilslehre, so sicher ist sie auch in ihrem zivilisatorischen Selbstverständnis festgelegt...Ich exponiere mich also mit der Voraussage, dass die Ideengeschichte abgeschlossen ist und dass wir im Post-histoire angekommen sind... Die Erde wird demnach in der gleichen Epoche, in der sie optisch und informatorisch ubersehbar ist, in der kein unbeachtetes Ereignis von grösserer Wichtigkeit mehr vorkommen

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

95

kann, auch in der genannten Hinsicht überraschungslos. Die Alternativen sind bekannt, so wie auch auf dem Felde Religion, und sind in allen Fällen endgültig.[26] Damit - und dies ist nur das soziologische Fazit unserer bisherigen Darlegungen - erhält Kirche und Religion eine Zusage, wie sie seinerzeit der Kardinal Bellarmin zwar letzthin meinend, aber unmöglich als gedanklich artikulierte Forderung aussprechen konnte. Die selbstgefällige Selbstzufriedenheit des Neopositivismus und die von vorneherein ~~xxxxxx~~ zur sterilen Ohnmacht verurteilte Auflehnung des Existenzialismus münden gleicherweise in einem Leugnen der selbstgeschaffenen Zukunft der Menschheit. Erst im Falle eines vollständigen Sieges dieser Richtungen würden Religion und Kirche wieder ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ geistigen Mächte, ~~xx~~ werden, die dem menschlichen Leben Sinn und Ziel zu geben umstande sind. Es ist jedoch die Ironie der in der Geschichte wirksamen Wirklichkeit, dass ~~x~~ sie beide zur Zeit, als ihnen die Philosophie dieser Macht wieder in die Hände spielen will, bereits die innere Kraft verloren haben, konkrete, echt sinngebende Ziele für das wirkliche Menschenleben zu setzen.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Anmerkungen

Einleitung

1. H.Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Tübingen 1929, 257.
2. Marx-Engels Werke /Mega/, Band V. Berlin 1932, 535.
3. N.Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Meisenheim 1948, 49 ff.
4. W.Ruben: Einführung in die Indienkunde, Berlin 1954, 263, und 272.
5. W.Jäger: Aristoteles, Berlin 1955, 366 ff.
6. Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Berlin 1955, II. 289
7. Ebd. 281
8. B.Brecht Stücke, Berlin 1957, VIII. 94.
9. Schleiermacher: Über die Religion, ausgew.W., Leipzig 1911, IV. 28o-81, 355, 36o
10. Rosenkranz: Hegel, Berlin 1844, 537-8
11. G.Simmel: Religion, Frankfurt/Main 19o6, 28-9

I.

1. K.Mannheim: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Leiden, 1935, 182
2. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus, Werke, Wien-Berlin, XIII., 261-2
3. Ebd. 311-2
4. N.Hartmann: Ontologie, a.a.O. 7
5. M.Planck: Wege zur physikalischen Erkenntnis, Leipzig, 1944, 188
6. R.Carnap: Der logische Aufbau der Welt, Hamburg 1961, 248-9
7. R.Carnap: Foundations of logic and mathematics. In International Encyclopedia of Unified Science, Chikago, 1955, I. 171
8. W.James: Pragmatismus, Leipzig 1928, 14o
9. Carnap: Logischer Aufbau, a.a.O. 2o4
10. Ebd. 38
11. A.Einstein und L.Infeld: Die Evolution der Physik, Hamburg, 1956, 149-5o
12. Ebd.
13. Ebd. 151
14. Carnap: Logical foundations of the unity sciences. In International Encyklopedia, a.a.O. I, 49
15. Ebd. 6o
16. Felix Mainx: Foundations of biology, ebd. II.626
17. E.Schrödinger: Was ist Leben ? Bern, 1946, 112 f.
18. Carnap: a.a.O. I. 59
19. Ebd. 61

II.

1. L.Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus, London 1955, 62
2. Ebd. 1o8
3. Ebd. 18o

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

4. Ebd.162
5. Ebd.186
6. Ebd.188

III.

1. E.Husserl: Logische Untersuchungen, Halle 1913, II. I. 2o
2. M.Heidegger: Sein und Zeit, Halle 1941, 27.
3. G.Lukács: Existenzialismus oder Marxismus ? Berlin 1951, 36-7
4. Heidegger: Sein und Zeit, a.a.O. 13.
5. Ebd. 65
6. Ebd. 28
7. G.Anders: Der sanfte Terror,"Merkur" 1964, 335
8. Heidegger: Sein und Zeit, a.a.O. 28-9
9. Ebd. 69
1o. Ebd. 68-9
12. Ebd. 264
13. Ebd. 126
14. Ebd. 127
15. Ebd. 27 und Wittgenstein a.a.O. 48
16. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt/Main, 1951, 189
17. Hegel: Enzyklopädie, § 165
18. Heidegger: Sein und Zeit, a.a.O. 235
19. Heidegger: Was ist Metaphysik ? Frankfurt/Main, 1949, 21.
2o. Ebd. 27-8
21. Ebd. 29 und 32
22. Heidegger: Sein und Zeit, a.a.O. 134-5
23. Ebd. 254
24. Ebd. 266
25. Ebd. 299
26. Ebd. 251
27. Ebd. 35o
28. Ebd. 386
29. Ich fühle mich verpflichtet auch hier zu erklären, dass mein, in 1923 erschienenes Buch "Geschichte und Klassenbewusstsein", zur Erweckung von Illusionen beigetragen hat, man könne - im philosophischen Sinn - Anhänger des Marxismus sein und zugleich die Dialektik in der Natur leugnen.
3o. J.P.Sartre: Critique de la raison dialectique, Paris 196o, 127
31. Ebd. 129
32. Ebd. 3o
33. Ebd. 69

IV.

1. Lenin: Empiriokritizismus, a.a.O. 192
2. Pascual Jordan: Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage, Oldenburg-Hamburg, 1963, 263
3. Planck: Physikalische Erkenntnis, a.a.O. 18o
4. H.Meschkowski: Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften, München-Basel, 1961, 1o6
5. Ebd. 81
6. Jordan: a.a.O. 139
7. Ebd. 142
8. Ebd. 341

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

9. Meschkowski, a.a.O. 75
10. E.Bloch: Differenzierung im Begriff Fortschritt, Berlin 1956, 32
11. Daim-Heer-Knoll: Kirche und Zukunft, Wien 1963, 44
12. P.Teilhard de Max Chardin: Der Mensch im Kosmos, München 1959, 1
13. Ebd. 4o
14. Ebd. 61
15. Ebd. 9
16. Ebd. 287-8
17. J.Maritain: Distinguer pour unir ou les degres du savoir, Paris 1932, 3o6
18. Ebd. 5oo ff.
19. K.Barth: Dogmatik im Grundriss, Berlin 1948, 62-3
2o. Zitiert Meschkowski a.a.O. 77
21. K.Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, 431
22. K.Jaspers-R.Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung, München 1954, 6o
23. Ebd. 69
24. Ebd. 42
25. Ebd. 48
26. A.Gehlen: Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied 1963, 322-3

In Abschnitt III. fehlt infolge Nummerierungsfehlers Nummer 11.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch