

Vorwort

Das hier der Öffentlichkeit übergebene Buch ist der erste Teil einer Aesthetik, in dessen Mittelpunkt die philosophische Begründung der ästhetischen Setzungsart, die Abteilung der spezifischen Kategorie der Aesthetik, ihre Abgrenzung von denen anderer Gebiete steht. Indem die Darlegungen sich auf diesen Problemkomplex konzentrieren und auf die konkreten Probleme der Aesthetik nur soweit eingehen, als das zum Erhellen dieser Fragen unerlässlich ist, bildet dieser Teil ein abgeschlossenes Ganzes und ist auch ohne die auf ihn folgenden Teile vollständig verständlich.

Dieses Unerslässliche ist die Stelle des ästhetischen Verhaltens in der Totalität der menschlichen Aktivitäten, der menschlichen Reaktionen auf die Aussenwelt, das Verhältnis der daraus entstehenden ästhetischen Gebilde, des ihres kategorialen Aufbaus, ihrer Strukturform etc. zu anderen Reagierungsweisen auf die objektive Wirklichkeit. Das unbefangene Beobachter dieser Beziehungen ergibt in rohen Umrissen das folgende Bild. Das Primäre ist das Verhalten des Menschen im Alltagsleben, ein Gebiet, das trotz seiner zentralen Wichtigkeit für das Verständnis der höheren und komplizierteren Reaktionsarten noch weitgehend unerforscht ist. Ohne hier im Werk selbst ausführlich Dargelegtes vorwegnehmen zu wollen, müssen die Grundgedanken des Aufbaus doch in aller Kürze erwähnt werden. Das Alltagsverhalten des Menschen ist zugleich Anfang und Endpunkt einer jeden menschlichen Tätigkeit. D.h. wenn man sich den Alltag als einen grossen Strom vorstellt, so zweigen in höheren Aufnahme- und Reproduktionsformen der Wirklichkeit, Wissenschaft und Kunst aus diesem ab, differenzieren sich und bilden sich ihren spezifischen Zielsetzungen entsprechend aus, erreichen ihre reine Form in dieser - aus den Bedürfnissen des gesellschaftlichen Lebens entspringenden - Eigenart, um dann infolge ihre Wirkungen, ihrer Einwirkungen auf das Leben der Menschen wieder im Strom des Alltagslebens zu münden. Dieser bereichert sich also andauernd mit den höchsten Ergebnissen des menschlichen Geistes: assimiliert diese seinen täglichen, praktischen Bedürfnissen, woraus dann wieder, als Fragen und Forderungen neue Abzweigungen der höheren Objektivationsformen entstehen. Dabei müssen die

MTÄRIL INT.
Lukács Arch.

komplizierten Wechselbeziehungen zwischen der immanenten Vollendung der Werke in Wissenschaft und Kunst und zwischen den gesellschaftlichen Bedürfnissen, die ihr Erwecker, die Veranlassungen ihrer Entstehung sind, eingehend untersucht werden. Erst aus dieser Dynamik der Genesis, der Entfaltung, der Eigengesetzlichkeit, des Wurzels im Leben der Menschheit lassen sich die besonderen Kategorien und Strukturen der wissenschaftlichen und künstlerischen Reaktionen des Menschen auf die Wirklichkeit ableiten. Die Betrachtungen dieses Werks sind natürlich auf die Erkenntnis der Eigenart des Ästhetischen gerichtet. Da aber die Menschen in einer einheitlichen Wirklichkeit leben und mit ihr in Wechselbeziehungen stehen, kann das Wesen des Ästhetischen nur in ständiger Gegenüberstellung zu anderen Reaktionsarten auch nur annähernd begriffen werden. Dabei ist das Verhältnis zur Wissenschaft das wichtigste, es ist aber unerlässlich, dass auch das zu Ethik und Religion aufgedeckt werde, ja ein Überblick über die hier obliegenden psychologischen Probleme ergibt sich auch als notwendige Folge solcher Fragestellungen, die auf das Spezifische der ästhetischen Setzung gerichtet sind.

Selbstverständlich kann keine Ästhetik auf dieser Stufe stehen bleiben. Kant konnte sich noch mit dem Beantworten einer allgemein methodologischen Frage, der des Geltungsanspruchs der ästhetischen Urteile begnügen. Abgesehen davon, dass diese Frage unseres Frachtens keine primäre, sondern für den Aufbau der Ästhetik eine höchst abgeleitete ist, kann seit der Hegelschen Ästhetik kein Philosoph, der das Klarlegen des Wesens des Ästhetischen ernst nimmt, sich mit einem derart engbegrenzten Rahmen, mit einer derart einseitig bloss auf Erkenntnistheorie orientierten Problemstellung begnügen. Über die Fragwürdigkeiten der Hegelschen Ästhetik, sowohl in der Grundlegung wie in den Einzelausführungen wird im Text vielfach die Rede sein, jedoch der philosophische Universalismus ihrer Konzeption, ihre historisch-systematische Art der Synthese wird dauernd beispielgebend für den Entwurf einer jeden Ästhetik sein. In diesem Sinne können erst die drei Teile dieser Ästhetik zusammen eine Annäherung an dieses Ideal verwirklichen, und auch diese nur teilweise. Denn die von der Hegelschen Ästhetik aufgestellten Maßstäbe des Allumfassens lassen sich heute sachlich weit schwerer als bei ihm in Praxis

umsetzen. /Abgesehen von Wissen und Begabung dessen, der einen solchen Versuch heute unternimmt./ So bleibt die von Hegel ausführlich behandelte - ebenfalls historisch-systematische - Theorie der Künste noch ausserhalb des Bereichs, den der Plan dieses gesamten Werks umschreibt. Sein zweiter Teil soll - mit dem vorläufigen Titel: "Kunstwerk und ästhetisches Verhalten" - vor allem die im ersten Teil nur noch in grösster Allgemeinheit abgeleitete und umrissene spezifische Struktur des Kunstwerks konkretisiert werden; die im ersten Teil blos in Allgemeinheiten gewonnenen Kategorien sollen hier erst ihre wahre und bestimmte Physiognomie erlangen. Probleme wie Inhalt und Form, Weltanschauung und Formbildung Technik und Form etc. können im ersten Teil nur höchst allgemein, nur als Horizontfragen auftauchen; ihr wahres konkretes Wesen kann philosophisch nur im Laufe der eingehenden Analyse der Werkstruktur aus Licht treten. Ebenso ist es mit den Problemen des schöpferischen und rezeptiven Verhaltens bestellt. Der erste Teil vermag nur bis zu ihren generellen Umrissen vorzudringen, gewissermassen dem jeweiligen methodologischen "Ort" ihrer Bestimmungsmöglichkeit abilden. Bei realen Beziehungen zwischen Alltag einerseits, wissenschaftlichem, ethischem etc. Verhalten und ästhetischer Produktion und Reproduktion andererseits, die kategorialle Wesenart ihrer Proportionen, Wechselwirkungen, gegenseitigen Beeinflussungen etc. erfordern ebenfalls auf das Konkreteste gerichtete Analysen, die im Rahmen des auf physische Grundlegungen eingestellten ersten Teils prinzipiell unmöglich sind.

Lehnlich steht die Lage mit dem dritten Teil. /Sein vorläufiger Titel lautet: "Die Kunst als gesellschaftlich-geschichtliche Erscheinung"/. Es ist zwar unvermeidlich, dass schon der erste Teil nicht nur einzelne historische Exkurse enthalte, sondern vor allem ständig auf das originäre historische Wesen eines jeden ästhetischen Phänomens hingewiesen werde. Der historisch-systematische Charakter der Kunst erhielt, wie bereits erwähnt, seine erste ausgeprägte Gestalt in Hegels Aesthetik. Die aus dem objektiven Idealismus entspringenden Starrheiten der Hegelschen Systematisierung wurden durch den Marxismus richtig gestellt. Das komplizierte Wechselverhältnis zwischen dialektischem und historischem Materialismus ist schon an sich ein bedeutsames Zeichen dafür,

dass der Marxismus nicht historische Entwicklungsphasen aus der inneren Entwicklung der Idee deduzieren will, sondern im Gegenteil darauf ausgeht, den wirklichen Prozess in seinem verwickelten historisch-systematischen Bestimmungen zu erfassen. Die Einheit letzten Endes von theoretischen /hier: ästhetischen/ und ästhetischen Bestimmungen verwirklicht sich in einer äusserst widersprüchlichen Weise und kann deshalb sowohl prinzipiell wie in den einzelnen konkreten Fällen nur durch eine ununterbrochene Zusammenarbeit von dialektischem und historischem Materialismus ergründet werden. /Die den Marxismus vulgarisierenden Tendenzen der Stalinschen Periode zeigte sich auch darin, dass dialektischer Materialismus und historischer Materialismus zeitweilig als voneinander unabhängige Wissenschaften behandelt und sogar "Spezialisten" für eine jede ausgebildet wurden. /Im ersten und zweiten Teil dieses Werks sind die Gesichtspunkte des dialektischen Materialismus die dominierenden, da es sich darum handelt, das objektive Wesen des Ästhetischen begrifflich zum Ausdruck zu bringen. Jedoch, wie leicht ersichtlich ist, gibt es dabei fast kein einziges Problem, das lösbar wäre, ohne seine historischen Aspekte - in unzerreissbarer Einheit mit der ästhetischen Theorie wenigstens andeutungsweise zu erhellen. Im dritten Teil, dominiert die Methode des historischen Materialismus, da darin die historischen Bestimmungen, Eigenheiten der Genesis der Künste, ihrer Entfaltung, ihrer Krisen, ihrer führenden oder dienenden Rolle etc. im Vordergrund des Interesses stehen. Es soll dabei vor allem das Problem der ungleichmässigen Entwicklung in der Genesis, im ästhetischen Sein und Werden, in der Wirkung der Künste erforscht werden, was zugleich einen Bruch mit jeder "soziologischen" Vulgarisierung im Entstehen und Wirken der Künste bedeutet. Eine solche nicht unzulässig vereinfachende gesellschaftlich-geschichtliche Analyse ist jedoch unmöglich, ohne die Ergebnisse der dialektisch materialistischen Forschungen über kategorialen Aufbau, Struktur, spezifische Beschaffenheit einer jeden Kunst für die Erkenntnis ihres historischen Charakters ununterbrochen zu verwerten. Die permanente und lebendige Wechselwirkung von dialektischem und historischem Materialismus zeigt sich also hier von einer anderen Seite, aber nicht minder intensiv als in den beiden ersten Teilen.

Wie der Leser sieht, weicht der Aufbau dieser ästhetischen Untersuchungen ziemlich stark von den allgemein gewohnten Konstruktionen ab. Das bedeutet jedoch keineswegs, dass sie einen Anspruch auf Originalität der Methode erheben könnten. Im Gegenteil. Sie bezeichnen nichts anderes als eine möglichst richtige Anwendung des Marxismus auf die Probleme der Aesthetik. Soll eine solche Aufgabenstellung nicht von vorneherein missverstanden werden, so muss, wenn auch nur in einigen Worten, die Lage, die Beziehung dieser Aesthetik zu der des Marxismus geklärt werden. Als ich vor ungefähr dreissig Jahren meinen ersten Beitrag zur Aesthetik des Marxismus schrieb, den Aufsatz über die Sickingendebatte zwischen Marx-Engels und Lassalle, verfocht ich die These, dass der Marxismus eine eigene Aesthetik habe, und stiess dabei vielfach auf Widerstand. Dieser kam hauptsächlich daher, dass der Marxismus vor Lenin, auch in seinen theoretisch besten Vertretern wie Plechanow oder Mehring, sich fast ausschliesslich auf die Probleme des historischen Materialismus beschränkte; erst seit Lenin rückt der dialektische Materialismus wieder in den Mittelpunkt des Interesses. Darum konnte Mehring, der übrigens seine Aesthetik auf die "Kritik der Urteilskraft" gründete, in den Divergenzen zwischen Marx-Engels und Lassalle nur einen Zusammenprall von subjektiven Geschmacksurteilen erblicken. Diese Kontroversen ist freilich längst erledigt. Seit der geistvollen Studie von M. Lifschitz über die Entwicklung der ästhetischen Anschauungen von Marx, seit seiner sorfältigen Sammlung und Systematisierung der zerstreuten Aussprüche von Marx, Engels und Lenin über ästhetische Fragen kann kein Zweifel mehr über Zusammenhang und Kohärenz dieser Gedankengänge bestehen.

Mit dem blossen Aufzeigen und Nachweisen eines systematischen Zusammenhangs ist aber die Frage nach einer Aesthetik des Marxismus noch lange nicht endgültig gelöst. Denn wäre in den gesammelten und systematisch geordneten Aussprüchen der Klassiker des Marxismus eine Aesthetik oder zumindest ihr perfektes Skelett bereits explicit enthalten, so wäre nichts anderes nötig, als ein guter Verbindungstext, und die marxistische Aesthetik würde fertig vor uns stehen. Davon kann keine Rede sein; nicht einmal ein direktes monographisches Anwenden dieses Materials auf alle Einzelfragen der Aesthetik kann, wie es vielfache Erfahrungen zeigen, für die

den Aufbau des Ganzen wissenschaftlich Ausschlaggebendes bringen. Man steht also vor der paradoxen Situation, dass es eine marxistische Aesthetik gleichzeitig gibt und nicht gibt, dass sie durch selbstständige Forschungen erobert, geschaffen werden muss und das Resultat zugleich doch nur etwas der Idee nach Vorhandenes begrifflich darlegt und fixiert. Die Paradoxie löst sich indessen von selbst auf, wenn das ganze Problem im Licht der Methode der materialistischen Dialektik betrachtet wird. Der uralte Wortsinn der Methode, der mit dem Weg zur Erkenntnis unlösbar verknüpft ist, enthält nämlich die Forderung an das Denken, zum Erzielen bestimmter Resultate bestimmte Wege zu gehen, und die Richtung dieser Wege ist in der Totalität des Weltbilds, den die Klassiker des Marxismus entworfen haben, in zweifelsfreier Evidenz enthalten, insbesondere dadurch, dass die vorhandenen Ergebnisse als Endpunkte solcher Wege klar vor uns stehen. Es ist also, wenn auch nicht unmittelbar, nicht auf dem ersten Blick doch durch die Methode des dialektischen Materialismus vorgezeichnet, welche Wege und wie zu beschreiten sind, will man die objektive Wirklichkeit in ihrer wahren Objektivität auf den Begriff bringen, will man das Wesen eines Einzelgebiets ihrer Wahrheit gemäss ergründen. Erst wenn diese Methode, diese Wegrichtung selbstständig, durch eigene Forschung verwirklich wird, ist die Möglichkeit vorhanden, auf das Gesuchte aufzutreffen, die marxistische Aesthetik richtig aufzubauen oder wenigstens sich ihrem wahren Wesen anzuhähern. Wer die Illusion hegt, mit Hilfe einer blossen Marxinterpretation die Wirklichkeit und zugleich ihr Erfassen durch Marx gedanklich zu reproduzieren, muss beides verfehlen. Nur eine unbefangene Betrachtung der Wirklichkeit, ihr Aufarbeiten, durch die von Marx entdeckten Methode kann beides erringen: Treue zur Wirklichkeit und zugleich Treue zum Marxismus. In diesem Sinne ist diese Arbeit zwar in allen ihren Bestandteilen und in ihrer Ganzheit das Ergebnis einer selbstständigen Forschung, sie erhebt aber doch keinen Anspruch auf Originalität, denn alle Mittel, sich der Wahrheit anzuhähern, ihre ganze Methode verdankt sie dem Studium des Lebenswerks, das die Klassiker des Marxismus uns überliefert haben.

Die Treue zum Marxismus bedeutet aber zugleich die Anhängigkeit an die grossen Traditionen der bisherigen gedanklichen Bewältigung der Wirklichkeit. Es ist in der Stalinschen Periode,

besonders seitens Shdanows der ausschliessliche Akzent darauf gelegt worden, was den Marxismus von den grossen Überlieferungen des menschlichen Denkens trennt. Wenn dabei bloss das qualitativ Neue am Marxismus betont worden wäre, bloss der Sprung, der seine Dialektik von der seiner entwickeltesten Vorläufer, etwa von Aristoteles oder Hegel trennt, so könnte ein solcher Standpunkt relativ berechtigt sein. Ha er könnte sogar als notwendig und nützlich bewertet werden, wenn er nicht - in tief undialektischer Weise - das radikal Neue am Marxismus einseitig, isolierend und darum metaphysisch hervorheben würde, wenn dabei nicht das Moment der Kontinuität in der menschlichen Gedankenentwicklung vernachlässigt wäre. Die Wirklichkeit - und deshalb ihre gedankliche Widerspiegelung und Wiedergabe - ist aber eine dialektische Einheit von Kontinuität und Diskontinuität, von Tradition und Revolution, von allmählichen Übergängen und Sprüngen. Wie der wissenschaftliche Sozialismus selbst etwas in der Geschichte völlig Neues ist und zugleich die Erfüllung einer jahrtausendelang lebendigen Menschheitsehnsucht vollbringt, die Erfüllung dessen, was die besten Geister zutiefst angestrebt haben, so auch das begriffliche Erfassen der Welt durch die Klassiker des Marxismus. Die tiefe und durch keine Angriffe, durch kein Todes Schweigen erschütterbare Wirkung des Marxismus beruht nicht zuletzt darauf, dass mit seiner Hilfe die sonst verborgenen Grundtatsachen der Wirklichkeit, des menschlichen Lebens zum Vorschein kommen, zum Inhalt des menschlichen Bewusstseins werden können. Das Neue erhält dadurch einen gedoppelten Sinn: nicht nur infolge der früher nicht existierenden Wirklichkeit des Sozialismus erhält das menschliche Leben einen neuen Gehalt, einen neuen Sinn, sondern gleichzeitig damit rückt die mit Hilfe der marxistischen Methode, Forschung, Forschungsergebnissen erfolgte Entfetischisierung die als bekannt betrachtete Gegenwart und Vergangenheit, das ganze menschliche Dasein in ein neues Licht; so werden die vergangenen Anstrengungen, es in seiner Wahrheit zu erfassen, in einem ganz neuen Sinn verständlich. Zukunftsperspektive, Erkenntnis der Gegenwart, Einsicht in die Tendenzen, die sie gedanklich und praktisch herbeigeführt haben, stehen so in einer unlösbar Wechselbeziehung zueinander. Das einseitige Hervorheben des Trennenden und Neuen beschwört die Gefahr, alles Konkrete und

Bestimmungsreiche am wahrhaft Neuen in eine abstrakte Andersheit einzuengen und darin verarmen zu lassen. Die Gegenüberstellung der Kennzeichen der Dialektik bei Lenin und Stalin zeigt die Folgen einer solchen methodologischen Differenz ganz deutlich; und die vielfachen unvernünftigen Stellungnahmen zum Erbe der Hegelschen Philosophie führten zu einer oft erschreckenden Inhaltsarmut der logischen Untersuchungen in der Stalinschen Periode.

Bei den Klassikern selbst ist keine Spur eines solchen metaphysischen Kontrastierens von Alt und Neu zu finden. Ihr Verhältnis erscheint vielmehr in jenen Proportionen, die die gesellschaftlich-geschichtliche Entwicklung selbst in dem Inerscheinungtreten der Wahrheit produziert hat. Das Festhalten an dieser allein richtigen Methode ist für die Aesthetik womöglich noch wichtiger als für andere Gebiete. Denn die genaue Analyse der Tatsache wird hier besonders deutlich zeigen, dass die gedankliche Bewusstheit über das im Gebiet des Aesthetischen praktisch Geleistete immer hinter diesem zurückgeblieben ist. Gerade darum gewinnen jene wenigen Denker, die relativ früh zu einer Klarheit über die echten Probleme des Aesthetischen gelangt sind, eine ausserordentliche Bedeutung. Andererseits, wie unsere Analysen zeigen werden, sind oft scheinbar weit entlegene Gedankengänge, etwa philosophische oder ethische für das Verständnis der ästhetischen Phänomene von einer grossen Wichtigkeit. Um hier nicht allzuviel davon vorwegzunehmen, was erst in den detaillierten Ausführungen richtig am Platze ist, sei nur bemerkt, dass der ganze Aufbau und alle Detailausführungen dieses Werks - gerade weil es seine Existenz der Marxschen Methode verdankt - aufs Allertiefste von den Ergebnissen bestimmt, die Aristoteles, Goethe und Hegel in ihren verschiedenen Schriften, nicht nur in den direkt auf die Aesthetik bezüglichen, gewonnen haben. Wenn ich daneben meine Dankbarkeit gegenüber Epikur, Bacon, Hobbes, Spinoza, Vico, Diderot, Lessing und den russischen revolutionär-demokratischen Denkern ausspreche, habe ich natürlich nur die für mich allerwichtigsten Namen aufgezählt; die Liste der Autoren, denen ich mich für diese Arbeit, im Ganzen wie im Detail verpflichtet fühle, ist damit noch lange nicht erschöpft. Diesen Überzeugungen entspricht die Art des Zitierens. Nie ist die Absicht vorhanden, Probleme der Geschichte der Kunst oder der Aesthetik

zu behandeln. Es kommt nur darauf an, Tatbestände oder Entwicklungs- linien, die für die allgemeine Theorie von Belang sind, zu erhellen; darum werden, der jeweiligen theoretischen Konstellation entsprechend, entweder solche Autoren oder Werke zitiert, die etwas - richtig oder in bedeutsamer Weise falsch - zum ersten Mal ausgesprochen haben oder deren Meinung für eine bestimmte Sachlage als besonders charakteristisch erscheint. Ein Streben nach Vollständigkeit der literarischen Belege musste den Intentionen dieser Arbeit fernliegen.

Schon aus dem bisher Dargelegten folgt, dass die polemische Spitze dieser ganzen Arbeit gegen den philosophischen Idealismus gerichtet ist. Dabei fällt der erkenntnistheoretische Kampf gegen ihn naturgemäß aus ihrem Rahmen heraus; es kommt auf die spezifischen Fragen an, in denen der philosophische Idealismus sich als Hindernis für das adäquate Begreifen spezifisch-ästhetischer Sachverhalte erweist. Über die Verwirrungen, die das Zentrieren des ästhetischen Interesses auf die Schönheit /und eventuell auf ihre sogenannten Momente/ hervorruft, werden wir hauptsächlich im zweiten Teil sprechen; hier wird dieser Komplex nur episodisch gestreift. Umso wichtiger scheint es uns, auf den notwendig hierarchischen Charakter einer jeden idealistischen Aesthetik hinzuweisen. Wenn nämlich die verschiedenen Bewusstseinsformen als die letzthinigen Bestimmungsprinzipien der Gegenständlichkeit aller untersuchten Objekte, ihrer Stelle im System etc. figurieren, und nicht - wie für den Materialismus - als Reaktionsweisen auf objektiv, unabhängig vom Bewusstseins Vorhandenes und bereits konkret Geformtes aufgefasst werden, müssen sie sich zwangsläufig zu obersten Richtern der gedanklichen Ordnung aufwerfen, ihr System hierarchisch aufbauen. Welche Rangstufen je eine solche Hierarchie enthält, ist historisch ausserordentlich verschieden, soll aber jetzt nicht diskutiert werden, da es uns allein auf die Gegenstände und Beziehungen verfälschende Wesenart einer jeden solchen Hierarchie ankommt.

Es ist ein weit verbreitetes Missverständnis, wenn man glaubt, dass das Weltbild des Materialismus - Priorität des Seins dem Bewusstseins, des gesellschaftlichen Seins dem gesellschaftlichen Bewusstsein gegenüber - ebenfalls hierarchischen Charakters wäre. Für den Materialismus ist die Priorität des Seins vor allem

die Feststellung einer Tatsache: es gibt ein Sein ohne Bewusstsein, es gibt aber kein Bewusstsein ohne Sein. Daraus folgt jedoch keinerlei hierarchische Unterordnung des Bewusstseins unter das Sein. Im Gegenteil, diese Priorität und ihre konkrete, theoretische wie praktische Anerkennung durch das Bewusstsein schafft erst die Möglichkeit für sein reales Beherrschen des Seins /Die einfache Tatsache der Arbeit illustriert diesen Tatbestand in schlagender Weise/ Und auch wenn der historische Materialismus die Priorität des gesellschaftlichen Seins dem Bewusstsein gegenüber feststellt, handelt es sich ebenfalls nur um das Anerkennen einer Faktizität. Auch die gesellschaftliche Praxis ist auf das Beherrschen des gesellschaftlichen Seins gerichtet, und dass diese ihre Ziele im Laufe der bisherigen Geschichte nur höchst relativ verwirklichen konnte, schafft gleichfalls kein hierarchisches Verhältnis zwischen beiden, sondern bestimmt bloss jene konkreten Bedingungen, unter welchen eine erfolgreiche Praxis objektiv möglich wird, bestimmt damit freilich zugleich ihre konkreten Grenzen, jenen Entfaltungsspielraum für das Bewusstsein, den das jeweilige gesellschaftliche Sein darbietet. So wird eine historische Dialektik in diesem Verhältnis sichtbar, aber keinesfalls ein hierarchisches. Wenn ein kleines Segelboot sich einem Sturm gegenüber als hilflos erweist, den ein mächtiges Dampfschiff ohne Schwierigkeiten überwindet, so zeichnet sich bloss die reale Überlegenheit oder Schranke des jeweiligen Bewusstseins dem Sein gegenüber ab, nicht aber eine hierarchische Beziehung zwischen dem Menschen und den Naturkräften; umso weniger, als die historische Entwicklung - und mit ihr die wachsende Erkenntnis des Bewusstseins über die wahre Beschaffenheit des Seins - ein ständiges Wachsen der Herrschaftsmöglichkeiten jenes über diesem hervorbringt.

Radikal anders muss der philosophische Idealismus sein Weltbild entwerfen. Es sind nicht die realen und wechselvollen Kräfteverhältnisse, die ein zeitweiliges Übergewicht oder Unterlegensein in Leben schaffen, sondern es ist von vorneherein eine feststehende Hierarchie jener bewusstseinsmässigen Potenzen aufgestellt, die nicht nur die Gegenständlichkeitsformen und die

MTA FIL. INT.
Lukács Arsh.

Beziehungen zwischen den Gegenständen hervorbringen und ordnen, sondern auch untereinander sich in hierarchische Abstufungen befinden. Um die Lage an unserem Problem zu beleuchten, wenn etwa Hegel die Kunst der Anschauung, die Religion der Vorstellung, die Philosophie dem Begriff zuordnet und sie als von diesen Bewusstseinsformen regiert auffasst, so ist dadurch eine genaue, "ewige" unumstössliche Hierarchie entstanden, die, wie jeder Kenner Hegels weiss, auch das historische Schicksal der Kunst bestimmt. /Wenn etwa der junge Schelling die Kunst anders, entgegengesetzt in seine hierarchische Ordnung einfügt, so hat sich damit an den Prinzipien nichts geändert./ Es ist evident, dass demzufolge ein ganzer Knäull von Scheinproblemen entsteht, der seit Platon eine jede Aesthetik methodologisch verwirrt hat. Denn einerlei, ob die idealistische Philosophie in einer bestimmten Hinsicht eine Über- oder Unterordnung der Kunst gegenüber anderen Bewusstseinsformen statuiert, wirt das Denken von der Untersuchung der spezifischen Eigenheiten der Gegenstände abgelenkt, diese werden - zumeist ganz unzulässig - auf einen Nenner gebracht, damit man sie innerhalb einer hierarchischen Ordnung miteinander vergleichen und der gewünschten hierarchischen Stufe einfügen könne. Es mag sich um Probleme der Beziehung der Kunst zur Natur, zur Religion, zur Wissenschaft etc. handeln, überall müssen aus den Scheinproblemen Verzerrungen der Gegenständlichkeitsformen, der Kategorien entspringen.

Die Bedeutung des Bruchs, der so mit jedem philosophischen Idealismus vollzogen wird, zeigt sich noch deutlicher in seinen Konsequenzen, wenn wir unseren materialistischen Ausgangspunkt weiter konkretisieren: wenn wir die Kunst als eine eigenartige Erscheinungsweise der Widerspielgelung der Wirklichkeit auffassen, die ihrerseits nur eine Unterart der universellen Beziehungen des Menschen zur Wirklichkeit, die ihrer Widerspiegelung ist. Einer der entscheidenden Grundgedanken dieses Werks besteht darin, dass alle Arten der Widerspiegelung - wir analysieren vor allem die des Alltagslebens, der Wissenschaft und der Kunst - stats dieselbe objektive Wirklichkeit abbilden. Dieser als selbstverständlich, ja als trivial scheinende Ausgangspunkt hat aber weittragende Konsequenzen. Da die materialistische Philosophie alle Gegenständlichkeitsformen, alle

den Gegenständen und ihren Beziehungen zugehörigen. Kategorien nicht für Produkte eines schöpferischen Bewusstseins ansieht, wie der Idealismus sondern in ihnen eine vom Bewusstsein unabhängig existierende objektive Wirklichkeit erblickt, können sich alle Divergenzen, ja Gegensätzlichkeiten in den einzelnen Widerspiegelungsarten nur innerhalb dieser materiell und formell einheitlichen Wirklichkeit abspielen. Um die komplizierte Dialektik in dieser Einheit der Einheit und der Verschiedenheit begreifen zu können, muss vorerst mit der weitverbreiteten Vorstellung einer mechanischen, photokopischen Widerspiegelung gebrochen werden. Wäre eine solche die Grundlage, aus welcher die Differenzen herauswachsen, so müssten alle spezifischen Formen subjektive Entstellungen dieser allein "authentischen" Reproduktion der Wirklichkeit sein, oder die Differenzierung müsste einen rein nachträglichen, völlig unspontanen, rein bewusst-gedanklichen Charakter haben. Die extensive und intensive Unendlichkeit der objektiven Welt zwingt aber allen Lebewesen, vor allem dem Menschen eine Anpassung, eine unbewusste Auswahl in der Widerspiegelung auf. Diese hat also - unbeschadet ihres fundamental objektiven Charakters - auch eine unaufhebbare subjektive Komponente, die auch dem tierischen Niveau rein physiologisch, beim Menschen darüber hinaus auf gesellschaftlich bedingt ist. /Einfluss der Arbeit auf Bereicherung, Ausbreitung, Vertiefung etc. der menschlichen Fähigkeiten in der Widerspiegelung der Wirklichkeit., Die Differenzierung, vor allem auf den Gebieten von Wissenschaft und Kunst, ist also ein Produkt des gesellschaftlichen Seins, der auf seinem Boden entstandenen Bedürfnissen, der Anpassung der Menschen an seine Umwelt, des Wachstums seiner Fähigkeiten in Wechselwirkung mit dem Zwang, ganz neuartigen Aufgaben gewachsen zu sein. Physiologisch und psychologisch müssen sich allerdings diese Wechselwirkungen, diese Anpassungen an Neues unmittelbar in den Einzelmenschen verwirklichen, sie erlangen aber von vornehmerein eine gesellschaftliche Allgemeinheit, da die gestellten neuen Aufgaben, die modifizierend wirkenden neuen Umstände eine allgemeine /gesellschaftliche/ Beschaffenheit haben und individuell-subjektive Varianten nur innerhalb des gesellschaftlichen Spielraums zulassen.

Einen qualitativ und quantitativ ausschlaggebenden Teil der vorliegenden Arbeit nimmt die Ausarbeitung der spezifischen

Wesenszüge der ästhetischen Widerspiegelung der Wirklichkeit ein. Diese Untersuchungen sind, der Grundabsicht dieses Werks entsprechend philosophischer Art, d.h. sie konzentrieren sich auf die Frage: welche spezifischen Formen, Beziehungen, Proportionen etc. die jeder Widerspiegelung gemeinsame Welt der Kategorien in der ästhetischen Setzung erhält. Es ist natürlich unvermeidlich dabei auch auf psychologische Fragen einzugehen; ein besonderes Kapitel /das elfte/ ist diesen Problemen gewidmet. Weiter muss schon hier hervorgehoben werden, dass die philosophische Grundabsicht uns notwendig vorschreibt, in sämtlichen Künsten vor allem die gemeinsamen ästhetischen Züge der Widerspiegelung herauszuarbeiten, obwohl, der pluralistischen Struktur der ästhetischen Sphäre entsprechend, die Besonderheit der einzelnen Künste bei der Behandlung der Kategorienprobleme doch möglichst in Betracht gezogen wird. Die ganz eigenartige Erscheinungsweise der Widerspiegelung der Wirklichkeit in Künsten wie Musik oder Architektur macht es unvermeidlich, diesen Spezialfällen ein besonderes Kapitel /das vierzehnte/ zu widmen, hier mit dem Bestreben, die spezifischen Differenzen so zu erhellen, dass in ihnen zugleich die allgemeinen ästhetischen Prinzipien ihre Geltung bewahren.

Diese Universalität der Widerspiegelung der Wirklichkeit als Grundlage aller Wechselbeziehungen des Menschen mit seiner Umwelt hat, zu Ende geführt, sehr weitgehende weltanschauliche Folgen für die Auffassung des Ästhetischen. Für jeden wirklich folgerichtigen Idealismus muss nämlich eine jede im menschlichen Dasein bedeutsame Bewusstseinsform - also in unserem Fall die ästhetische -, da ihr Ursprung hierarchisch im Zusammenhang einer Ideenwelt begründet ist, von einer "überzeitlichen", "ewigen" Wesenart sein; soweit sie geschichtlich behandelt werden kann, geschieht dies innerhalb eines solchen metahistorischen Rahmens des "zeitlosen" Seins oder Geltens. Diese scheinbar formal-methodologische Position muss aber notwendig ins Inhaltliche, ins Weltanschauliche umschlagen. Denn es folgt aus ihr notwendig, dass das Ästhetische, sowohl produktiv wie rezeptiv zum "Wesen" des Menschen gehört, mag man dieses vom Standpunkt der Ideenwelt oder des Weltgeistes, anthropologisch oder onthologisch bestimmen. Ein völlig entgegengesetztes Bild muss unsere materialistische Betrachtungsweise ergeben. Die objektive

Wirklichkeit, die in den verschiedenen Arten der Widerspiegelung erscheint, ist nicht nur einem ununterbrochenen Wandel unterworfen, sondern dieser zeigt sehr bestimmte Richtungen, Entwicklungslien; die Wirklichkeit selbst ist also ihrer objektiven Wesenart nach historisch; die in den verschiedenen Widerspiegelungen erscheinenden, inhaltlichen, wie formellen, geschichtlichen Bestimmungen sind demgemäß nur mehr oder weniger richtige Annäherungen an diese Seite der objektiven Wirklichkeit. Eine echte Historizität kann aber niemals aus einer blossen Veränderung der Inhalte der völlig gleichbleibenden Formen, bei völlig unveränderlichen Kategorien vorkommen. Ja gerade dieser Wechsel der Inhalte muss notwendig modifizierend auch auf die Formen einwirken, muss vorerst bestimmte Funktionsverschiebungen innerhalb des kategoriellen Systems, von einem bestimmten Grad an sogar ausgesprochene Wandlungen mit sich führen: das Entstehen neuer und das Verschwinden alter Kategorien. Die Historizität der objektiven Wirklichkeit hat eine bestimmte Historizität der Kategorienlehre zur Folge.

Freilich muss dabei sehr darauf geachtet werden, inwiefern und wieweit solche Veränderungen von objektiver oder subjektiver Beschaffenheit sind. Denn ogleich wir meinen, auch die Natur müsse letzten Endes historisch aufgefasst werden, sind die einzelnen Etappen dieser Entwicklung von einer derartigen zeitlichen Ausdehnung, dass ihre objektiven Veränderungen für die Wissenschaft kaum in Betracht kommen. Umso wichtiger ist natürlich die subjektive Historie der Entdeckungen von Gegenständlichkeiten, Beziehungen, kategoriellen Zusammenhängen. Erst in der Biologie könnte ein Wendepunkt in der Entstehung der objektiven Kategorien des Lebens - wenigstens auf dem uns bekannten Teil des Universums - und damit eine objektive Genesis festgestellt werden. Qualitativ anders steht die Frage, wenn vom Menschen und von der menschlichen Gesellschaft die Rede ist. Hier ist unzweifelhaft immer von der Genesis einzelner Kategorien und kategoriellen Zusammenhängen die Rede, die unmöglich aus der blossen Kontinuität der bis dahin gehenden Entwicklung "abgeleitet" werden können, deren Genesis also an die Erkenntnis spezielle Anforderungen stellt. Es würde jedoch zu einer Verzerrung des wahren Tatbestandes führen, wollte man die historische Erforschung der

Genesis von der philosophischen Analyse des dabei entstandenen Phänomens methodologisch trennen. Die wahre kategorische Struktur eines jeden derartigen Phänomens hängt vielmehr aufs innigste mit seiner Genesis zusammen; das Aufzeigen der kategorischen Struktur ist vollständig und in richtiger Proportionalität nur dann möglich, wenn die sachliche Zergliederung mit den Erhellern der Genesis organisch verknüpft wird; die Ableitung des Werts am Anfang des "Kapitals" von Marx ist das Musterbeispiel einer solchen historisch-systematischen Methode. Diese Vereinigung wird in den konkreten Darlegungen dieses Werks über das Grundphänomen des Ästhetischen und allen seinen Abzweigungen in Detailfragen versucht. Diese Methodologie schlägt nun insofern ins Weltanschauliche um, als sie einen radikalen Bruch mit allen jenen Anschauungen beinhaltet, die in der Kunst, im künstlerischen Verhalten etwas überhistorisch Ideenhaftes oder zumindest der "Idee" des Menschen ontologisch oder anthropologisch Zugehöriges erblickt. Wie die Arbeit, wie die Wissenschaft, und alle gesellschaftliche Betätigungen des Menschen, ist auch die Kunst ein Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung, des durch seine Arbeit sich zum Menschen machenden Menschen.

Aber auch darüber hinaus hat die objektive Historizität des Seins und ihre spezifisch prägnante Erscheinungsweise in der menschlichen Gesellschaft wichtige Folgen für das Erfassen der prinzipiellen Eigenart des Ästhetischen. Es wird bei unseren konkreten Ausführungen die Aufgabe sein, zu zeigen, dass die wissenschaftliche Widerspiegelung der Wirklichkeit, sich von allen, sinnlichen wie geistigen Determinationen zu befreien versucht, dass sie bestrebt ist, die Gegenstände und ihre Beziehungen so abzubilden, wie sie an sich, unabhängig vom Bewusstsein sind. Die ästhetische Widerspiegelung geht dagegen von der Welt des Menschen aus und ist auf sie gerichtet. Das bedeutet, wie an seiner Stelle dargelegt werden soll, nicht einen einfachen Subjektivismus. Die Objektivität der Objekte bleibt im Gegenteil bewahrt, jedoch so, dass in ihr alle typischen Bezogenheiten auf das menschliche Leben mitenthalten sind, dass sie so erscheint, wie es dem jeweiligen Stand der inneren wie äusseren Menschheitentwicklung, die eine gesellschaftliche Entwicklung ist, entspricht. Das bedeutet, dass jede ästhetische

Gestaltung das historische *hic et nunc* ihrer Genesis als wesentliches Moment ihrer entscheidenden Gegenständlichkeit in sich einbezieht, sich selbst einordnet. Natürlich ist jede Widerspiegelung sachlich von der bestimmten Stelle ihres Vollzugs determiniert. Selbst bei der Entdeckung mathematischer oder rein naturwissenschaftlichen Wahrheiten ist der Zeitpunkt niemals zufällig; freilich besitzt er eine sachliche Bedeutung mehr für die Geschichte der Wissenschaften als für das Wissen selbst, für welches man es als völlig gleichgültig betrachten kann, wann und unter welchen - notwendigen - historischen Bedingungen etwa der Pythagoräische Lehrsatz zum ersten Mal formuliert wurde. Ohne hier auf die kompliziertere Lage in den Gesellschaftswissenschaften eingehen zu können, muss auch für diese festgestellt werden, dass die Einwirkungen der Zeitlage in ihren verschiedensten Formen hindernd auf das Herausarbeiten der wirklichen Objektivität in der Reproduktion der gesellschaftlich-geschichtlichen Tatbestände wirksam werden können. Völlig entgegengesetzt steht es mit der ästhetischen Widerspiegelung der Wirklichkeit: ohne ein gestalterisches Lebendigmachen des jeweiligen historischen *hic et nunc* im abgebildeten Moment ist noch niemals ein bedeutendes Kunstwerk entstanden. Einerlei ob die betreffenden Künstler sich dessen bewusst sind oder mit dem Glauben schaffen, etwas Überzeitliches hervorzubringen, einen früheren Stil fortzuführen, ein aus der Vergangenheit geschöpftes "ewiges" Ideal zu verwirklichen, soweit ihre Werke künstlerisch echt sind, wachsen sie aus den tiefsten Bestrebungen der Zeit ihres Entstehens heraus; Inhalt und Form der wahrhaft künstlerischen Gestaltungen können - gerade ästhetisch - von diesem Boden ihrer Genesis nicht getrennt werden. Die Historizität der objektiven Wirklichkeit erhält ihre subjektive wie objektive Gestalt gerade in den Werken der Kunst.

Dieses historische Wesen der Wirklichkeit führt zu einem weiteren wichtigen Problemkomplex, der primär ebenfalls methodologischer Art ist, & jedoch, wie jedes echte Problem einer richtig - und nicht bloss formal - aufgefassten Methodologie notwendig ins Weltanschauliche umschlägt. Wir meinen das Problem der Diesseitigkeit. Rein methodologisch betrachtet ist Diesseitigkeit eine unerlässliche Forderung der wissenschaftlichen Erkenntnis ebenso wie der künstlerischen Gestaltung. Nur wenn ein Komplex von Phänomenen rein aus

ihren immanenten Eigenschaften, aus den auf sie wirkenden, gleichfalls immanenten Gesetzlichkeiten restlos begriffen erscheint, kann man ihn als wissenschaftlich erkannt betrachten. Praktisch ist eine solche Vollständigkeit natürlich immer nur approximativ; die extensive wie intensive Unendlichkeit der Gegenstände, ihrer statischen und dynamischen Beziehungen etc. gestatten nicht, dass irgendeine Erkenntnis in ihrer jeweils gegebenen Form je als eine absolut endgültige aufgefasst werde, dass Korrekturen, Einschränkungen, Erweiterungen etc. an ihr je als ausgeschlossen betrachtet werden. Dieses "Nochnicht" in der wissenschaftlichen Bewältigung der Wirklichkeit wurde von der Magie bis zum modernen Positivismus in den verschiedenen Weisen als Transzendenz interpretiert, unbekümmert darum, wie vieles worüber man einst ein "Ignorabimus" verkündet hatte, bereits längst als lösbares, wenn auch vielleicht noch nicht praktisch gelöstes Problem in die exakte Wissenschaft eingezogen ist. Die Entstehung des Kapitalismus, die neuen Beziehungen zwischen Wissenschaft und Produktion, kombiniert mit den grossen Krisen der religiösen Weltanschauungen haben an die Stelle der naiven Transzendenz eine kompliziertere, raffiniertere gesetzt. Schon zur Zeit der Versuche einer ideologischen Abwehr der Kopernikanischen Theorie seitens der Verteidiger des Christentums ist der neue Dualismus entstanden: eine methodologische Anschauung um die Immanenz für die gegebene Erscheinungswelt mit einem Leugnen ihrer letzthinigen zu verknüpfen Realität, um die Kompetenz der Wissenschaft über diese etwas Gültigen aussagen zu können zu bestreben. Auf der Oberfläche mag der Eindruck entstehen, dass diese Entwertung der Wirklichkeit der Welt nichts ausmacht, da ja die Menschen praktisch, in der Produktion ihre unmittelbaren Aufgaben erfüllen können, unabhängig davon, ob sie Objekt, Mittel etc. ihrer Tätigkeit für etwas An-sichseidendes oder für blosse Erscheinungen halten. Eine solche Anschauung ist in doppelter Weise sophistisch. Erstens ist jeder handelnde Mensch in seiner realen Praxis immer überzeugt, mit der Wirklichkeit selbst zu tun zu haben; selbst der positivistische Physiker ist es, wenn er z.B. eine Experiment vollzieht. Zweitens zersetzt eine derartige Anschauung, wenn sie - aus gesellschaftlichen Gründen - tief eingewurzelt und stark verbreitet ist, die vermittelten geistig-moralischen Beziehungen der Menschen zur Wirklichkeit.

Die existenzialistische Philosophie, in der der in die Welt "geworfene" Mensch dem Nichts gegenübersteht, ist - gesellschaftlich-geschichtlich angesehen - der notwendig ergänzende Gegenpol jener philosophischen Entwicklung, die von Berkeley bis zu Mach oder Carnapp führt.

Das eigentliche Schlachtfeld zwischen Diesseitigkeit und Jenseitigkeit ist ohne Frage die Ethik. Darum können im Rahmen dieses Werks die entscheidenden Bestimmungen dieser Kontroverse nur gestreift aber nicht vollständig dargelegt werden; der Verfasser ^{hofft} in absehrbarer Zeit auch über diese Frage seine Anschauungen in systematischer Form darbieten zu können. Hier sei nur kurz bemerkt dass der alte Materialismus - von Demokritos bis Feuerbach - die Immanenz der Weltstruktur nur in mechanistischer Weise auszuführen imstande war, deshalb einerseits die Welt noch immer als ein Uhrwerk aufgefasst werden konnte, das einer - transzendenten - Einwirkung bedarf, um es in Gang zu setzen; andererseits kann der Mensch in einem solchen Weltbild nur als notwendiges Produkt und Objektiv der immanent-diesseitigen Gesetzlichkeiten erscheinen, seine Subjektivität seine Praxis bleiben durch diese unerklärt. Erst die Hegel-Marxsche Lehre vom Selbstschaffen des Menschen durch seine eigene Arbeit, die Gordon Childe als "man makes himself" glücklich formuliert hat, vollendet die Diesseitigkeit des Weltbilds, schafft eine solche weltanschauliche Basis für eine diesseitige Ethik, deren Geist schon längst in den genialen Konzeptionen von Aristoteles und Epikur, von Spinoza und Goethe lebendig war. /In diesem Zusammenhang spielen natürlich die Evolutionslehre in der Lebewelt, die ständig grösseren Annäherung an die Entstehung des Lebens an die Wechselwirkung physikalischer und chemischer Gesetzlichkeiten eine wichtige Rolle./

Für die Aesthetik ist diese Frage von höchster Bedeutung und wird demgemäß in den konkreten Darlegungen des vorliegenden Werks ausführlich behandelt. Es wäre zwecklos die Ergebnisse dieser Untersuchungen, die nur in der Entfaltung aller dabei in Betracht kommenden Bestimmungen eine Überzeugungskraft besitzen können, hier verkürzt vorwegzunehmen. Nur um den Standpunkt des Verfassers auch im Vorwort nicht zu verschweigen, sei so viel gesagt, dass die immanente Geschlossenheit, das Aufsichtselbstgestelltsein jedes echten

Kunstwerks - eine Art der Widerspiegelung, die auf anderen Gebieten der menschlichen Reaktionen auf die Aussenwelt keine Analogie hat - dem Gehalt nach immer, gewollt oder ungewollt, ein Bekenntnis zur Diesseitigkeit ausspricht. Darum ist der Gegensatz von Allegorie und Symbol, wie Goethe genial gesehen hat, eine Frage von Sein oder Nichtsein für die Kunst. Darum ist zugleich, wie in einem eigenen Kapitel /im sechzehnten/ gezeigt wird, der Befreiungskampf der Kunst von der Bevormundung seitens der Religion eine fundamentale Tatsache ihrer Entstehung und Entfaltung. Die Genesis hat eben zu zeigen, wie aus der naturgemässen mässigen Gebundenheit des primitiven Menschen an die Transzendenz, ohne welche aufängliche Stadien auf jedem Gebiet unvorstellbar wären, die Kunst sich allmählich zu einer Selbständigkeit in der Widerspiegelung der Wirklichkeit zu ihrer eigenartigen Bearbeitung durchgerungen hat. Es kommt dabei natürlich auf die Entwicklung der objektiven ästhetischen Tatsachen an, nicht darauf, was ihre Vollstrecker über ihr eigenes Tun gedacht haben. Gerade in der künstlerischen Praxis ist die Divergenz zwischen Tat und Bewusstsein über sie besonders gross. Das Marx entnommene Motto unseres ganzen Werks: "Sie wissen es nicht, aber sie tun es", tritt hier besonders prägnant hervor. Es ist also die objektive kategorIELLE Struktur des Kunstwerks die jede Bewegung des Bewusstseins ins Transzendentale, mit der die Geschichte des Menschengeschlechts naturgemäß voll ist, wider in Diesseitigkeit verwandelt, indem es als das was es ist, als Bestandteil des menschlichen, diesseitigen, Lebens, als Symptom seines jeweiligen Geradesoseins erscheint. Die vielfache Verwerfung der Kunst, des ästhetischen Prinzips von Tertullian bis Kierkegaard ist nichts Zufälliges, vielmehr eine Anerkennung ihres wirklichen Wesens aus dem Lager ihrer geborenen Feinde. Auch dieses Werk ist kein einfaches Registrieren dieser notwendigen Kämpfe, sondern eine resolute Stellungnahme in ihnen: für die Kunst, gegen die Religion, im Sinne einer grossen Tradition, die von Epikur über Goethe bis Marx und Lenin reicht.

Die dialektische Entfaltung, auseinanderlegung und Wiedervereinigung so mannigfacher, widersprüchsvoller, konvergierender und divergierender Bestimmungen von Gegenständlichkeiten und ihren Beziehungen, erfordert eine eigene Methode auch für die

Darstellung. Wenn hier ihre grundliegenden Prinzipien kurz aus-einandergesetzt werden sollen, so ist keineswegs davon die Rede, im Vorwort eine Apologie der eigenen Darstellungsweise geben zu wollen. Niemand kann ihre Grenzen und Fehler klarer sehen, als der Verfasser. Er will hier auch bloss für seine Intentionen gerade-stehen; wo er sie angemessen, wo felherhaft verwirklicht hat, darüber steht ihm kein Urteil zu. Es soll also im folgenden nur von den Prinzipien die Rede sein. Diese wurzeln in der materialis-tischen Dialektik, deren konsequente Durchführung auf einen so weiten und viel weit auseinanderliegendes umfassenden Gebiet vor allem einen Bruch mit der formellen auf Definitionen und mechanischen Abgrenzungen, auf "reinliche" Scheidungen in Unterabteilungen be-ruhenden Darstellungsmitteln erfordert. Wenn wir, um uns mit einem Schlag ins Zentrum zu versetzen, von der Methode der Bestimmungen, im Gegensatz zu der der Definitionen ausgehen, so gehen wir auf die Realitätsgrundlagen der Dialektik zurück, auf die extensive wie intensive Unendlichkeit der Gegenstände und ihrer Beziehungen. Jeder Versuch, diese Unendlichkeit gedanklich zu ergreifen, muss mit Unzulänglichkeiten behaftet sein, Die Definitionen fixiert je-doch ihre eigene Partialität als etwas Endgültiges und muss deshalb den Grundcharakter der Phänomene vergewaltigen. Die Bestimmung betrachtet sie von vornehmerein als etwas Vorläufiges, Ergänzungsbedürf-tiges, als etwas, zu dessen Wesen es gehört, weitergeführt, weiterge-bildet, konkretisiert zu werden. D.h. wird in diesem Werk ein Gegenstand, eine Beziehung von Gegenständlichkeiten, eine Kategorie durch ihre Bestimmung ins Licht der Begreifbarkeit und Begrifflich-keit gerückt, so ist stets etwas Doppeltes gemeint und beabsichtigt: das jeweilige Objekt so zu bezeichnen, dass es als Unverwechselbares erkannt wird, ohne jedoch darauf Anspruch zu erheben, dass das Erkanntwerden auf dieser Stufe seine Totalität treffen müsste, und man darum hier stehenbleiben dürfte. Dem Objekt kann man sich nur allmählich, nur schirrweise annähern, indem dasselbe Objekt in verschiedenen Zusammenhängen, in verschiedenen Beziehungen zu ver-schiedenen anderen Objekten betrachtet wird, indem die anfängliche Bestimmung auf solchen Wegen zwar nicht aufgehoben wird - dann wäre sie ja eine falsche gewesen -, sondern im Gegenteil sich ununter-brochen anreichert, sich immer näher an die Unendlichkeit des Ge-genstandes, auf den sie gerichtet ist, man könnte sagen, heranschleicht.

Dieser Prozess spielt sich in den verschiedensten Dimensionen der gedanklichen Reproduktion der Wirklichkeit ab und kann darum prinzipiell immer nur relativ als abgeschlossen gelten. Wird jedoch diese Dialektik richtig durchgeführt, so entsteht ein ständig zunehmender Fortschritt an Klarheit und Reichtum der betreffenden Bestimmung, ihres systematischen Zusammenhangs; man muss also die Wiederkehr derselben Bestimmung in verschiedenen Konstellationen, Dimensionen von einer einfachen Wiederholung genau zu unterscheiden. Der so erzielte Fortschritt ist aber nicht nur ein Gang nach vorwärts, ein immer tieferes Eindringen in das Wesen der zu erfassenden Objekte, sondern wird auch - wenn er wirklich richtig, wirklich dialektisch durchgeführt ist - zugleich den vergangenen, den bereits zurückgelegten Weg in neues Licht versetzen, ihn im tieferen Sinne erst jetzt gangbar machen. Max Weber schrieb mir seinerzeit über meine ersten, sehr unzulänglichen so orientierten Versuche, sie wirkten wie Ibsensche Dramen, deren Anfang man erst vom Schlusse aus verstehet. Ich sah darin ein feines Verständnis meiner Absichten, wenn meine damalige Produktion auch ein solches Lob keinesfalls verdiente. Vielleicht, so hoffe ich, kann dieses Werk eher als Verwirklichung eines solchen Dankstils gelten.

Endlich mag der Leser gestatten, ganz kurz auf die Entstehungsgeschichte meiner Aesthetik hinzuweisen. Ich begann als Literaturkritiker und Essayist der in den Aesthetiken Kants, später Hegels theoretisch Stütze suchte. Im Winter 1911-12 in Florenz entstand der erste Plan einer selbständigen systematischen Aesthetik, an deren Ausarbeitung ich mich in den Jahren 1912-1914 in Heidelberg macte. Ich denke noch immer mit Dankbarkeit an das wohlwollend-kritische Interesse, das Ernst Bloch, Emil Lask und vor allem Max Weber meinem Versuch gegenüber zeigten. Er ist vollständig gescheitert. Und wenn ich hier leidenschaftlich gegen den philosophischen Idealismus auftrete, so ist diese Kritik immer auch gegen meine eigenen Jugendtendenzen gerichtet. Aeusserlich gesehen unterbrach der Kriegsausbruch diese Arbeit. Schon die "Theorie des Romans", entstanden im ersten Kriegsjahr, richtet sich mehr auf geschichtsphilosophische Probleme, für welche die ästhetischen nur Symptome, Signale sein sollten. Dann traten Ethik,

Geschichte, Ökonomie immer stärker in den Mittelpunkt meiner Interessen. Ich wurde Marxist, und das Jahrzehnt meiner aktiven politischen Tätigkeit ist zugleich die Periode einer inneren Auseinandersetzung mit dem Marxismus, die seiner wirklichen Aneignung. Als ich - um 1930 - mich wieder der intensiven Beschäftigung mit künstlerischen Problemen zuwandte, stand eine systematische Aesthetik nur als sehr ferne Perspektive an meinem Horizont. Erst zwei Jahrzehnte später, anfang der fünfziger Jahre konnte ich daran denken, mit ganz anderer Weltanschauung und Methode an die Verwirklichung meines Jugendtraums heranzutreten, ihn mit völlig anderen Inhalten, mit radikal entgegengesetzten Methoden zu verwirklichen.

Budapest, April, 1960.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Erstes Kapitel: Probleme der Widerspiegelung im Alltagsleben.

I.

Allgemeine Charakteristik des Alltagsdenkens.

Die hier folgenden Darlegungen erheben keinen Augenblick den Anspruch eine genaue und erschöpfende philosophische - gewissermassen erkenntnistheoretische - Analyse des Alltagsdenkens, noch eine, wenn auch nur philosophische, Geschichte der Trennung der künstlerischen Widerspiegelung von diesem gemeinsamen Boden mit der wissenschaftlichen zu geben. Die Hauptschwierigkeit ist das fehlen der Vorarbeiten. Die Erkenntnistheorie hat sich bis jetzt sehr wenig um das Alltagsdenken gekümmert. Es liegt im Wesen der Einstellung einer jeden bürgerlichen, vor allem jeder idealistischen Erkenntnistheorie, dass sie einerseits alle Fragen der Genesis des Erkennens ins Bereich der Anthropologie etc. hinüberschiebt und andererseits bloss die Probleme der höchstentwickelten, der reinsten Form der wissenschaftlichen Erkenntnis untersucht. Das ging lange Zeit so weit, dass sogar die nichtnaturwissenschaftlichen, nicht "exakten" Wissenschaftsformen z.B. die historischen Wissenschaften sehr spät einer erkenntnistheoretischen Analyse unterworfen wurden; und diese geschah auch zumeist in einer Weise, die infolge ihrer irrationalistischen Tendenz die Zusammenhänge mehr verwirrte, als aufklärte. Auch die Untersuchungen über die Eigenart des aesthetischen, die in den seltensten Fällen die aesthetische Widerspiegelung der Wirklichkeit behandelten, liefen in den meisten Fällen bloss darauf hinaus, das abstrakte Anderssein des Aesthetischen Leben und Wissenschaft gegenüber zu betonen. Gerade in solchen ~~Fragekomplexen~~ komplexen stellt das metaphysische Denken der Erkenntnis unübersteigbare Hindernisse in den Weg. Denn sein Ja oder Nein leugnet die Erkenntnis von fliessenden Übergängen, die wir sowohl im Leben, wie vor allem in den Perioden der historisch-sozialen Genesis der Kunst als zu lösenden Problemen begegnen. Der metaphysische Charakter der ebenfalls sterren Gegenüberstellung der Fragen von Genesis und Geltung bildet eine weitere Schranke in dieser Hinsicht. Erst der dialektische und historische Materialismus wird in der Lage sein, eine historisch = systematische Methode zur Erforschung solcher Probleme auszubilden.

Die allgemein methodologische Fragestellung ist auf dieser Grundlage freilich doch ganz klar. Wieviel sie aufhellen kann, dazu werden die folgenden Darlegungen einen ersten Versuch beiten. Jetzt sei nur, vorwegnehmend, der allerallgemeinste Gesichtspunkt kurz hervorgehoben: wissenschaftliche und aesthetische Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit sind im Laufe der geschichtlichen Entwicklung sich herausbildende, immer feiner differenzierte Formen der Widerspiegelung, die sowohl ihre Grundlage, wie ihre letzthinige Erfüllung im Leben selbst findet. Ihre Eigenart konstituiert sich gerade in der Richtung, die das immer präzisere, vollendetere Ausüben ihrer gesellschaftlichen Funktion nach Möglichkeit erfordert. Sie bilden deshalb in ihrer verhältnismässig spät entstandenen Reinheit, worauf ihre wissenschaftliche bzw. aesthetische Allgemeinheit beruht, die beiden Pole der generellen Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit, deren fruchtbare Mitte die des Alltagslebens bildet. Diese hier angedeutete und später ausführlich zu behandelnde Dreiteilung der Beziehung des Menschen zur Aussenwelt wurde sehr klar von Pawlow erkannt. In einer Untersuchung über die Typen der höheren Nerventätigkeit schreibt er: "Die Tiere verkehrten bis zum Erscheinen des homo sapiens mit der Umwelt nur durch die inmittelbaren Eindrücke der verschiedenen Agenzien, die auf die verschiedenen Rezeptoren der Tiere einwirkten und in entsprechende Zellen des Zentralnervensystems geleitet werden. Diese Eindrücke sind für die Tiere die einzigen Signale der Objekte der Aussenwelt. Bei der Entstehung des Menschen entstanden, entwickelten und vervollkommenen sich ausserordentliche Signale zweiter Ordnung, Signale dieser primären Signale, in Form von gesprochenen, gehörten und sichtbaren Worten. Diese neuen Signale bezeichneten letzten Endes alles, was die Menschen unmittelbar, sowohl aus der äusseren als auch aus ihrer inneren Welt wahrnahmen und wurden von ihnen nicht nur beim gegenseitigen Verkehr, sondern auch für sich allein benutzt. Ein solches Vorherrschen dieser neuen Signale war natürlich durch die ungeheure Wichtigkeit des Wortes bedingt, obwohl Worte nur die zweiten Signale der Wirklichkeit waren und blieben... Aber ohne sich weiter in dieses wichtig und umfangreiche Thema zu vertiefen, muss man feststellen, dass infolge der zwei Signalsysteme und dank der alten dauernd wirkenden verschiedenartigen Lebensweise die Masse der Menschen sich in einen Künstlertyp,

einen Denkertyp und einen mittleren Typ aufteilt. Der letztere verbindet die Arbeit beider Systeme in dem notwendigen Masse. Diese Einteilung lässt es sowohl an einzelnen Menschen als auch an ganzen Nationen erkennen." ^{1/}

Die Reinheit der wissenschaftlichen und aesthetischen Widerspiegelung grenzt sich also einerseits scharf von den komplizierten Mischformen des Alltags ab, andererseits gleichzeitig verschwimmen diese Grenzen ununterbrochen, indem beide differenzierten Widerspiegelungsformen aus den Bedürfnissen des Alltagslebens entstehen, ihre Probleme zu beantworten berufen sind und indem viele Ergebnisse beider sich wieder mit den Aeusserungsformen des Alltagslebens mischen, diese umfassender, differenzierter, reicher, tiefergehend etc. machen und so dieses selbst ununterbrochen höher entwickeln. Eine wirkliche historisch-systematische Genesis der wissenschaftlichen wie aesthetischen Widerspiegelung ist ohne das Erhellen dieser Wechselbeziehungen einfach undenkbar. Für das philosophische Erfassen der hier entstehenden Probleme ist es daher unerlässlich, weder die doppelte Wechselwirkung mit dem Alltagsdenken, noch die sich herausbildende spezifische Eigenart der beiden differenzierten Formen aus dem Blickkreis der Betrachtung zu verlieren.

Die philosophische Untersuchung der Widerspiegelung hat jedoch eine unerlässliche Voraussetzung, die wenigstens ihren allgemeinsten Grundlagen nach geklärt werden muss, bevor eine Auseinandersetzung mit ihren spezifischen Problemen einsetzen könnte. Wenn wir nämlich die Widerspiegelung im Alltagsleben, in Wissenschaft und Kunst auf ihre Differenzen untersuchen wollen, so müssen wir stets darüber im klaren sein, dass alle drei Formen dieselbe Wirklichkeit abbilden. Erst im subjektiven Idealismus entsteht die Vorstellung, als ob die verschiedenen Arten des menschlichen Ordnens der Widerspiegelung verschiedene, selbständige, vom Subjekt geschaffene Wirklichkeiten wären, die sich miteinander gar nicht berühren. Am ausgeprägtesten und konsequenteren drückt dies Simmel aus; er schreibt z.B. über die Religion: "Das religiöse Leben schafft die Welt noch einmal, es bedeutet, das ganze Dasein in einer besonderen Tonart, sodass

MTA FIL. INT.

Lukács Arch.

es seiner reinen Idee nach mit den nach anderen Kategorien erbauten Weltbildern sich überhaupt nicht kreuzen, ihnen nicht widersprechen kann."^{2/} Der dialektische Materialismus betrachtet dagegen die materielle Einheit der Welt als ein unumstössliche Tatsache. Jede Widerspiegelung ist daher die dieser einen und einheitlichen Wirklichkeit. Daraus folgt jedoch nur für den mechanischen Materialismus, dass jedes Abbild dieser Wirklichkeit ihre einfache Photokopie sein müsste. /Über diese Frage wird später ausführlich die Rede sein. Hier möge die Bemerkung genügen, dass die realen Widerspiegelungen in Wechselwirkung zwischen Mensch und Außenwelt entstehen, ohne dass die daraus entstehende Auswahl, Anordnung etc. unbedingt eine subjektive Täuschung oder Entstellung sein müsste; was sie natürlich in manchen Fällen ist. /Wenn z.B. im Alltagsleben der Mensch seine Augen schliesst, um bestimmte hörbare Nuancen seiner Umwelt besser wahrzunehmen, so kann eine solche Ausschaltung eines Teiles der zu widerspiegelnden Wirklichkeit dazu beitragen, jenes Phänomen, an dessen Bewältigung er augenblicklich interessiert ist, genauer, vollständiger, in besserer Annäherung zu erfassen, als es ihm ohne dieses Absehen von der visuellen Welt möglich gewesen wäre. Von solchen fast instinktiv vollzogenen Manipulationen führt ein sehr verschlungener Weg zur Widerspiegelung in Arbeit, Experiment etc. bis zu Wissenschaft und Kunst. Die so entstehenden Unterschiede, ja Gegensätze in der Widerspiegelung der Wirklichkeit werden wir später ausführlich behandeln. Hier muss nur gleich an allererstem Anfang entschieden festgestellt werden, dass es sich immer um die Widerspiegelung derselben objektiven Wirklichkeit handelt, und dass diese Einheit des letzthinigen Gegenstandes auf die Gestaltung von Inhalt und Form der Unterschiede und Gegensätze von entscheidender Bedeutung ist.

Wenn wir nun auf dieser Grundlage die Wechselwirkungen des Alltags mit Wissenschaft und Kunst ins Auge fassen, so sehen wir, dass eine noch so klare Erkenntnis der hier zu lösenden Probleme lange nicht eine heute mögliche konkrete Beantwortbarkeit bedeutet. Vor allem gilt dies für die Geschichte der allmählichen, ungleichmässigen, widerspruchsvollen Differenzierung

dieser drei Abarten der Widerspiegelung. Wir können ihr ursprüngliches, chaotisches ineinander in dem von uns bekannten primitiven Anfangsstadium der Menschheit allgemein gedanklich zweifellos festhalten. Wir haben in der geschriebenen Geschichte der Menschheit eine hochentwickelte und sich - wenn auch, wie wir später sehen werden, widerspruchsvolle - immer höher sich entwickelnde Differenzierung vor uns. Die historische Kontinuität zwischen diesen beiden Endpunkten muss objektiv ebenso fraglos vorhanden sein. Unser gegenwärtiges Wissen über diesem Prozess reicht jedoch nicht entfernt dazu aus, ihn selbst konkret zu erkennen. In diesem Mangel ist nicht nur der der historischen Tatsachen enthalten, sondern er ist aufs tiefste mit der Ungeklärtheit der prinzipiellen, der philosophischen Grundfragen verbunden. Wenn wir also diesen Zauberkreis des verschiedenartigen Nichtwissens sprengen wollen, müssen wir - unserer höchst fragmentarischen Kenntnisse stets bewusst - an die philosophische Klärung sowohl der Grundtypen wie der entscheidenden Entwicklungsetappen der Differenzierung mutig herantreten. So philosophisch diese unsere Methode auch sein mag, sie enthält in sich die Prinzipien der gesellschaftlichen Sicht. Marx hat die Methode eines solchen Harantretens an längst vergangene, oft verschollene Epochen in Bezug auf die Geschichte der ökonomischen Formationen und Kategorien klar beschrieben und bestimmt. Er sagt: "Die bürgerliche Gesellschaft ist die entwickelteste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion. Die Kategorien, die ihre Verhältnisse ausdrücken, das Verständnis ihrer Gliederung, gewähren daher zugleich Einsicht in die Gliederung und die Produktionsverhältnisse aller der untergegangenen Gesellschaftsformen, mit deren Trümmern und Elementen sie sich aufgebaut, von denen teils noch unüberwundene Reste sich in ihr fortgeschleppen, blosse Andeutungen sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt haben, etc. In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf höhres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das höhere selbst schon bekannt ist. Die bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc.

Keineswegs aber in der Art der Ökonomen, die alle historischen Unterschiede verwischen und in allen Gesellschaftsformen die bürgerliche sehen." ^{3/} Auch für unser Gebiet ist die Anatomie des Menschen der Schlüssel zur Anatomie des Affen. Natürlich wird bei der heutigen Entwicklungshöhe unserer Einsichten und Kenntnisse nicht mehr erreichbar sein, als das annähernde Erhellen der wichtigsten Tendenzen, der entscheidensten Knotenpunkte. Mehr ist aber für die Ziele unserer gegenwärtigen Untersuchungen auch nicht nötig. Hoffentlich geben diese Anregungen zu weiteren Forschungen, die sicher menches am hier Dargelegten korrigieren werden.

Zur allgemeinen Methode sei hier nur noch soviel bemerkt, dass unsere Untersuchungen sich auf den Menschen beschränken. Schon die Wichtigkeit des Pawlowschen zweiten Signalsystems, der Sprache verlangt eine deutliche methodologische Abgrenzung von der Tierwelt, in welcher solche Signale nicht vorkommen. Es wird natürlich eine wichtige Aufgabe bleiben, in der Entwicklung der Tierwelt die Entstehung und Entfaltung der bedienten Reflexe eingehend zu studieren. Denn schon hier beginnt eine gewisse Bearbeitung der unmittelbar widerspiegelten objektiven Wirklichkeit, die bei den höheren Tieren bereits einen relativ hohen Grad der Differenzierung erreichen. Eine eingehende Beschäftigung mit diesem Problemkomplex liegt aber ausserhalb des Rahmens unserer Arbeit. Wir werden nur gelegentlich um in bestimmten konkreten Fällen abgrenzungen zu vollziehen oder Übergänge zu erhellen, auf ihn zurückkommen.

Freilich müssen die Feststellungen Pawlows stets im Sinne des dialektischen Materialismus aufgefasst und ausgelegt werden. Denn so fundamental dessen zweites Signalsystem der Sprache für dieses Grenzenziehen zwischen Mensch und Tier sein mag, seinen wirklichen Sinn und seine ausgiebige Fruchtbarkeit erhellt es erst, wenn wie bis Engels ^{4/} auf das simultane Entstehen, auf die sachliche Untrennbarkeit von Arbeit und Sprache das nötige Gewicht gelegt wird. Dass der Mensch "etwas zu sagen" hat, was jenseits des Gebiets des Tierischen liegt, entstammt direkt aus der Arbeit und entfaltet sich - direkt und indirekt, später oft durch sehr viele Vermittlungen - im Zusammenhang mit der Entwicklung der Arbeit. Deshalb nehmen wir hier, auch polemisch,

wenig Bezug auf die Bestrebungen Darwins, die Kategorien der Kunst bereits im Leben der Tiere aufzufinden und ihre menschlichen Aeusserungen aus diesen abzuleiten. Wir glauben: die Arbeit /und mit ihr die Sprache und ihre Begriffswelt/ schafft hier eine so breite und tiefe Kluft, dass auch das unter Umständen vorhandene tierische Erbe für sich betrachtet nicht entscheidend ins Gewicht fällt, geschweige denn dass es zum Erklären der völlig neuen Phänomene nutzbar gemacht werden könnte. Damit wird natürlich, wie wir später gelegentlich sehen werden, die Tatsache eines solchen Erbes keineswegs überhaupt geleugnet. Im Gegenteil, wir meinen, dass jene Tendenzen der neueren Biologie und Anthropologie, die zwischen Tier und Mensch ein völliges Anderssein statuieren, an vielen wichtigen Tatsachen achtlos vorbeigehen. Wir benützen aber hier bestimmte Ergebnisse der Anthropologie für genau umgrenzte Zwecke, für deren adäquate Erkenntnis gerade die Untrennbarkeit von Arbeit und Sprache, also das Trennende zwischen Tier und Mensch eine ausschlaggebende Bedeutung hat.

Wenn wir uns nun einer kurSORischen Analyse des Alltagsdenkens zuwenden, so müssen wir, neben den bereits erwähnten Mangel an Vorarbeiten, auf folgende sachliche Schwierigkeiten hinweisen, die sicher, wenigstens teilweise, es verursachen, dass der Alltag, dieser so wichtige, den grössten Teil des menschlichen Lebens umfassende Gebiet philosophisch so wenig untersucht wurde. Die Hauptschwierigkeit liegt vielleicht darin, dass das Alltagsleben keine derartig abgeschlossenen Objektivationen kennt, wie Wissenschaft und Kunst. Das will keineswegs sagen, dass in ihm die Objektivationen überhaupt fehlen. Ohne Objektivation ist das Leben des Menschen, sein Denken und Fühlen, seine Praxis und seine Reflexion garnicht vorstellbar. Abgesehen davon, dass alle eigentlichen Objektivationen im Alltagsleben der Menschen eine wichtige Rolle spielen, haben doch auch die von uns bereits festgestellten Grundformen der spezifisch menschlichen Lebenweise, Arbeit und Sprache bereits in mancher Hinsicht wesentlich einen Charakter der Objektivation. Arbeit kann nur als ein teleologischer Akt zustandekommen. Marx sagt über den

MTA FIL. INT.

Lukács Arch.

spezifisch menschlichen Charakter der Arbeit: "Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschliesslich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln und eine Biene beschämt durch den Beau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornehmerein den schlechtesten Baumeister von der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht dass er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiss, der die Art und Weise seines Tuns also Gesetz bestimmt, und dem er seinen willen unterordnen muss."^{5/}

Untersuchen wir also auf dieser Grundlage jene Momente der Arbeit, die diese als fundamentalen Faktor des Alltagslebens, des Alltagsdenkens, der Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit im Alltag bestimmen. Marx weist vor allem darauf hin, dass es sich dabei um einen historischen Prozess handelt, in welchem - objektiv wie subjektiv - qualitative Veränderungen vor sich gehen. Auf deren konkrete Bedeutung werden wir später wiederholt ausführlich zu sprechen kommen. Für uns ist jetzt nur die Tatsache wichtig, dass Marx in abgekürzten Andeutungen drei wesentliche Perioden unterscheidet. Die erste ist "die ersten tierartig instinktiven Formen der Arbeit", als Vorstufe jener Ausbildung, die sie bereits auf der an sich noch unentwickelten Stufe des einfachen Warenverkehrs überschritten hat. Die dritte, ihre vom Kapitalismus entwickelte Wesensart, die wir später eingehender untersuchen müssen, in welcher das verändernde Eindringen der auf die Arbeit angewendeten Wissenschaft entscheidende Veränderungen hervorruft, in welcher die Arbeit aufhört primär von den eigenen körperlichen und geistigen Kräften des Arbeitenden bestimmt zu sein /Periode der Maschinenarbeit, steigende Determination der Arbeit durch die Wissenschaften/. Dazwischen liegt die Ausbildung der Arbeit auf einen weniger entwickelten, mit den persönlichen Fähigkeiten der Menschen tief verbundenen Niveau /Periode des Handwerks, der Höhe von Handwerk und Kunst/, die historisch die Voraussetzungen für die dritte Periode schafft.

Allen drei Perioden ist jedoch das Wesenszeichen der spezifisch menschlichen Arbeit, des teleologischen Prinzipi gemeinsam, dass das Resultat des Arbeitsprozesses "beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war." Die Möglichkeit einer solchen Aktionsweise setzt einen bestimmten Grad der richtigen Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit im Bewusstsein des Menschen voraus. Besteht doch, nach Hegel, der diese Struktur der Arbeit klar erkannt hat, und auf den sich Marx bei diesen Betrachtungen auch beruft, ihr Wesen darin, dass sie "lässt die Natur an sich abreiben, sieht ruhig zu und regiert so mit leichter Mühe das Ganze."^{6/} Es ist klar, dass ein solches Regieren der Naturvorgänge - selbst auf primitivster Stufe - ihre annähernd richtige Widerspiegelung voraussetzt, auch dann, wenn die verallgemeinernden Forderungen, die daraus gezogen werden, falsch sind. Pareto hat den Zusammenhang von Richtigkeit im einzelnen und Phantasmagorischen im allgemeinen richtig beschrieben, wenn er sagt: "Man wird sagen können, dass die wirklich wirksamen Kombinationen, wie die Entzündung von Feuer mit dem Kieselstein, den Menschen auch zum Glauben an die Wirksamkeit eingebildeter Kombinationen treibe."^{7/}

Gehören jedoch solche Ergebnisse der Widerspiegelung der Wirklichkeit zum Alltagsleben und zu dessen Denken, so ist es klar, dass die Frage der Objektivationen, bzw. ihre mangelhafte Ausbildung in dieser Sphäre des Lebens nur sehr elastisch, dialektisch aufgefasst werden darf, wenn wir die grundlegenden Strukturen - und Entwicklungstendenzen nicht vergewaltigen wollen. Unzweifelhaft entsteht in der Arbeit /ebenso wie in der Sprache, die ebenfalls ein fundamentales Moment des Alltagslebens bildet/ eine Art von Objektivation. Und zwar nicht blos improdukt der Arbeit, vorüber kein Streit möglich ist, sondern auch im Arbeitsprozesse. Indem die Akkumulation der täglichen Erfahrungen, die Übung, die Gewohnheit etc. dazu führen, bestimmte Bewegungen, ihr quantitativ und qualitativ bestimmtes Aufeinanderfolgen, ineinandereingreifen, Einander, Ergänzen und Steigern etc. in jedem Arbeitsprozess zu wiederholen und weiterzubilden, erhält dieser für den Menschen, der ihn ausübt, notwendig den Charakter

einer gewissen Objektivation. Diese hat aber im Gegensatz zur viel stärkeren Fixiertheit der von Kunst oder wissenschaft geschaffenen Gebilde, eine veränderlichere, fliessendere Wesensart. Denn wie stark immer die Wirkung der konservierenden, stabilisierenden Prinzipien im Arbeitsprozess des Alltagslebens /besonders auf den Anfangsstufen/ auch sein mag, - man denke an die Macht der Traditionen in der bäuerlichen Landwirtschaft oder im vorkapitalistischen Handwerk - ist in jedem individuellen Arbeitsprozess die, wenigstens abstrakte Möglichkeit vorhanden, von den vorhandenen Überlieferungen abzuweichen. Neues zu versuchen oder unter Umständen auf noch aelteres umbildend zurückzugreifen.

Ganz allgemein betrachtet ist damit noch kein wesentlicher Unterschied von der Praxis der Wissenschaftler ausgesagt. Vor allem leben auch diese innerhalb des Alltagslebens der Menschen, ihr sigenes Alltagsleben. Ihr individuelles Verhalten zur Objektivation ihrer Tätigkeit muss sich also von ihren anderen Tätigkeiten nicht prinzipiell oder qualitativ unterscheiden, besonders bei noch unentwickelterer gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Wenn wir jedoch den hier ergebenen Tatbestand nicht blass vom Standpunkt des handelnden Subjekts, sonderns von dem des Objekts aus betrachten, ergeben sich schon wichtige, qualitative Unterschiede. Diese liegen nicht blass in der Verandelbarkeit der Ergebnisse, denn die Resultate der Wissenschaft ändern sich ebenso mit der Bireicherung und Vertiefung im Prozess der Widerspiegelung der Wirklichkeit, wie die der Arbeit. Entscheidend ist dagegen der Abstraktionsgrad, die Entfernung von der unmittelbaren Praxis des Alltagslebens, mit der sie freilich beide - sowohl als mit ihren Voraussetzungen wie als mit ihren Folgen - verbunden bleiben. Der Zusammenhang ist aber für die Wissenschaft ein mehr oder weniger weit und kompliziert vermittelter, während er für die Arbeit, auch wenn sie eine Anwendung höchst komplizierter wissenschaftlicher Erkenntnisse ist, einen vorwiegend unmittelbaren Charakter besitzt. Je unmittelbarer nun diese Beziehungen sind, was zugleich soviel bedeutet, dass die Intention des Handelns auf einen Einzelfall des Lebens gerichtet ist - und das ist natur-

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

gemäss in der Arbeit stets der Fall - desto schwächer, wandelbarer, weniger fixiert ist die Objektivation. Genauer gesagt: desto stärker sind die Möglichkeiten, dass ihre - eventuell sogar äusserst starre - Fixierung nicht aus den Wesen der objektiven Gegenständlichkeit stammt, sondern ein subjektives, freilich oft sozial-psycho-logisches Fundament /Tradition, Gewöhnung etc./ hat. Das bedeutet, dass die Resultate der Wissenschaft strukturell viel stärker als vom Menschen unabhängige Gebilde fixiert werden als die der Arbeit selbst. Die Entwicklung aussert sich darin, dass das eine Gebilde, ohne seine fixierte Objektivität zu verlieren, von einem anderen, korrigierten Gebilde abgelöst wird. Dies wird sogar in der Praxis der Wissenschaften im allgemeinen durch betontes Hervorheben der erfolgten Änderungen unterstrichen. In den Arbeitsprodukten können dagegen solche Änderungen als individuelle Variationen vor sich gehen; wenn sie - wie im Kapitalismus - oft ausdrücklich bekannt gemacht werden, so hat das zumeist Marktgründe. Der Kapitalismus nähert überhaupt Arbeit und Arbeitsergebnis der Struktur der Wissenschaft.

Natürlich analysieren wir hier nur die beiden Pole, ohne die Unzahl von Übergangsformen, die infolge der bereits angedeuteten und später ausführlich zu behandelnden Wechselwirkungen entstehen, zu berücksichtigen. Betrachtet man die Totalität der menschlichen Tätigkeiten - alle Objektivationen, also nicht nur Wissenschaft und Kunst sondern auch die gesellschaftlichen Institutionen als ihren Niederschlag berücksichtigend - so treten naturgemäß diese Übergänge energisch hervor. Da jedoch unsere gegenwärtige Aufgabe sich nicht so weitgestreckte Ziele setzt, sondern nur einige wichtige Wesenszeichen des Alltagslebens - in ihrem Gegensatz zu Wissenschaft und Kunst - herausarbeiten will, müssen und können wir uns mit der Feststellung solcher Kontraste begnügen. Umsomehr als die Arbeit, als ständige Quelle der Entwicklung der Wissenschaft, das Gebiet, das von ihr ununterbrochen bereichert wird, im Alltagsleben wahrscheinlich den dort höchstmöglichen Grad der Objektivation erreicht. Dabei muss auf die eingangs angedeutete historische Entwicklung der Arbeit selbst hingewiesen werden. Da die Wechselwirkung

MTA FIL. INT.

Lukács Arch.

mit der Wissenschaft eine fort dauernde, extensiv wie intensiv immer stärker wirkende Rolle spielt, ist es klar, dass in der heutigen Arbeit wissenschaftliche Kategorien eine viel grüssere Bedeutung haben, als in der früheren. Dieshebt die sogleich auszuführende grundlegende Eigenart des Alltagsdenkens nicht auf; die wachsende Aufnahme wissenschaftlicher Elemente verwandeltes nie in ein wirklich wissenschaftliches.

Das kann man am deutlichsten in der Wechselbeziehung von Wissenschaft und moderner Industrie beobachten. In historischem Mass-stabe ist es sicher richtig, dass die Hauptlinie der Entwicklung dahin geht, die Industrie, d.h. den Arbeitsprozess wissenschaftlich zu durchdringen. Objektiv historisch ist dabei festzustellen - wie dies Bernal detailliert gezeigt hat - dass einerseits die Abtrenntheit bestimmter Forschungsweise vom Leben, andererseits die Beschränktheit, der Konservatismus etc. der Industriellen in vielem Fällen die Anwendung bereits errungener wissenschaftlicher Ergebnisse für längere Zeit unmöglich gemacht hat. Uns interessiert hier dieses phänomen nicht vom Standpunkt der Geschichte der Industrie, der Technik oder der Wissenschaft, bei denen zweifellos ist "dass die ostensiblen und auch die wirklich tätigen Beweggründe der geschichtlich handelnden Menschen keineswegs die letzten Ursachen der geschichtlichen Ereignisse sind"^{7/} sondern der Alltag, in welchem eben die "ostensiblen" Motive im Vordergrund stehen; und diese zeigen die - relativ - geringe Stufe der Objektivationen im Entschluss der Menschen zum Handeln, den fliessenden Charakter, den viele an sich stark objektivierten Gebilde hier haben und endlich die oft ausschlaggebende Rolle von Gewöhnung, Tradition etc. in diesen Entschlüssen. Das Bezeichnende ist, dass im subjektiven Leben des Alltags ein ständiges Hin- und- Herwechseln vorhanden ist zwischen Entscheidungen, die auf Motive augenblicklicher und fliessender Wesensart begründet sind und zwischen solchen, die auf starren, wenn auch gedanklich selten fixierten Grundlagen /Tradition, Gewohnheit/ beruhen.

Die Arbeit ist jedoch der der wissenschaftlichen Objektivation am nächsten stehende Teil der Alltagswirklichkeit.

Die unendlich vielfältigen Beziehungen zwischen den einzelnen Menschen /Ehe, Liebe, Familie, Freundschaft etc./, garnicht zu sprechen von unzähligen flächtigen Beziehungen, die Beziehungen der einzelnen Menschen zu den staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen, die verschiedenen Formen der Nebenbeschäftigung, Vergnügen etc. /z.B. Sport/, Phänomene des Alltags wie Mode bestätigen die Richtigkeit einer solchen Analyse. Es handelt sich überall um den raschen, oft plötzlichen Wechsel zwischen konservativer Erstarrtheit in Routine oder Konvention und zwischen Handlungen, Entschlüssen etc., deren Motive - wenigstens subjektiv, was gerade für diese Untersuchungen sehr wichtig ist - einen verwiegend persönlichen Charakter haben. Das besonders im Alltag der kapitalistischen Gesellschaft, wo die Bewegungsmotive auf der individuellen Oberfläche vorherrschen, objektiv, statistisch sich eine grosse Gleichförmigkeit zeigt, bestätigt nur diese Feststellung. In traditionsgebundeneren vorkapitalistischen Gesellschaften erscheint diese Polarisation qualitativ anders, ohne jedoch diese wesentliche Strukturähnlichkeit aufzugeben.

Hinter allem bisher Aufgeführten steckt ein zweites Wesenszeichen des alltäglichen Seins und Denkens: der unmittelbare Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis. Diese Feststellung bedarf, um richtig verstanden zu werden, einer gewissen Erläuterung. Es wäre nämlich total falsch anzunehmen, die Gegenstände der Alltagstätigkeit wären objektiv, an sich unmittelbaren Charakters. Im Gegenteil. Sie existieren nur infolge eines sehr weitverzweigten, vielfältigen, komplizierten Vermittlungssystem, was im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung immer komplizierter und weiterverzweigt wird. Insofern es sich jedoch um Gegenstände des Alltagslebens handelt, stehen diese fertig da, und das sie hervorbringende Vermittlungssystem erscheint in seinem unmittelbaren, nackten Dasein und Sosein als restlos ausgelöscht. Man denke dabei nicht nur an technisch-wissenschaftliche sondern auch an ökonomisch sehr komplizierte Phänomene, wie Taxi, Autobus, Elektrische etc. an ihren Gebrauch im Alltagsleben, an die Art, wie sie im Alltagsdenken figurieren und diese Unmittelbarkeit steht klar vor uns.

Es gehört zur notwendigen Lebensökonomie das Alltags, dass man im Durchschnitt seine ganze Umgebung - solange sie funktioniert - nur auf Grund ihres praktischen Funktionierens /und nicht auf Grund ihres objektiven Wesens/ aufnimmt und beurteilt. Und sogar in sehr vielen Fällen ruft ihr Nichtfunktionieren ebenfalls blos ähnliche Reaktionen hervor. Das ist natürlich - in seiner Reinkultur - ein Produkt der kapitalistischen Arbeitsteilung. Auf primitiveren Entwicklungsstufen, wo die Mehrzahl der Geräte etc. des Alltagslebens von den Handelnden selbst hergestellt wurden, oder wo deren Produktionseisel allgemein bekannt war, var gerade diese Art der Unmittelbarkeit weit weniger entfaltet, und auffällig. Ers eine hochentwickelte gesellschaftliche Arbeitsteilung, die aus jedem Produktionszweig und aus seinen Teilmomenten eine scharfumgrenzte Spezialität macht, zwingt den durchschnittlich Handelnden des Alltagslebens diese Unmittelbarkeit auf.

Die allgemeinere, freilich weitaus weniger entwickelte Struktur dieser Verhaltungsweise geht bis in die Urzeit zurück. Denn die unmittelbare Verbindung von Theorie /d.h. Nachdenken, Widerspiegelungsart des Gegenstandes/ und Praxis ist sicher ihre allerälteste Form: die Umstände zwingen die Menschen sehr oft, ja in der Mehrzahl der Fälle zu einem sofortigen Handeln. Freilich besteht die gesellschaftliche Rolle der Kultur /vor allem die der Wissenschaft/ darin, dass sie zwischen einer - voraussehbare - Situation und die bestmögliche Form des Handelns Vermittlungen ausdenkt, dazwischenschiebt. Jedoch wenn diese einmal vorhanden, in allgemeinem Gebrauch getreten sind, verlieren sie für den im Alltagshandelnden Menschen ihren Vermittlungscharakter und die von uns geschilderte Unmittelbarkeit tritt wieder in Kraft. Hier kann man klar sehen - worüber wir später ausführlich sprechen werden - wie innig die Wechselwirkung zwischen **Wissenschaft** und Alltagsleben ist: die zu lösenden Probleme der Wissenschaft entsteigen, unmittelbar oder vermittelt aus dem Alltagsleben und dieses bereichert sich ununterbrochen aus den in ihm verwerteten Resultaten und Methoden, die die Wissenschaft ausgearbeitet hat.

Es reicht aber zum Verständnis dieses Zusammenhangs nicht aus, solche ununterbrochene Wechselwirkungen festzustellen. Wir müssen schon jetzt darauf hinwisen - und unsere Analyse des Alltagsdenkens geschicht gerade in dieser Absicht - dass zwischen Widerspiegelung der Wirklichkeit, ihrer denkerischen Bearbeitung in der Wissenschaft und zwischen dieser im Alltag auch qualitative Unterschiede bestehen. Diese statuieren jedoch nicht eine schroffe, unaufhebbare Dualität, wie die bürgerliche Erkenntnistheorie solche Fragen zu behandeln plegt, die Differenzierung bis zum qualitativen Unterschied ist vielmehr das Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung der Menschheit. Die Differenzierung und mit ihr die - relative - Unabhängigkeit der wissenschaftlichen Methoden von den unmittelbaren Bedürfnissen des Alltags, ihr Bruch mit seinen Denkgewohnheiten entsteht gerade darum, um diese besser zu bedienen, als dies bei direkter Methodeneinheit möglich wäre. Der Unterschied von Kunst und Alltag, ihre der allgemeinsten Struktur nach ähnliche Wechselwirkung steht ebenfalls im Dienst solcher gesellschaftlichen Bedürfnisse. Diese konkret zu behandeln würde aber jetzt noch zu vieles voraussetzen, zu viel darstellerische Abschweifung erfordern. Dass diese Fragen erst später behandelt werden können, bedeutet aber nicht, dass sie historisch später auftauchen würden. Die Polarisation des Alltagslebens, des Alltagsdenkens in die beiden stärker objektivierenden, objektiv weniger unmittelbaren Sphären von Kunst und Wissenschaft ist ebenso ein simultaner Prozess, wie es die bisher geschilderten Wechselwirkungen sind.

Der spezifische Charakter der hier geschilderten Unmittelbarkeit des Alltagslebens und - denkens drückt sich prägnant in der Art des spontanen Materialismus dieser Sphäre aus. Jede einigermassen unbefangene und gründliche Analyse muss zeigen, dass der Mensch des Alltagslebens auf die Gegestünde seiner Umwelt stets spontan materialistisch reagiert, einerlei, wie diese Reaktionen vom Subjekt der Praxis nachträglich interpretiert werden. Dies folgt schon aus dem Wesen der Arbeit. Jede Arbeit setzt einen Komplex von Gegenständen, von Gesetzen, in ihrer Art, die in ihren notwendigen Bewegungen, Verrichtungen etc. bestimmen voraus, und diese werden spontan als unabhängig vom menschlichen Bewusstsein existierend und funktionierend behandelt. Das Wesen

der Arbeit besteht gerade darin, dieses - an sich seiende - Sein und Werden zu beobachten, sie zu ergründen und auszunützen. Selbst auf der Stufe, wo der Urmensch noch keine Werkzeuge herstellt, sondern nur bestimmt geformte Steine aufgreift, und diese nach Gebrauch wegwirft, muss er bereits bestimmte Beobachtungen darüber gemacht haben, welche Steine nach ihrer Härte, Form etc. für bestimmte Verrichtungen geeignet sind. Schon in der Tatsache, dass er unter vielen Steinen einen passend scheinenden auswählt, schon die Art der Auswahl zeigt, dass der Mensch mehr oder weniger dessen bewusst ist, dass er in einer von ihm unabhängig existierenden Aussenwelt zu handeln gezwungen ist, dass er deshalb diese von ihm unabhängig existierende Umgebung möglichst zu ergründen, gedanklich durch Beobachtung zu bewältigen versuchen muss, um existieren zu können, um den ihm bedrohenden Gefahren zu entgehen. Auch die Gefahr, als Kategorie des menschlichen Innenlebens, zeigt, dass das Subjekt sich einer von seinem Bewusstsein unabhängigen Aussenwelt gegenüberzustehen mehr oder weniger bewusst ist.

Dieser Materialismus hat aber einen rein spontanen, auf die unmittelbaren Objekte der Praxis gerichteten und darauf beschränkten Charakter. Darum hat sich der subjektive Idealismus in seiner imperialistischen Blüte hochmütig von ihm abgewandt und ihn philosophisch völlig ignoriert. So sagt Ricker, dass er gegen den "naiven" Realismus nichts einzuwenden habe: "Er kennt weder ein transzendentes Wirkliches, noch das erkenntnistheoretische Subjekt oder das überindividuelle Bewusstsein. Er ist überhaupt keine wissenschaftliche Theorie, die wissenschaftlich bekämpft zu werden braucht, sondern ein Komplex von undurchdachten und unbestimmten Meinungen, die zum Leben ausreichen, und die man denen, die nur leben wollen, ruhig lassen kann."^{9/} In der Krisenzeit nach dem ersten Weltkrieg, als der subjektive Idealismus sich immer mehr gezwungen sieht, mit anthropologischen Argumenten seine Positionen zu stärken, gewinnen auch für ihn die Probleme des Alltagslebens, unter ihnen die des "naiven Realismus" /worunter die bürgerlichen Idealisten zumeist den spontanen Materialismus verstehen/ eine immer grössere Bedeutung. Rothacker führt schon aus: "Die ganze Welt aber, in der wir praktisch leben und wirken, einschliesslich natürlich der politischen, wirtschaftlichen,

religiösen, künstlerischen Lebensbetätigungen, bewegt sich in "Lebenskategorien", deren Inbegriff als "vorwissenschaftliches Weltbild" dringend expliciter Behandlung bedarf und eines der zahlreichen, kaum angeschnittenen Themen der "philosophischen Anthropologie" darstellt. Hie Rhodus, hie salta ! Es kann nicht genug unterstrichen werden, dass diese Tatsache, dass alle unsere grossen Lebensentscheidungen in einer "naiv-realistischen Welt" fallen, dass die ganze Weltgeschichte und damit auch das Thema aller historischen Wissenschaften und Philologien in dieser naiv-realistischen Welt sich abspielt, ein Argument von grössten Gewicht auch für die Behandlung erkenntnistheoretischer Fragen darstellt."^{10/} Diese Anerkennung des Problems dient bei Rothacker freilich nur dazu, um den subjektiven Idealismus noch konsequenter solipsistisch auszubauen, als dies früher geschah, indem seine subjektivistische Erkenntnistheorie in der uezkullschen Theorie der Umwelt eine biologische Stütze zu finden meint. Der spontane Materialismus des Alltagslebens wird in diesem Zusammenhang zu einer - freilich komplizierten - Erscheinungsweise der von den Organen bestimmten Umwelt . Mit dieser Theorie werden wir uns bei der Behandlung des An Sich Problems eingehend auseinandersetzen.

Die Stärke und die Schwäche dieser Spontanität umschreiben von einem anderen Aspekt deutlich die Eigenart des Alltagsdenkens. Die Stärke äussert sich darin, dass keine noch so idealistische, ja solipsistische Weltans hanung ihr spontanes Funktionieren im Alltagsleben und-denken verhindern kann. Kein noch so fanatisch überzeugter Berkeleyaner hat die Empfindung, wenn er bei einer Strassenkreuzung einem Automobil ausweicht, oder dessen Vorüberfahren abwartet, es bloss mit seiner eigenen Vorstellung und nicht mit einer von seinem Bewusstsein unabhängiger Realität zu tun zu haben. Das esse est percipi verschwindet sperlos im Alltagsleben des unmittelbar handelnden Menschen. Die Schwäche dieses spontanen Materialismus äussert sich darin, dass er sehr geringe, ja man könnte sagen überhaupt keine weltanschauliche Konsequenz hat. Er kann sogar bequen - ohne dass der Widerspruch subjektiv auch nur aufdämmern würde - im Bewusstsein des Menschen mit idealistischen, religiösen, abergläubischen etc. Vorstellungen koexistieren.

Um Beispiele dafür heranzuführen braucht man nicht in die Urzeit der Menschheitssentwicklung zurückzugreifen, in welcher die ersten Arbeitserfahrungen und die aus ihnen entstandenen grossen Erfindungen untrennbar mit magischen Vorstellungen verknüpft waren. Auch ein henter Mensch wird häufig ganz reale - und entsprechend spontan materialistisch erfasste - Tatsachen des Lebens mit abergläubischen Vorstellungen zusammenkoppeln, oft ohne der Groteske dieser Verknüpfung auch nur im geringsten bewusst zu sein. Freilich darf hier neben der Ähnlichkeit auch die Verschiedenheit nicht übersehen werden. Der spontane Materialismus des primitiven Menschen erstreckt sich auch auf Phänomene, die ihrem Wesen nach bewusstseinsartiger Natur sind. Es genügt, wenn wir auf die Einschätzung der Träume hinweisen. Aber auch dort, wo zu der Beobachtung der materiellen Erscheinungen "geistige" Erklärungsgründe hinzutreten, werden diese auf primitiver Stufe ebenso spontan materialistisch erlebt, wie die objektive Wirklichkeit selbst. Cassierer weist mit Recht darauf hin, dass das primitive Denken keine Grenzscheide zwischen Wahrheit und Schein sieht, ebenso wenig zwischen "dem bloss 'Vorgestellten' und der 'wirklichen Wehrnehmung, zwischen Wunsch und Erfüllung, zwischen Bild und Sache'".^{11/} /Die philosophische Reaktion unserer Tage will in primitiven Verhältnis von Bild und Sache ein Fundament für eine neue Art der Weltauffassung finden; so Klages./ Und ebenso wie wir früher, weist Cassierer auf das primitive Objektivnehmen der Träume hin. Wie tief eingewurzelt im Alltagsleben der Menschen diese - täuschende - Traum- "Objektivität" ist, kann daraus ersehen werden, dass diese Unterscheidung noch in den erkenntnistheoretischen Erwägungen von Descartes eine gewisse Rolle spielt.^{12/} Diese Homogenität, diese falsche Vereinheitlichung nimmt allmählich in entwickelteren Stadien ab. Zum Aberglauben des modernen Menschen z.B., der subjektiv zuweilen tief eingewurzelt sein kann, gehört sehr oft ein intellektuelles schlechtes Gewissen, d.h. die Bewusstheit dessen, dass man es bloss mit einem Produkt des subjektiven Bewusstseins zu tun hat, nicht mit einer von diesen unabhängig existierenden objektiven Wirklichkeit, gemäss dem spontanen

Materialismus des Alltags. Auf die vielen Übergänge können wir auch hier nicht eingehen. Diese Lage findet sich auch in der Wissenschaft selbst vor. Idealistische Erkenntnistheoreiker sprechen oft mit einem ironischen Bedauern vom "naiven Realismus" /d.h. Materialismus/ hervorragender Naturforscher und auf der anderen Seite stellt Lenin^{13/} wiederholt fest, dass auch solche Gelehrten, die in ihrer Erkenntnistheorie dem subjektiven Idealismus buldigen, in ihrer wissenschaftlichen Praxis spontane Materialisten sind.

Das theoretische Vernachlässigen dieses primären Faktors des Alltagslebens und des Alltagsdenkens führt dazu, dass wichtige Tatsachen des menschlichen Denkens unaufgeklärt bleiben. So haben verschiedene Forscher der Urzeit eine gewisse Affinität der urwüchsigen Magie mit dem eben geschilderten spontanen Materialismus festgestellt. Es ist allerdings ein qualitativer, historisch bedingter, Unterschied, ob die idealistische /religiöse, magische, abergläubische/ Ergänzung des spontanen Materialismus gewissemassen nur am Rande des praktischen Weltbildes erscheint, oder ob sie die von diesen festgestellten Tatsachen gedanklich und gefühlsmässig überzuckert. Der Weg vom letzteren Fall zum ersten ist die wesentliche, freilich oft zickzackartige Entwicklungslinie der Kultur. Diese Entwicklung wird aber erst dadurch möglich, dass das menschliche Denken die Unmittelbarkeit, im hier angegebenen Sinn, des Alltags überwindet, d.h. dass die unmittelbare Verbindung zwischen Widerspiegelung der Wirklichkeit, ihrer gedenklichen Auslegung und der Praxis überwunden wird, dass also zwischen den erst dadurch zur eigentlichen Theorie gewordenen Denken und der Praxis bewusst eine immer grössere Reihe von Vermittlungen eingeschaltet wird. Erst dadurch kann vom bloss spontanen Materialismus des Alltagslebens ein Weg zum philosophischen Materialismus eröffnet werden. Wie wir später sehen werden, kommt diese Entwicklung zum ersten Mal in der griechischen Antike zum klaren Ausdruck. Der Beginn einer wirklichen Trennung von philosophischen Idealismus und Materialismus findet erst hier mit wirklicher Entschiedenheit statt. Cassierer^{14/} hat Recht, wenn er den Bruch mit dem "mytischen Denken" von Leukipp und Demokrit datiert.

Wie schwer dieser Prozess ist, zeigt sich darin, dass die ersten Versuche über die Spontanität des Alltagsdenkens hinausgehen zumeist idealistische Wesenszüge tragen. Es ist interessant, dass Cassierer von der primitiven Identifikation von Bild und Sache ausgehend zu dem Schluss gelangt: "Man kann es demgemäß gerade - zu als ein Kennzeichen des mythischen Denkens bezeichnen, dass ihm die Kategorie des 'Ideeellen' fehlt."^{15/} Damit treten wesensart und Grenzen des primitiven, spontanen Materialismus bereits klarer hervor: er ist in einer Periode wirksam, die das antinomische Gegenüberstehen von Idealismus und Materialismus noch nicht kennt. Dieser entwickelt sich im Kampf gegen den früher entstandenen philosophischen Idealismus. Der spontane Materialismus des Alltagslebens bewahrt zwar manche Überreste der primitiven Zustände, gelangt jedoch in einem Milieu zur Wirksamkeit, in welchem diese Differenziation bereits stattgefunden hat. Den komplizierten Prozess solcher Entwicklungen auch nur andeutend darzustellen, liegt völlig ausserhalb des Rahmens dieser Arbeit. Es folgen nur einige Bemerkungen über die soziologischen Gründe dieses Entstehens des Idealismus. Das hat meistens einfache Gründe. Erstens die Unkenntnis von Matur und Gesellschaft. Deshalb ist der primitive Mensch, sobald er über die unmittelbaren Beziehungen der ihm direkt gegebenen gegenständlichen Welt hinausgehen trachtet, gezwungen, zu in den Tatsachen selbst gar nicht oder wenigstens nicht hinreichend fundierten Analogien zu greifen, wozu er naturgemäß, spontan den Ausgangspunkt in der eigenen Subjektivität zu wählen pflegt. Zweitens schafft erst die beginnende gesellschaftliche Arbeitsteilung jene Schicht, die nun die notwendige Masse erhält, über derartige Probleme "professionell" nachzudenken. Damit ist, mit der Befreiung vom Zwang immer sofort auf die Außenwelt zu reagieren, zwar einerseits für diese Schicht die notwendige Distanz geschaffen, von welcher aus man anfangen kann die spontane Unmittelbarkeit des Alltags, ihre mangelnde Verallgemeinerung zu überwinden, andererseits jedoch entfernt diese Arbeitsteilung die zum tieferen Nachdenken privilegierte Schicht immer mehr von der Arbeit selbst. Diese ist aber die wichtigste Basis für den spontanen Materialismus des Alltagslebens.

Allerdings zugleich auch die derentstehenden idealistischen Weltanschauungsstandenzen. Man erinnere sich an die Ausführungen von Marx, dass das Resultat des Arbeitsprozesses ideell bereits früher vorhanden war. Es ist verständlich, dass bei der Vorherrschaft der Analogie vor der Kausalität und Gesetzlichkeit im primitiven Denken die analogisierende Verallgemeinerung von hier ihren Ausgangspunkt nimmt. Wenn bisher unmittelbar nicht erklärbare Gegenstands- und Bewegungskomplexe idealistisch, religiös, etc. in einen "Schöpfer" projiziert werden, so handelt es sich zumeist um eine solche analogisierende Verallgemeinerung der subjektiven Seite des Arbeitsprozesses. /Man denke, um ein naheliegendes Beispiel anzuführen an den Demiurges = Bandwerker der griechischen Gottesvorstellungen./ Erst auf höherer Stufe entsteht im Kampf gegen solche Konzeptionen der philosophische Materialismus: der Versuch alle Erscheinungen aus den Bewegungsgesetzen der vom Bewusstsein unabhängigen Wirklichkeit zu begreifen. Die Schilderung seines Kampfes mit den idealistischen Weltanschauungen gehört natürlich nicht hierher.

Wir müssen dabei nur noch auf einen einzigen Gesichtspunkt hinweisen, nämlich auf den Zusammenhang der idealistischen /religiösen/ Vorstellungen mit der Denkungsart des Alltags. Jeder Schritt vorwärts, den der Materialismus als Weltanschauung macht, beinhaltet eine Entfernung von der Betrachtungsweise des unmittelbaren Alltags, eine Beginnende wissenschaftlich Einsicht in die "nicht ostensiblen" Ursachen der Phänomene und ihrer Bewegung. An den Schrenken dieser wissenschaftlichen Widerspiegelung der Wirklichkeit, die, wie wir schon werden, eine Entfernung von den, eine Erhebung über die Denkformen des Alltags bedeutet, entsteht notwendig eine Rückkehr zu diesem. Formell mag is solches Denken sehr hochentwickelt sein, es mag alle Formen und Inhalte der wissenschaftlichen Widerspiegelung der Wirklichkeit benützen, ihre Grundstruktur wird doch stets der des Alltags sehr nahestehen. Wenn zum Beispiel Engels die Geschichtsauffassung des mechanischen Materialismus kritisiert und in ihr einen Rückfall in den Idealismus feststellt, so bewegt sich seine Argumentation in der von uns beschriebenen Richtung. Er wirft diesem Materialismus vor, dass er in der Geschichte "die dort wirksamen ideellen Kräfte als

letzten Ursachen hinnimmt, statt zu untersuchen, was denn hinter ihnen steht, was die Triebekräfte dieser Triebekräfte sind. Nicht darin liegt die Inkonsistenz, dass ideelle Triebekräfte anerkannt werden, sondern darin, dass von diesen nicht weiter zurückgegangen wird auf ihre bewegenden Ursachen.^{16/} Es ist klar, dass selbst hier, wo es sich um ein, auf anderen Gebieten hochentwickelte philosophische Richtung handelt, das Wesen des methodologischen Mangels darin besteht, dass der Standpunkt des unmittelbaren Alltagsdenkens nicht radikal genug verlassen, und die Umwandlung der ihr zugrundeliegenden Widerspiegelung in eine wissenschaftliche nicht hinreichend vollzogen wurde. Solche Beispiele zeigen auch die unsterblichen Wechselwirkungen beider Sphären, hier das Hineinspielen des Alltagsdenkens in das wissenschaftliche, während andere Fällen die umgekehrte Beeinflussung erweisen können. Die richtige Analyse solcher Beispiele würde aber auch zeigen, dass einerseits das reine Herausbilden der wissenschaftlichen Widerspiegelung für die höhere Entwicklung der Kultur des Alltagslebens unerlässlich ist, dass andererseits in der Praxis des Alltags die Ergebnisse der Wissenschaft wieder ins Gefüge des Alltagsdenkens eingegliedert werden.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass eine der wichtigsten unter den originären und herrschenden Formen sowohl im anfänglichen wie im ursprünglich alltäglichen Denken, die überwiegende Art für die Verknüpfung und Transformation der unmittelbaren Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit die Analogie ist. Wir haben es hier nicht mit dem logischen Problem von Analogie und Analogieschluss zu tun; nur um unser Problem besser zu erhellen, seien einige Bemerkungen Hegels angeführt. Hegel betrachtet zwar diese Frage nicht genetisch, immerhin gibt er einige Andeutungen, die zeigen, dass er in der Analogie und im Analogieschluss etwas mit den Anfängen des Denkens Verbundenes erblickt. So spricht er, die Darlegungen der "Phänomenologie" einarbeitend, hier von dem "Instinkt der Vernunft" /also nicht von der entfalteten Vernunft in ihrer reinen Gestalt/; "welcher ahnen lässt, dass diese oder jene empirisch aufgefundene Bestimmung in der inneren Natur unter der Gattung eines Gegenstandes gegründet sei, und welcher darauf weiter fußt."^{17/} Auch der Ausdruck "ahnen" unterstreicht diesen anfänglichen Charakter der Analogie. Freilich bemerkt Hegel an der

MTA FIL. INT.

Lukács Arch.

gleichen Stelle, dass ainerseits die Anwendung des Analogieverfahrens in den empirischen Wissenschaften wichtige Resultate gezeitigt hat, andererseits weist er deutlich, vom Standpunkt der entwickelten Wissenschaft darauf hin, dass die Analogie aus dem Mangel der Indukation, aus der Unmöglichkeit, alle Einzelheiten zu erschöpfen entstanden und zur Anwendung gelangt sei. Um die Wissenschaftlichkeit vor diesen Gefahren zu schützen, weist Hegel auf die Notwendigkeit hin, zwischen "oberflächlicher und gründlicher" Analogie genau zu unterscheiden. Erst wenn die Wissenschaft die in Analogie gebrachten Bestimmungen sehr genau umreisst und aussondert, kann die Analogie für die Praxis fruchtbar werden; die Naturphilosophie der Schelling-Schule ist in Hegels Augen das Schulbeispiel für ein "nichtiges Spiel mit leeren, äusserlichen Analogien".

Aus alledem ist die urwüchsige Eigenart der Analogie, ihre schwer zerreissbare Verknüpftheit mit dem Alltagsdenken klar ersichtlich. Die Andeutungen Hegels über ihren oberflächlichen Gebrauch deuten nicht nur Allgemeines an, - denn jede Schlussform kann oberflächlich oder gründlich, formell-sophistisch, oder sachlich behandelt werden -, sondern eine tief eingewurzelte spontane Möglichkeit zu einem Gebrauch in dieser Richtung. Ohne auf die geschichtlichen Probleme des analogischen Denkens näher eingehen zu können darf doch festgestellt werden, dass gerade hier die blos verbale Anwendung der Begriffe sehr nahe liegt. Prantl weist, sich auf Schilderungen in Platons "Buthydemes" berufend, auf den sophistischen "Orundsatz" hin, "dass der sprachliche Ausdruck überall auf alle Verhältnisse gleichmässig angewendet werden müsse", worin er mit Recht "das Motiv aller blos auf den Sprächensdruck gegründeten Analogieschlüsse" findet.^{18/} Was aber hier in rhetorischer oder sophistischer Entartung erscheint, spielt sicherlich - sehr oft ohne eine Spur von derartigen Tendenzen - im Alltagsdenken eine grosse Rolle, und zwar je weniger die Wissenschaften und mit ihnen die kritische Behandlung von Wortbedeutungen entwickelt ist, eine desto grässere. Sie ist naturgemäss ganz ausschlaggebend in primitiven Zeiten, in denen, vor allem in der magischen Periode, die Analogie eine schlechthin ausschlaggebende Bedeutung in allen Lebensäußerungen, Mitteilungsformen, etc. erlangt; es ist klar,

dass das mystifizierte Gewicht z.B. der Namen im primitiven Denken diesen Tendenzen starken Vorschub leisten muss. Alldies wirkt sich jedoch wenn auch in vormindertem Ausmasse, auch im Alltagsdenken entwickelterer Kulturen aus; auch in diesen bleibt das Analogisieren ein lebendiger Faktor im Alltagsleben der Menschen. Je stärker sich die von uns hervorgehebene unmittelbare Verbindung von Theorie und Praxis auswirkt, je näher sie im Bewusstsein der Menschen an einander gerückt sind, desto mehr. Denn in solchen Fällen liefert die unmittelbare Widerspiegelung der Wirklichkeit eine Reihe von Zügen, Merkmalen etc. in den Gegenständen, die, mangels einer genauen Begründung, gewisse Ähnlichkeiten aufweisen. Was liegt näher als diese auch gedanklich näher - auch Kraft der verbalen Verallgemeinerung noch näher - miteinander zu verknüpfen und aus ihnen dann unmittelbare Folgerungen zu ziehen. Goethe, der, wie wir sehen werden, das analogisierende Denken sehr kritisch betrachtet, jedoch seine Unvermeidbarkeit für die Praxis des Alltags ebenfalls wiederholt hervorhebt, bemerkt die eben bezeichnete Gefahr der "Nähe" in der Praxis des Alltags auch dort, wo die Menschen über das blosse Analogisieren hinausgehen und kausal zu denken beginnen: "Ein grosser Fehler, den wir begehen, ist, die Ursache der Wirkung immer nahe zu denken, wie die Senne dem Pfeil, den sie forstschnellt, und doch können wir ihn nicht vermeiden, weil Ursache und immer zusammengedacht und also im Geiste angenähert werden."^{19/}

Das ist gerade das typische Verhalten des Alltagsmenschen. Dass das Eindringen der Wissenschaft ins Alltagsleben konkret eine grosse, immer grösser werdende Reihe solcher "Kurzschlüsse" aus der Praxis entfernt, dass eine immer grössere Anzahl von wissenschaftlich wichtigen Sätzen die Praxis des Alltags fundamentiert, in ihr zur Gewohnheit wird, ändert nicht seine von uns hervorgehobene Grundstruktur. Am Rande solcher aus der Wissenschaft entnommenen Gewohnungen gedeihen für objektiv unerledigte Phänomene Analogie und Analogieschlüsse weiter und bestimmen das Verhalten und Denken des Alltags. Ist dies für die alltäglichen gedankliche und praktische Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit richtig, so umso mehr für den Verkehr der Menschen untereinander. Das, was wir im praktischen Leben Menschenkenntnis nennen, ein unentbehrliches Moment eines jeden Zusammenwirkens, beruht - insbesondere soweit es bewusst gemacht wird - in der Mehrzahl der Fälle auf einer spontanen Anwendung von

Analogien. /Mit der Psychologie der Menschenkenntnis werden wir uns in einem späteren Kapitel ausführlich beschäftigen./ Goethe, der zu den wenigen Denkern gehört, der auch solche Lebensäusserungen in Bezug auf ihre Kategorien untersucht hat, sagt unter anderem über diese Rolle der Analogie: "Mitteilung durch Analogien hält ich für so nützlich als angenehm: der analoge Fall will sich nicht aufdringen, nichts beweisen; er stellt sich einem anderen entgegen, ohne sich mit ihm zu verbinden. Mehrere analoge Fälle vereinigen sich nicht zu geschlossenen Reihen, sie sind wie gute Gesellschaft, die immer mehr anregt als gibt."²⁰ "Oder an anderer Stelle:" Nach Analogien denken ist nicht zu schelten: die Analogie hat den Vorteil, dass sie nicht abschliesst und eigentlich nichts Letztes will."²¹

Mit alledem sind natürlich nur die extremen Pole der Wirksamkeit der Analogie im Denken des Alltagslebens bestimmt. Die Ausfüllung des breiten und abwechslungsreichen Zwischenraums betrachten wir hier nicht als unsere Aufgabe. Soviel ist jedoch auch aus diesen Andeutungen ersichtlich, dass die Analogie und der aus ihr entstehende Analogieschluss zu jenen Kategorien gehören, die im Alltagsleben entstehen, in ihm tief verwurzelt sind, seine Beziehung zur Wirklichkeit, die Art ihrer Widerspiegelung, deren unmittelbare Umsetzung in Praxis spontan und oft über diese Bedürfnisse hinausreichend adäquat ausdrücken, die deshalb - so wie sie an sich sind, so wie sie aus diesem Boden herausgewachsen - notwendig einen Schillerenden, zweidestigen Charakter besitzen: einerseits eine gewisse Elastizität, ein Fehlen von Apodiktik, worin schon Goethe ihre positive Bedeutung im Alltagsleben sieht, andererseits und zugleich eine Verschwommenheit, die sich sowohl begrifflich, experimentell, usw. klären lässt, die dann in die Richtung des wissenschaftlichen Denkens führt, die bei einem Stehenbleiben, ja bei einem willkürlichen Fixieren in Sophismus oder leere Phantastik zu münden pflegt.

Auf eine neue Seite der Stellung der Analogie in der Widerspiegelung der Wirklichkeit macht Goethe aufmerksam, wenn er sagt: "Jedes Existierende ist ein Analogon alles Existierenden; daher erscheint uns das Dasein immer zu gleicher Zeit gesondert und verknüpft. Folgt man der Analogie zu sehr, so fällt alles identisch zusammen; meidet man sie, so zerstreut sich alles ins

Unendliche. In beiden Fällen stagniert die Betrachtung, einmal als überlebendig, das anderemal als getötet.^{22/} Der Hauptweg zu Irrtümern liegt unmittelbar in der leichtfertigen Überspannung; wir sehen hier, dass der Gegensatz, ein pedantisches Ablehnen aller nicht bereits fundierten Ähnlichkeiten, ebenfalls zu Verzerrungen führen kann. Das ist sowohl für die günstige Wirksamkeit der Analogien im Alltagsleben, wie für die Ausbildung des wissenschaftlichen Denkens bedeutsam. Diese und auch die früheren Ausführungen Goethes weisen aber auch darauf hin, wie das Erfassen der Welt in der Form von Analogien in die Richtung der aesthetischen Widerspiegelung führen kann. Über das eigentliche Problem ist es auf dem gegenwärtigen Stand unserer Einsichten noch verfrüht zu sprechen. Es kann jetzt nur darauf hingewiesen werden, dass die von Goethe hervorgehobene Lässigkeit und Elastizität der Analogie geradezu zum künstlerischen Vergleich einen günstigen Boden bildet. Denn da hier die Ähnlichkeit nie ihre Bezogenheit auf das Subjekt verliert, da die Analogie gar nicht mit dem Ansprach auftritt, zwei Gegenstände oder Gegenstandsgruppen mit ihrer Hilfe auch nur annähernd vollständig zu bestimmen, kann manche^{1/}, was wissenschaftlich verwerflich wäre, hier zur Tugend werden. Obwohl natürlich auch hier eine richtige Widerspiegelung der Wirklichkeit die Voraussetzung bildet, nur eine qualitativ andersgeartete. Auf die ganze Frage kommen wir später zu sprechen.

Die Wichtigkeit des auf Analogieverfahren basierten Denkens für den Alltag hat uns dazu gezwungen, schon jetzt ein Problem zu streifen, das in unseren späteren Ausführungen eine grosse Rolle zu spielen berufen ist, dessen genaue Bestimmungen jedoch auf dieser Stufe noch nicht präzis dargelegt worden können. Wir haben bereits allgemein darüber gesprochen, dass Alltagsdenken, Wissenschaft und Kunst einerseits die selbe objektive Wirklichkeit widerspiegeln, andererseits dass - je nach der aus dem gesellschaftlichen Leben der Menschen entstehenden konkreten Typen von Zielsetzungen - Inhalt und Form der Abbildung verschieden ausfallen können und müssen. Diese Feststellung soll jetzt etwas weiter dahin konkretisiert werden, dass die Widerspiegelung derselben Wirklichkeit die Notwendigkeit mit sich führt, überall mit

denselben Kategorien zu arbeiten. Dann - im Gegensatz zum subjektiven Idealismus - betrachtet der dialektische Materialismus die Kategorien nicht als Ergebnisse irgendeiner rätselhaften Produktivität des Subjekts, sondern als ständige, allgemeine Formen der objektiven Wirklichkeit selbst. Ihre Widerspiegelung kann also nur dann eine angemessene sein, wenn das Abbild im Bewusstsein auch diese Formen als formende Prinzipien des reflektierten Inhalts mitenthält. Die Objektivität dieser kategorialen Form zeigt sich auch darin, dass sie in der Widerspiegelung der Wirklichkeit unendlich lange Zeit gebraucht werden können, ohne die geringste Bewusstheit über ihren Charakter als Kategorien zu erlangen. Diese Lage hat zur Folge, dass - allgemein - Alltagsdenken, Wissenschaft und Kunst notwendigerweise nicht nur dieselben Inhalte widerspiegeln, sondern diese auch als von denselben Kategorien geformt erfassen.

Jedoch bereits unsere Behandlung der Analogiefrage zeigt, worauf wir von Anfang an hingewiesen haben, dass je nach der Art der gesellschaftlichen Praxis, je nach ihren Zielsetzungen, den von diesen bedingten Methoden der Gebrauch der Kategorien verschiedene, ja oft entgegengesetzte Aspekte aufweisen kann. Das, was im analogisierenden Verfahren für die Poesie bedeutende Resultate zu zeitigen vermag, kann ungünstig für die Entwicklung der Wissenschaft werden etc. Mit diesem Problem werden wir bei der Konkretisierung des aesthetischen Abbildens der Wirklichkeit viel zu tun haben und wir werden überall, wo es auftaucht, sowohl die Gemeinsamkeit wie die Verschiedenheit der einzelnen Kategorien - vor allem in Wissenschaft und Kunst - ausführlich behandeln. Hier sei nur darauf hingewiesen, dass die Kategorien nicht nur eine objektive Bedeutung haben, sondern auch eine objektive wie subjektive Geschichte. Eine objektive, indem bestimmte Kategorien eine bestimmte Entwicklungsstufe der Bewegung der Materie voraussetzen. So entstehen jene spezifischen Kategorien, die die biologische Wissenschaft gebraucht, auch objektiv erst mit dem Entstehen des Lebens; so die spezifischen Kategorien des Kapitalismus erst in der Genésis dieser Formation, wobei, wie Marx gezeigt hat,

ihre Funktionen im Entstehungsprozess nicht vollkommen identisch sind mit denen der reifen Entfaltung. /Bestimmte Kategorien, wie Durchschnittsprofitrate setzen sogar einen relativ hochentwickelten Kapitalismus voraus./ Die subjektive Geschichte der Kategorien ist die ihrer Entdeckung durch das menschliche Bewustsein. Statistische Gesetzmässigkeiten z.B. waren in Natur und Gesellschaft immer und überall wirksam, wo und wenn eine genügende Anzahl von Phänomenen vorhanden war, damit sie zur Geltung gelangen können. Es war jedoch eine jahrtausendlange Entwicklung der menschlichen Erfahrungen und ihrer gedanklichen Bearbeitung nötig, um sie zu erkennen und bewusst anzuwenden. Objektiv optisch /und darum auch objektiv einnesphysiologisch/ hat es - wenigstens in unserer Erdatmosphäre - immer Valourdifferenzen gegeben. Es war jedoch auch hier eine lange künstlerische Entwicklung von Nötzen, um in ihnen wichtige Formen der visuell erscheinenden objektiven Wirklichkeit und der Beziehungen des Menschengeschlechts zu ihnen wahrzunehmen und aesthetisch zu bewerten. Dass solche Errungenschaften der wissenschaftlichen und künstlerischen Widerspiegelung der Wirklichkeit zuerst als wenig bewusste Fragen, Bedürfnisse etc. im Alltagsleben auftauchen, und nach ihrer angemessenen Beantwortung durch Kunst und Wissenschaft in dieses zurückstrümen, ist ein Prozess, auf den wir bereits hingewiesen haben und im Folgenden noch vielmals hinweisen werden.

Vielleicht am plastischsten käme die Eigenart des Alltagsdenkens zum Ausdruck, wenn man die Sprache von diesem besonderen Standpunkt einer eingehenden Analyse unterwerfen würde. Die Sprache des Alltags zeigt vor allem die von uns bereits hervorgehobene Bigentümlichkeit, ein an sich kompliziertes Vermittlungssystem zu sein, zu welchem sich jedes Subjekt, das es gebraucht, unmittelbar verhält. Diese Unmittelbarkeit erhielt ihre physiologische Erklärung in unseren Tagen, als Pawlow in der Sprache das den Menschen von den Tieren unterscheidende zweite Signalsystem entdeckte. Dass jedes Wort und erst recht jeder Satz über die Unmittelbarkeit hinausgeht, ist ohne weitere Erörterungen einleuchtend; ist doch das gewöhnlichste Wort, wie Ball, Stein, gehen, etc. bereits eine komplizierte Synthese von

unmittelbar unter einander verschiedenen Phänomenen, ihre abstrahierende Zusammenfassung. Wie sehr es hier um einen langwierigen Prozess der Vermittlung und Verallgemeinerung, d.h. der Entfernung von der Unmittelbarkeit, der sinnlichen Wahrnehmung handelt, zeigt die Sprachgeschichte. Betrachtet man die Sprache eines beliebigen primitiven Volks, so sieht man, dass ihre Wortbildung unvergleichlich wahrnehmungsnäher, begriffsferner ist, als die unsere. Schon Herder hat gesehen, dass im Wort bestimmte Merkmale der Gegenstände fixiert werden, damit "dies der Gegenstand und kein anderer sei".^{23/} Es ist aber ein langwieriger historischer Weg von vielen tausenden Jahren nötig, um die konkret sinnlichen, unmittelbar gegebenen Kennzeichen abzustreifen und den - oft weit vermittelten - Begriff eines Gegenstandes, eines Komplexes, einer Aktion etc. in einem Wort festzuhalten. So kennendie Einwohner des Bismarck-Archipel /Gesellen-Nelbinsel/nicht das Wort, den Begriff von schwarz. "Das Schwarze wird nach den verschiedenen Gegenständen genannt, von denen man diese Farbe gewinnt, oder man nennt einen Gegenstand schwarz, indem man ihn mit einem anderen vergleicht."^{24/} Solche Vergleiche bieten die Krähe, die verkehlt Aleuriten-Nuss, der schwarze Kot in den Sümpfen, die Farbe des verbrannten Harzes, der verkohlten Blätter, der Betelnüsse etc. Es ist ohne weiteres einleuchtend, dass solche Ausdrücke viel näher zur unmittelbaren Wahrnehmung stehen, als unser einfaches Wort schwarz, dass aber auch diese bereits über die Verschiedenheiten der einzelnen Wahrnehmungen abstraktiv hinausgehend und analogisierend sich in eine Richtung auf entferntere Synthesen bewegen.

Wie immer aber auch die Sprache sich entwickelt haben mag, sicher ist, dass auf jeder beliebigen Stufe die damals vorhandene Sprache /Wort, Satz, Syntax etc./ von den Menschen unmittelbar genommen wurde. Ist doch die Entstehung der Sprache aus den Bedürfnissen der Arbeit gerade darum so epochemachend, weil durch das Benennen von Gegenständen und Vorgängen an sich komplizierte Lagen oder Prozesse zusammengefasst, ihre einmaligen Differenzen eliminiert, das Gemeinsame und Wesentliche an ihnen hervorgehoben und fixiert werden; damit wird das praktische

Kontinuieren einer Errungenschaft, die Gewöhnung an sie, ihr Traditionwerden ausserordentlich gefördert. Andererseits unterscheidet sich dieses Fixieren von dem der Tiere /ausschliesslich mittels der unbedingten und bedingten Reflexe/ dadurch, dass sie nicht zu einer unveränderlichen oder wenigstens schwer veränderlichen physiologischen Eigenschaft erstarrt, sondern immer seinen prinzipiell bewegenden gesellschaftlichen Charakter bewahrt. Das beruht darauf, dass die primitivste Fixierung der Gegenstände und Zusammenhänge durch das Wort auch die Anschauungen und Vorstellungen auf ein begriffliches Niveau erhebt. Dadurch entsteht allmählich ein In-Bewusstsein-Treten der Dialektik von Erscheinung und Wesen; natürlich vorerst und lange Zeit unbewusst, aber die niemals völlig starre Wortbedeutung, der Sinneswandel der Wörter im Gebrauch weist deutlich darauf hin, dass die gedankliche Synthese und Vorallgemeinerung sinnlicher Eigenschaften im Wort notwendig einen - durch die gesellschaftliche Entwicklung bestimmten - fliessenden Charakter haben muss. Dass die Menschen sich unter neuen Bedingungen viel rascher orientieren und umstellen können, als selbst die höchstentwickelten Tiere, beruht weitgehends auf einer derartigen praktisch durchgeföhrten wenn auch oft unbewussten Handhabung der Dialektik von Erscheinung und Wesen durch das Medium der festen, aber sich doch wandelnden Wortbedeutung. Wir wissen zwar, wie zäh die Menschen oft an das Gewohnte, an das Traditionelle gebunden sind, da aber diese Tendenzen zur Remanenz gesellschaftlichen und nicht physiologischen Charakters sind, können und werden sie auch gesellschaftlich überwunden werden. Wo solche Tendenzen ausserordentlich stark sind, zeigt sich immer, dass bestimmte ökonomisch-soziale Überreste einer in der Hauptlinie überholten Formation sich - freilich mit mannigfachigen Veränderungen - in der neuen doch erhalten haben. So z.B. bestimmte Elemente der feudalen Landwirtschaft in allen Ländern, die in der Kapitalisierung den "preussischen" und nicht den "amerikanischen" Weg eingeschlagen haben. /Lenin/.

Das ist natürlich bloss der allgemeine gesellschaftliche Untergrund für die konservativen, traditionsbewahrend wirkenden Kräfte in der Sprache. Sie haben eine so starke Wirkung auf die Menschen, weil diese sich zur Sprache - obwohl diese ihrem Wesen nach ein System von immer komplizierteren Vermittlungen ist -

notwendig unmittelbar verhalten. Die unerhörte Vereinfachung, die die Sprache in den Beziehungen der Menschen zur Welt und zu einander hervorbringt, ihre vorwärtstreibende, kulturfördernde Funktion ist mit diesem unmittelbaren Verhalten der einzelnen Subjekte zu ihm aufs engste verbunden. Pawlow hat diese Lage mit allen in ihr vorhandenen Gefahren in den von uns angeführten Betrachtungen scharfsinnig ausgesprochen. Damit erhält eine uralte Erfahrung ihre wissenschaftliche Formulierung. Schon der Mephistopheles Goethes sagt in der Schülerszene:

Im ganzen - haltet auch an Worte!
Dann geht ihr durch die sichre Pforte
Zum Tempel der Gewissheit ein.
...Mit Worten lässt sich trefflich streiten,
Mit Worten ein System bereiten,
An Worte lässt sich trefflich glauben,
Von einem Wort lässt sich kein Jota rauben.

Witzig ironisch stellt diesen Tatbestand der französische Dramatiker Francois de Curel fest. In einem seiner Stücke beklagt sich eine Dame, dass ihr Mann sie nicht verstehe, dass sie deshalb mit einem Psychologen angebandelt habe. Ihre Freundin, der sie dies gesteht, sagt: "Er wird deinen Leiden einen griechischen Namen geben."

Die Sprache im Alltagsleben zeigt also den dialektischen Widerspruch: den Menschen eine unvergleichlich grössere und reichere Aussen- und Innenwelt aufzuschliessen, als dies ohne sie auch nur vorstellbar wäre, d.h. die eigentliche menschliche Umwelt und Innenwelt zugänglich zu machen, zugleich jedoch ihnen oft die unbekannte Rezeption der Innen- und Aussenwelt zu verschliessen oder wenigstens zu erschweren. Diese Dialektik kompliziert sich noch dadurch, dass es sich um eine Gleichzeitigkeit der eben geschilderten Erstarrung und einer Unbestimmtheit und Verworrenheit in der Sprache handelt. Die wissenschaftliche Terminologie geht in erster Reihe darauf aus, letztere Tendenz zu überwinden. Es wäre aber einseitig und falsch, nicht zu sehen, dass in ihr auch stets Bestrebungen obwalten, über die vorher erwähnte Schranke hinauszukommen. Freilich zeigt die Geschichte der Wissenschaft, wie stark auch in ihr die Kräfte zur Remanenz sein können. Dies hängt in erster Reihe mit der Entwicklung der Produktivkräfte und in ihrer Folge mit der der

wissenschaftlichen Erforschbarkeit der objektiven Wirklichkeit zusammen. Die dadurch entstehenden Grenzen des Wissens können oft zu Jahrhundertelängen Erstarrungen der wissenschaftlichen Begriffsbildung und darum auch ihrer Sprache führen. Man denke etwa an das lange Zeit fetischartig erstarrte Axiom vom "Horor vacui" der Natur. Solche Schranken können aber auch durch die gesellschaftliche Struktur "künstlich" fixiert werden /Herrschaft von Priesterkästen im Orient/.

In alledem zeigt sich wieder die Wechselbeziehung zwischen Alltag und Wissenschaft. Nur diesmal nicht von der positiven Seite, von der der fruchtbringenden Differenzierung der wissenschaftlichen Einstellung, Sprache etc. für die Gesamtentwicklung der Menschheit, von dem ebenfalls den Fortschritt fördernden Einwirken der wissenschaftlichen Methoden und Ergebnisse auf Denken und Praxis des Alltags, sondern auch von einer negativen Seite, d.h. dass die doppelte Schranke des Alltagsdenkens, die polare Reproduktion von Verschwommenheit und Erstarrung in die wissenschaftliche Widerspiegelung der Wirklichkeit und in ihren sprachlichen Ausdruck eindringen kann. Da die wissenschaftliche Betätigung auch im Leben des bewusstesten und zielstrebigsten Gelehrten in seinen eigenen Alltag eingebettet bleibt, da auch durch dessen Vermittlung die Grundkräfte seiner sozialen Formation auf ihn einwirken, sind solche Einschläge des Alltagsdenkens, seiner Sprache in die der Wissenschaft vollauf verständlich. Und obwohl wir uns hier noch nicht mit der Eigenart der aesthetischen Widerspiegelung und ihrer Ausdrucksformen beschäftigen können, darf doch schon jetzt die Bemerkung gemacht werden, dass die dichterische Sprache - in ihrer eigenen Weise, radikal anders als die wissenschaftliche - ebenfalls die Tendenz hat, die bedien Pole des Alltagslebens: Verschwommenheit und Erstarrung zu überwinden. Diese Doppeltheit der Überwindungstendenzen muss sowohl für Wissenschaft wie für Dichtung unterstrichen werden, denn die Trennung der "Vermögen" in der bürgerlichen Ideologie und Aesthetik kann hier sehr leicht zu einer falschen "Arbeitsteilung" führen, indem man der Wissenschaft nur die Exaktheit, der Dichtung blos das Aufheben der Erstarrung zuschreiben würde. In Wirklichkeit kann jene, die Verschwommenheit des Alltagsdenkens und seiner Sprache nicht überwinden, ohne die Erstarrung durch Appell an die Realität aufzulösen, und ebensowenig vermag die Dichtung erfolgreich das starr Fixierte der Sprache fliessend zu machen, wenn sie nicht deren konturlose Unklarheiten - wieder durch Zurückgehen auf das Wirkliche - exakt und eindeutig /in dichterischem Sinne/ zu formen unternimmt.

~~3/2~~

Bei alledem ist nicht nur der Bruch mit dem Kantischen "Seelenvermögen" und ihrer genauen "Arbeitsteilung" wichtig, sondern zugleich das Zurückgreifen auf die Wirklichkeit selbst. Pawlows von uns zitierte Bemerkung weist ja gerade auf diese Lockerung der Beziehung zur Wirklichkeit, als oft auftretendes Phänomen des Alltagslebens; und zwar als auf ein sich unvermeidlich immer wieder reproduzierendes Phänomen. Ohne eine Unmasse von Gewohnungen, Traditionen, Konventionen etc. könnte sich dieses Leben nicht glatt abwickeln, könnte sein Denken nicht so prompt, wie oft unbedingt nötig, auf die Aussenwelt reagieren. Das positive, lebenerhaltende Element darf also in beiden extramen - letzten Endes die Wirklichkeitsbeziehung hemmender - Tendenzen nicht übersahen werden, wenn auch - und dies gehört zur wesentlichen Dialektik des Alltagslebens und seines Denkens - die Kritik und Korrektur durch Wissenschaft und Kunst, die aus diesem Leben und Denken herauswachsen und in Wechselwirkung mit ihnen stehen, für einen wesentlichen Fortschritt unerlässlich sind, jedoch nie zur endgältigen Liquidierung von Erstarrung und Verfliessen führen können.

In dieser dynamischen Struktur der Sprache des Alltags drückt sich jene Allgemeinste Wesensart der gesellschaftlichen Entwicklung, der Menschlichen Praxis aus, auf welche wir in unserem Motto zu diesem Bend enspielen. Indem die Menschen handeln, und zwar allgemein im Alltagsleben und vor allem auf seinen primitiven Stufen unmittelbar, auf unmittelbare Lagen mit unmittelbaren Zielseztungen reagierend, handeln, bringen sie eine materiell-geistige Instrumentur hervor, die in sich mehr enthält, als die Menschen unmittelbar und bewusst in sie hineingelegt haben, die deshalb von ihren unmittelbaren Aktionen so bewegt wird, dass das in ihr bloss implicite vorhandene allmählich explicit wird, und die Handlungen über das direkt Beabsichtigte hinausführen. Das stammt aus der Wechselbeziehung von objektiver und subjektiver Dialektik. Die objektive Dialektik, deren Widerspiegelung die Subjektive ist, ist deshalb immer reicher und umfassender als diese; ihre eigenen, subjektiv noch nicht erfassten Momenta werden sehr oft in einer höher führenden, über die unmittelbaren

subjektiven Zielsetzungen hinausweisenden Art wirksam; freilich oft in einer krisenhaften Form. Damit ist allerdings die Beziehung zwischen objektiver Dialektik und ihrer subjektiven Widerspiegelung noch lange nicht umschrieben. Die objektive Wirklichkeit erhielt einen mystischen Charakter, wenn ihre Wirkung stets und bloss auf die forschrittfördernden Momente gerichtet wäre. Die oben geschilderten negativen Tendenzen sind ebenfalls mit dieser Wechselbeziehung von objektiver und subjektiver Dialektik verknüpft. Die unmittelbare Verbindung der Praxis in der Wirklichkeit mit dem im Augenblick des Handelns vorhandenen Widerspiegelungsbild der objektiven Wirklichkeit mass oft in der von uns geschilderten Weise hemmend wirken. Es liegt aber im Wesen dieser Sachlage, dass - in der Trondlinie ganzer Epochen - die Erkenntnis fördernden Tendenzen ein Übergewicht erhalten; wo dies nicht geschicht, ist die betreffende Formation zum Untergang oder Niedergang verurteilt.

Leibniz hat die aus dieser Wechselwirkung entstehenden Folgeerscheinungen für das menschliche Denken klarer als andere erfasst. Hinter seiner Konzeption der "verwerrenen Vorstellungen" steckt unter anderem auch das von uns hervorgehobene Problem der unbewusst selbstgeschaffenen reicheren Instrumentur der menschlichen Betätigungsformen. In einer Polemik gegen Bayle arbeitet er sowohl die Relativität, das Indeinanderübergehen der distinkten und verworrenen Gedanken, wie den wichtigen - mit der Lehre von dem "Seelenvermögen" brechenden - Gesichtspunkt heraus, dass beide ein Produkt des ganzen Menschen sind. /Dass Leibniz hier die "Arbeitsteilung" von Körper und Seele verwirft, ändert nichts an der Bedeutung seiner Ausführung, im Gegenteil./ Beibnz sagt: "Das bedenken stammt vielleicht daher, dass man geglaubt hat, die verworrenen Gedanken wären toto genere von den distinkten verschieden, wo hiegegen sie nur vegen ihrer Vielfältigkeit in geringerem Grade unterschieden und entwickelt sind. Man hat daher gewisse Bewegungen, die man mit Recht als unwillkürliche bezeichnete, so ausschliesslich auf den Körper bezogen, dass man glaubte, es gäbe in der Seele nichts, das ihnen entspräche: und umgekehrt hat man wieder angenommen, dass gewisse abstrakte Gedanken auf keine Weise im Körper sich widerspiegeln. Es sind jedoch beide Annahmen irrtümlich, wie es meist bei dieser Art Unterscheidungen der Fall zu sein pflegt, weil man hierbei nur auf das Augenfällige

geachtet hat. Auch die abstraktesten Gedanken bedürfen irgendeiner sinnlichen Anschauung, und wenn man erwägt, was eigentlich die verwerrenen Gedanken sind, - die stets auf euch unsere distinktesten beglieten, wie z.B. die Empfindungen der Farben, Gerüche, Geschmäcke, Wärme, Räte usw. - so erkennt man, dass sie stets ein Unendliches einschliessen und nicht nur die Vorgänge in unsearem Körper, sondern durch seine Vermittlung auch alle sonstigen Ereignisse ausdrücken.^{25/} Für unser gegenwärtiges Problem der Sprache folgt daraus die Anerkennung der Verallgemeinerung jedem sprachlichen Ausdruck, wie auch die dialektische Relativierung der Grade dieser Verallgemeinerung im praktischen Gebrauch. "Die allgemeinen Ausdrücke", sagt Leibniz, "dienen nicht allein zur Vollkommenheit der Sprachen, sondern sind sogar notwendig, um ihr Wesen herzustellen. Denn wenn man unter den besonderen Dingen die individuellen Dinge versteht, so würde es unmöglich sein zu sprechen, wenn es nur Eigennamen und keine Appellativa gäbe, d.h. wenn es nur Worte für das Individuelle gäbe, da im jeden Augenblick Neues wiederkehrt, wenn es sich um individuelle Zufälligkeit und besonders um Handlungen handelt, welche man gerade am meisten bezeichnet; wenn man aber unter den besonderen Dingen die niedrigsten Arten /species infimas/ versteht, so ist es ausser der häufig vorkommenden Schwierigkeit, sie fest zu bestimmen, auch offenbar, dass sie schon auf die Ähnlichkeit begründete allgemeine Begriffe sind. Da es sich also nur um die grössere oder geringere Ähnlichkeit handelt, ja nachdem man von Gattungen oder Arten spricht, so ist es natürlich, jede Art von Ähnlichkeit oder Übereinstimmung zu bezeichnen und folglich allgemeine Worte jeglichen Grades anzuwenden...^{26/}

Diese Darlegungen von Leibniz werfen nicht nur ein Licht auf das Problem von Denken und Sprache, sondern weisen auch auf einen anderen wichtigen Wesenszug des Alltagslebens hin: dass nämlich darin stets der ganze Mensch engagiert ist. Dies bringt uns wieder in Gegensatz zu der in der Geschichte der Ästhetik sehr einflussreichen Lehre von den sogenannten "Seelenvermögen". Schon die Hegelsche Philosophie und Ästhetik führte einen heftigen Kampf gegen eine solche Zerstückelung des Menschen, gegen den "Seelensack", wie Hegel selbst sagte. Dieser Kampf konnte

MTA FIL. INT.

Lukács Arch.

indessen nicht konsequent zu Ende geführt werden, denn die im Idealismus unvermeidliche Hierarchie führte - auf anderer, höherer Ebene - ebenfalls zu einer Zerstückelung der dialektischen Einheit des Menschen und seiner Tätigkeiten. Man denke an die Koordination von Anschauung-Kunst, Vorstellung-Religion, Begriff-Philosophie mit ihren metaphysisch-hierarchischen Konsequenzen im System Hegels. Erst der dialektische Materialismus statuiert durch die Priorität des Seins vor dem Bewusstsein die methodologische Grundlage für eine einheitliche und dialektische Auffassung des ganzen Menschen in seinen Aktionen und Reaktionen auf die Außenwelt. Damit wird zugleich die mechanische Art der Widerspiegelung der Wirklichkeit aus dem metaphysischen Materialismus überwunden. Die grosse Bedeutung der Pawlowschen Lehre besteht gerade darin, dass sie den Weg eröffnet zum Begriifen sowohl der materiellen Einheit aller Lebensäußerungen, wie zur realen materiellen Verbindung des naturhaften, physiologischen Seins des Menschen mit seinem gesellschaftlichen Sein/ zweites Signal-System als Verbindung von Sprache und Arbeit./ Der dialektische Materialismus hat aber schon viel früher die organische Zusammenarbeit aller menschlichen Fähigkeiten /"Seelenvermögen"/ in jeder menschlichen Tätigung erkannt. Allerdings nicht in der Form einer problemlosen gegenseitigen Förderung, einer harmonia praestabilita, sondern in ihrer realen Widersprüchlichkeit, wo die gesellschaftliche Praxis es bestimmt, ob und wie weit ein solches wechselseitiges sich-Unterstützen entsteht oder aus der Wohltat eine Plage wird. So sagt Lenin über den Erkenntnisprozess: "Das Herangehen des Verstandes /des Menschen/ an das einzelne Ding, die Anfertigung eines Abdruckes /eines Begriffes/ von ihm, ist kein einfacher, unmittelbarer, spiegelartiger, sondern ein komplizierter, zwiespältiger, zickzackartiger Akt, der die Möglichkeit in sich schliesst, das die Phantasie dem Leben entschwebt, damit nicht genug: die Möglichkeit der Verwandlung/ und dabei einer unmerklichen, dem Menschen nicht bewusst werdenden Verwandlung/ des abstrakten Begriffes, der Idee in eine Phantasie /in letzter Instanz Gott/. Dann auch ⁱⁿ in der einfachsten Verallgemeinerung, in der elementarsten allgemeinen Idee /"der Tisch" überhaupt/ steckt ein gewisses Stückchen Phantasie. /Vice-versa: es ist unsinnig, die Rolle der Phantasie auch in der strangsten Wissenschaft zu leugnen: siehe Pisarew über den nützlichen

Traum als Ansporn zur Arbeit und über die leere Träumerei".²⁷

Die Tatsache, dass die Lehre von der metaphysischen Absonderung der "Seelenvermögen" nicht ein einfacher Irrweg der Wissenschaft, der Fehler einzelner Denker war, sondern die -freilich idealistisch oder vulgärmaterialistisch verzerrte - Widerspiegelung bestimmter Seiten der Wirklichkeit oder Etappen ihrer Entwicklung, kann an unserem Urteil über sie nichts ändern. Es ist allerdings richtig, dass die kapitalistische Arbeitsteilung diese unmittelbare Ganzheit des Menschen zerstört, dass die Grundtendenz der Arbeit im Kapitalismus den Menschen von sich und seiner Tätigkeit entfremdet. Das wird freilich durch die kapitalistische Ökonomie gedanklich verborgen, und zwar wie Marx sehr fein gerade in Bezug auf unser jetziges Problem bemerkt, dadurch "dass sie nicht das unmittelbare Verhältnis zwischen den Arbeitern /der Arbeit/ und der Produktion betrachtet."^{28/} Dadurch entsteht der polare Gegensatz zwischen dem objektiven Produkt der Arbeit und zwischen ihren seelischmoralischen Folgen im sich selbst entfremdeten Arbeiter. Es wäre aber ein Irrtum zu glauben, als würde durch diese Entfremdung die Lehre von den "Seelenvermögen" bestätigt. Die - scheinbare - Unabhängigkeit der "Seelenvermögen" von einander, ja ihre offenkundig hervortretende Widersprüchlichkeit einander gegenüber ist allerdings eine wichtige Tatsache des kapitalistischen Alltags. Sie ist seine unmittelbare Erscheinungsform in der Seele der Menschen dieser Periode. Der metaphysische Charakter der auf diesem Boden entstandenen philosophischen, psychologischen, anthropologischen etc. Theorien beruht darauf, dass sie den zweifellos vorhandenen unmittelbaren Tatbestand unkritisch, in seiner Unmittelbarkeit verabsolutieren. Unkritisch bedeutet nicht unbedingt ein einfaches Hinnehmen, was freilich oft geschieht. Es kann die Dialektik der Erscheinungsweise scharfsinnig kritisiert werden, und auf diesem Wege können sogar wichtige Kulturzusammenhänge aufgedeckt werden, wie das z.B. in Schillers Kunstphilosophie geschieht. Freilich fehlt in diesem Fall nicht eine wenigstens ahnungsvolle Einsicht in die gesellschaftlich-geschichtliche Verursachtheit einer solchen Verselbständigung und Widersprüchlichkeit der "Seelenvermögen" und damit eine - wenn auch rückblickend-utopische - Sehnsucht nach dem einheitlichen und ganzen Menschen.

Jedoch erst das volle Erhellen der sozialen Gründe vermag den Menschen als Ganzheit die Unzertrennbarkeit seiner physischen und psychischen Kräfte begreiflich zu machen. Marx drückt die Perversinn, die in der Entfremdung zustandekommt, ausserordentlich drastisch aus: "Essen, Trinken und Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch".^{29/} Diese Wirkungen der kapitalistischen Arbeitsteilung hat der junge Marx hier nur in Bezug auf die Arbeiterklasse festgestellt. Sehr bald darauf, schon in der "Heiligen Familie",^{30/} dehnt er ihre Geltung auf die ganze bürgerliche Gesellschaft aus und erblickt einen entscheidenden ideologischen Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat gerade darin, wie sie auf dieselben Tendenzen der Entfremdung entgegengesetzt - bejahend bzw. verneinend - reagieren. Später verallgemeinert Engels diesen Tatbestand auf alle Lebensäusserungen der bürgerlichen Gesellschaft.^{31/}

Die Klassiker des Marxismus waren sich jedoch darüber stets im Klaren, dass diese Wirkung des kapitalistischen Unterbaus nur eine Seite der Totalität seiner Ausstrahlungen umfasst. Als letzte auf Ausbeutung basierte Gesellschaft, als jene Gesellschaft, die nicht nur die materiell-ökonomischen Vorbedingungen zum Sozialismus schafft, sondern auch ihren eigenen Todengräber hervorbringt, muss sie innerhalb der den Menschen entstellenden und verzerrenden Kräften auch jene produzieren, die - freilich immer bewusster gegen sie selbst gewendet - auf die Zukunft gerichtet sind. Schon in der "Heiligen Familie" sieht, wie oben gezeigt, Marx diesen Gegensatz in der zufriedenen bzw. empörten Reaktion auf die kapitalistische Entfremdung des Menschen von sich selbst. Später umreisst er auch die Konturen jener ökonomischen Bestimmungen, die dieser Empörung objektiv zugrunde liegen, die sie gestalten, ja notwendig machen, dass sie nicht unfruchtbar subjektiv bleiben, sondern wirklich zur Umwälzung der Gesellschaft führen. In seiner Deurteilung Ricardos sagt Marx darüber: "Ricardo betrachtet mit Recht, für seine Zeit, die kapitalistische Produktion als die vorteilhafteste für die Produktion überhaupt, als die vorteilhafteste zur Erzeugung des Reichtums. Er will die Produktion der Produktion halber, und dieses mit Recht. Wollte man behaupten,

wie es sentimentale Gegner Ricardes getan haben, dass die Produktion nicht als solche der Zweck sei, so vergisst man, dass Produktion un der Produktion halber nichts heisst, als Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte, also Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck... Dass diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung Mensch, obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und gewisser Menschenklassen vollzieht, schliesstlich diesen Antagonismus durchbricht und zusammenfällt mit der Entwicklung des einzelnen Individuums, dass also die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozess erkuert wird, worin die Individuen geopfert worden, wird nicht verstanden.“³²

Hier wird ein weiterer Grund sichtbar, warum wir keins philosophisch fundierte Analyse des Alltagslebens und des Alltagsdenkens besitzen. Diese müsste nämlich, direkt oder indirekt zu der von Marx umrissenen widerspruchsvollen Doppeltheit des Alltagslebens im Kapitalismus irgendwie Stellung nehmen. Wobei es ohne weiteres klar ist, dass die Widersprüchlichkeit des Alltags, die hier einen Kulminationspunkt erreicht, in sehr varierten Formen sich auch in manchen früheren Formationen vorfindet und sicher nicht mit der Expropriation und Vergesellschaftung der Produktionsmittel sofort und automatisch zu existieren aufhört. Das mit den Sozialismus einsetzende Aufhebung des antagonistischen Charakters der hier auftretenden Widersprüche und ihre Verwandlung in nicht mehr antagonistische ist ebenfalls ein langwieriger, ungleichmässiger Prozess, der bestimmte Residuen, ja Rückfälle keineswegs ausschliesst. Da nun auch die abstraktest erkenntnistheoretische oder phänomenologische Untersuchung des Alltagsdenkens an derartigen historischen Strukturwandlungen unmöglich vorbeigehen kann, wenn sie nicht - durch eine antihistorische Verabsolutierung - ihren eigenen zu erkennenden Gegenstand inhaltlich und strukturell verfälschen will, muss sie zu den hier angedeuteten historischen Grundphänomenen so oder so Stellung nehmen. Jede Stellungnahme involviert jedoch eine historische Betrachtung der hier vorkommenden Erscheinungswisen des kapitalistischen Alltags,

andererseits eine gewisse Einsicht in die wirkliche Richtung der gesamten historischen Entwicklung. Sonst entsteht eine Verabsolutierung und Idealisierung von Vergangenheit oder Gegenwart oder von beiden, die schwohl einen gleich falschen positiven oder negativen Wertakzent haben können. Marx sieht darin ein unvermeidliches und unüberwindliches Dilemma der bürgerlichen Beurteilung dieser Sachlage, weil diese entweder das fortschrittliche oder das entfremdende und entfremdete Moment des obenbezeichneten Widerspruchs in Einseitigkeit erstarren lässt. Er sagt: "Auf fröhren Stufen der Entwicklung erscheint das einzelne Individuum voller, weil es oben die Fülle seiner Beziehungen noch nicht herausgearbeitet und als von ihm unabhängige gesellschaftliche Mächte und Verhältnisse sich gegenübergestellt hat. So lächerlich es ist, sich nach jener ursprünglichen Fülle zurückzusehn, so lächerlich ist der Glaube bei jener vollen Entleerung stehenbleiben zu müssen."^{33/} In den Anfangszeiten der Entwicklung des bürgerlichen Denkens herrschte die Tendenz, über die Bejahung des Fortschritts seine Widersprüchlichkeit zu überzehn; schon vor Marx trat eine romantische Gegenbewegung, die Kritik der Entfremdung mit einer Idealisierung primitiver Entwicklungsstufen verbunden auf und heute dominiert diese - offen oder versteckt - die sowiese spärliche philosophische Beschäftigung mit dem Alltag und dem Alltagsdenken.

Wenn wir hier eine kurze Übersicht darüber geben, wie bei Martin Heidegger die Probleme des alltäglichen Verhaltens und des Alltagsdenkens in einer verarmten und entstellten Form erscheinen, so werden sich vielleicht einige dagegen wehren, dass er unter die romantischer Kritiker der kapitalistischen Kultur eingereiht wird. Er grenzt die Alltäglichkeit entschieden von der Primitivität ab: "Alltäglichkeit deckt sich nicht mit Primitivität. Alltäglichkeit ist vielmehr ein Seinsmodus des Daseins auch dann und gerade dann, wenn sich das Dasein in einer hochentwickelten und differenzierten Kultur bewegt."^{34/} Und auch in seinen konkreten Analysen fehlt ein bejahender Appel an irgendeine konkret vergangens Periode /wie z.B. bei Gehlen an die "prämagische"/. Heideggers romantischer Antikapitalismus diffamiert "bloss" phänomenologisch-antologisch den Alltag der Gegenwart und sein Denken;

des Maßstab dieses Urteils steckt jedoch nicht in der Struktur einer bestimmten vergangenen Periode, sondern in den entholologisch-hierarchischen Abstand des Seienden vom Sein, in seinem Abfall von ihm. Die geistige Basis des Verwerfens ist also nicht romantisch-historisch, sondern theologisch; es ist in der atheistisch gewendeten - irrationalistischen Gotteslehre Kierkegaards fandiert.

Die Stellung Heideggers zum Alltag ist bereits in seiner Terminologie sichtbar. Wenn er die hier verkommenen Dinge "das Zeug", des "Wer?" dieser Sphäre "das Man", die häufigsten typischsten Verhaltungsarten, "das Gerede", die "Zweideutigkeit", das "Verfallen" etc. nennt, so mag er selbst die Illusion hegen, er gäbe hier nur eine objektive Beschreibung und kein gefühlbetontes Werturteil, objektiv handelt es sich bei ihm doch um eine Welt der Uneigentlichkeit, der Verfallenheit, das Abfalls vom Eigentlichen. Heidegger selbst nennt "diese Bewegtheit" des Daseins in seinem eigenen Sein den "Absturz". Das Dasein stürzt aus ihm Geselbst in es selbst, in die Bedenlesigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit. "Dieser Sturz aber bleibt ihm durch die öffentliche Ausgelegtheit verborgen, so zwar, dass er ausgelegt wird als 'Aufstieg' und 'konkretes Leben'."^{35/} Und das weiter auslegend: "Das Phänomen des Verfallens gibt auch nicht so etwas wie eine 'Nachtansicht' des Daseins, eine ontisch vor kommende Eigenschaft, die zur Ergänzung des harmlosen Aspekts dieses Seienden dienen mag. Das Verfallen anthüllt eine Wesenhafte ontologische Struktur des Daseins selbst, die so wenig die Nach Seite bestimmt, als sie alles seine Tage in ihrer Alltäglichkeit konstituiert."

Dieser tiefe Pessimismus, der den Alltag in eine Sphäre der Hoffnungslosen Verfallenheit, der Geworfenheit "in die Öffentlichkeit des Man",^{36/} der "der Bodenlosigkeit des Geredes"^{37/} verwandelt, muss zugleich dessen Wesen und Struktur verarmen und entstellen, wenn die Praxis des Alltags ihre dynamische Verbundenheit mit der Erkenntnis, mit der Wissenschaft, - phänomenologisch-ontologisch - verliert, wenn diese nicht aus den Fragen, die jene stellt entsteigt, wenn jene sich nicht ständig an den Ergebnissen, die diese hervorbringen bereichern, durch diese breiter und tiefer werden, so verliert der Alltag gerade seine echte Wesensart, dass,

was ihn zur Quelle und zur Mündung der Erkenntnis im menschlichen Handeln macht. Inden er von diesen Wechselbeziehungen entleert wird, erscheint er bei Heidegger als ausschliesslich von den den Menschen entstellenden Kräften der Entfremdung beherrscht. Das andere, vorwartstreibende Moment in und trotz Entfremdung, verschwindet aus der ontologischen "Reinigung" der Phänomene.

Denn es besteht auch hier zweifellos ein Zusammenhang zwischen Methodologie und Weltanschauung. Heideggers Methode wie die der Phänomenologie und der aus ihr erwachsenen ontologischen Tendenzen konzentriert sich darin, jede Gegenständlichkeit und jedes Verhalten zu ihr auf die einfachsten und allgemeinsten "Urformen" zu reduzieren, um auf diese Weise ihr tiefsten Wesen-unabhängig von jeder gesellschaftlich-geschichtlichen Varietät - eindeutig herauszuarbeiten. Da jedoch die intuitive "Wesenschau" ebenfalls ein Fundament dieser Methodologie ausmacht, muss - bewusst oder unbewusst - dass subjektive Werturteil des jeweiligen Philosophen tief auf die Bestimmung von Inhalt und Form der phänomenologisch oder ontologisch "gereinigten" Gegenständlichkeit einwirken. So auch in Heideggers Deskription des Alltagslebens. Niemand wird leugnen, dass hier ein leidenschaftlicher Versuch entstanden ist, bestimmte entscheidende Seiten von Alltagsleben und - denken konkreter als bis jetzt herauszuarbeiten; in dieser Hinsicht geht Heidegger weit über den Stand dieses Probleme bei den Neukantianern hinaus. So macht er einen sehr interessanten Vorstoss in der Richtung, die spezifische Verbundenheit von Theorie und Praxis im Alltagsleben zu erfassen. "In solchen gebrauchenden Umgang unterstellt sich das Besorgen dem für das jeweilige Zeug konstitutiven Um-zu; je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, umso ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, umso unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug. Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische, 'Handlichkeit' des Hammers... Der nur 'theoretisch' hin sehende Blick auf Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit. Der gebrauchend-hantierende Umgang ist aber nicht blind, er hat seine eigene Sichtart, die das Hantieren führt und ihn seine spezifisch Dinghaftigkeit verleiht."^{39/}

Ohne Frage ist hier etwas von der Grundstruktur des Alltagslebens und -denkens, von der unmittelbaren Verbindung zwischen Theorie und Praxis erfasst. Jedoch die Konvergenz der formal-methodologischen Vereinfachung und des subjektiven /antikapitalistischen/ Werturteils in der "Wesenschau" setzt einen überschroffen metaphysischen Kontrast zwischen das eigentliche theoretische Verhalten und die "Theorie" in der Alltagspraxis an Stelle der realen widerspruchsvollen Übergänge und Wechselwirkungen. Die auf diese Weise vollzogene abstraktive Isolierung des Alltags, seine Reduktion auf jene Momente, die ihm ausschliesslich in einer derartigen künstlichen gedanklichen Abgrenzung zuzukommen scheinen, bringt, wie eingangs hervorgehoben wurde, eine Verarmung und Entstellung dieser ganzen Sphäre hervor. Eine Verarmung, indem - bewusst methodologisch-übersehen wird, wie tief alle Verhaltungsweisen des Alltags mit der gesamten Kultur und der kulturellen Entwicklung der Menschheit zusammenhängen; eine Entstellung, indem dadurch die den Fortschritt vorbereitende und seine Ergebnisse erfüllende Rolle des Alltags gedanklich eliminiert wird.

Diese Andeutung der theoretischen Sackgasse, die bei Heidegger sichtbar wird, soll für uns nur dazu dienen, den von uns eingeschlagenen Weg durch den Vergleich mit den anderen methodologisch zu konkretisieren; wie in anderen ähnlichen Fällen ist hier keine Auseinandersetzung mit der Lehre Heideggers beabsichtigt. Wenn wir hier zu einem polemischen Exkurs gezwungen waren, so haben wir uns selbstverständlich nicht die Aufgabe gestellt, den Komplex der hier vorhandenen Tatbestände ausführlich zu analysieren. Sie mussten hier nur angeführt werden, damit das Problem des ganzen Menschen im Alltag /auch in der bürgerlichen Gesellschaft, ja vor allem in ihr/ wahrheitsgemäß geschildert werden könne. In erster Reihe kommt es auch hier darauf an, das Verhältnis des Alltags und seines Denkens zum Verhalten des Menschen in der wissenschaftlichen und künstlerischen Tätigkeit vorläufig zu klären. Nur vorläufig, denn mit der Trennung der Wissenschaft vom Alltagsleben werden wir uns bald in einem besonderen Kapitel befassen, die künstlerische Produktivität und Rezeptivität jedoch, die uns später in Anspruch nehmen wird, kann erst im zweiten Teil, nach Aufdeckung

der Struktur des Kunstwerks wirklich adäquat erfasst werden. Vorläufig und späteres vorwegnehmend kann bloss gesagt werden, dass die Verhaltungsart der Menschen wesentlich von dem Objektivationsgrad ihrer Tätigkeiten abhängen. Wo diese die höchste Stufe erreichen, also in Wissenschaft und Kunst, bestimmen deren objektiven Gesetze das menschliche Verhalten zu diesen von ihnen selbst geschaffenen Gebilde. D.h. alle Fähigkeiten des Menschen erhalten ein - teils instinktives, teils bewusstes, anerzogenes - Gerichtetsein auf die Erfüllung dieser objektiven Gesetzmässigkeiten,. Will man solche Verhaltungsarten richtig verstehen und sie sowohl in ihrem Zusammenhang mit dem Alltag, wie in ihrem Unterschied und Gegensatz im Verhalten zum Alltag richtig beschreiben, so muss man sich stets vor Augen halten, dass es sich in beiden Fällen um die Beziehung des ganzen Menschen, mag er noch so sehr sich entfremdet, verzerrt sein, zur objektiven Wirklichkeit, bzw. zu den diese widerspiegelnden und vermittelnden gesellschaftlich-menschlichen Objektivationen handelt. Die Wirkung der entwickelten und ausgebauten Objektivationen, wie Wissenschaft und Kunst, äussert sich vor allem darin, dass die Kriterien für Auswahl, Gruppierung, Intensität etc. der eingesetzten subjektiven Tätigkeiten viel genauer umgrenzt und determiniert sind, als in sonstigen Lebensäusserungen. Natürlich gibt es hier sehr abgestufte Übergänge, so insbesondere in der Arbeit, die ja auch objektiv im Laufe der Geschichte viele Übergänge zur Wissenschaft und zur Kunst aufweist.

Solche Objektivationen haben nicht nur ihre - freilich erst allmählich bewusst gemachte - innere Gesetzmässigkeit, sondern auch ein bestimmtes Medium, durch welches allein die betreffende Objektivation produktiv wie rezeptiv realisiert werden kann. /Man denke an die Rolle der Mathematik in den exakten Wissenschaften, an die Visualität in den bildenden Künsten etc/. Wer nicht durch dieses Medium hindurch den Weg zur Objektivation einschlägt, muss gerade an ihren entscheidenden Problemen vorbeigehen. Diese Tatsache ist oft beobachtet worden, jedoch fast ebenso oft wurden aus ihm falsche Folgerungen gezogen. Indem das Medium mit der Objektivation identifiziert wurde /so bei Konrad Fiedler in Behandlung der Visualität, worauf wir später in konkreter gewordenen Gedankengängen ausführlich zurückkommen werden/, wurde eine Objektivationsgruppe -

trotz modernisierten Variationen- doch ein isoliertes "Seelenvermögen" zugeordnet und die bewegte Dynamik der Totalität des menschlichen Seelenlebens vernachlässigt oder vollständig beseitigt. Der wirkliche Tatbestand zeigt aber, dass, weil in der Objektivation die Rolle des Mediums gerade darin besteht, Träger einer Totalität von Empfindungen, Gedanken, Sachzusammenhängen etc. zu sein, die Anpassung des subjektiven Verhaltens dafür ebenfalls eine Synthesse solcher Elemente sein muss. Es ist also immer wieder der ganze Mensch, der sich in einer solchen äussersten Spezialisierung ausdrückt, nur mit jener sehr wichtigen dynamisch-strukturellen Veränderung /im Gegensatz zum Durchschnittsfall des Alltags/, das seine einheitlich mobilisierten Eigenschaften sich gewissermassen in jener Spitze konzentrieren, die auf die von ihm intentionierte Objektivation gerichtet ist. Wir werden deshalb, wo im Folgenden von diesem Verhalten die Rede sein wird, vom Menschen ganz /in Bezug auf eine bestimmte Objektivation/ im Gegensatz zum ganzen Menschen des Alltags sprechen, der sich - bildlich gesprochen, mit der ganzen Oberfläche seiner Existenz der Wirklichkeit zuwendet. Für uns ist naturgemäss das aisthetische Verhalten vor allem wichtig. Därum werden wir uns in späteren Zusammenhängen mit dem aesthetischen Unterschied des ganzen Menschen und des Menschen ganz ausführlich beschäftigen. Da das wissenschaftliche Verhalten uns vor allem als kontrastierende Bestimmung zum aesthetischen interessiert, können wir/uns dabei mit ganz allgemeinen Feststellungen begnügen.

Dieser Gegensatz musste in seinen Extremen scharf herausgearbeitet werden. Man darf aber dabei die unübersehbar abgeschatteten Übergänge nicht vernachlässigen. Es genügt nur an die Arbeit zu denken, in welcher, je vollkommener sie wird, desto mehr, eine gewisse Tendenz zur eben analysierten Zuspitzung auf den "Menschen ganz" ebenfalls zustandekommt. Den Übergangscharakter Schafft das nicht totale Wesen der meisten Arbeitsverrichtungen. Wo die Arbeit, wie im alten Handwerk, sich der Kunst annähert, nähert sich auch das subjektive Verhalten in ihr der künstlerischen, wo die maximale Rationalisation hochentwickelt ist, zuweilen der wissenschaftlichen an. Viele Arten der Arbeit sind also in dieser Hinsicht Übergangerscheinungen, jedoch so fundamental sie auch für das gesamte menschliche Leben sind, so umfassen sie trotzdem nur einen Teil des Alltagslebens. Und in den übrigen muss natur gemäss

das andere, breitere, lässigere, weniger zielgerecht den Menschen umgruppierende Prinzip überwiegen. Natürlich gibt es auch hier Übergangsformen; Spiel, Sport /indem sein Betreiben zu einem systematisierten Training wird/, Gespräch /indem es in sachliche Diskussion übergeht/etc. können sich dauernd oder vorübergehend leicht den Verhaltungstyp der Arbeit annähern. Diese grosse Scala von überleitenden Nuancen schafft aber doch nicht die Entgegengesetztheit der Extreme aus der Welt. Im Gegenteil. Wir Glauben gerade dadurch wird nicht nur die Notwendigkeit des Hinüberwachsens der Verhaltungsart des ganzen Menschen in die des Menschen ganz klar gestellt, sonder auch die Fundiertheit dieser in jener, ihre wechselseitige Befruchtung und Höherentwicklung. Dabei bleibt jedoch der Unterschied, ja der Gegensatz Bestehen. Er gründet sich einerseits auf den mehr oder weniger totalen Charakter der erstrebten Objektivation /von seinem fast vollständigen Fehlen bis zur Vorherrschaft über das subjektive Verhalten/, andererseits und im engen Zusammenhang damit auch die mehr oder weniger unmittelbare Beziehung von Denken und Praxis. Man denke dabei an den Sport als einfache Körperübung, wo diese Beziehung einen rein unmittelbaren Charakter haben kann, wie im Spaziergang und an die komplizierten, oft sehr weitgestreckten Vermittlungen, die im systematischen Training auftauchen.

Noch deutlicher tritt dieser Gegensatz hervor, wenn wir an die politisch-gesellschaftliche Tätigkeit des Menschen denken. Lenin hat diese Tätigkeit in seinem Werk "Was tun?" glänzend aufgedeckt. Saine Analysen sind für uns umso wertvoller, weil sie auf die gesellschaftlich-politischen Formen und Inhalte konzentriert sind un die hier behandelten Probleme nur nebenbei, fast unbeabsichtigt streifen. Lenin zeigt in Bezug auf die Spontanität der ökonomischen Bewegungen der Arbeiterklasse, dass ihnen gerade das Bewusstsein der weiteren Zusammenhänge in der Gesellschaft, die über die Unmittelbarkeit hinausweisenden Zielsetzungen fehlen; den spontan streikenden russischen Arbeitern vom Anfang des 20. Jahrhunderts fehlte - musste fehlen, sagt Lenin - "die Erkenntnis der unvergleichlichen Gegensätzlichkeit

ihrer Interessen zu dem gesamten gegenwärtigen politischen und sozialen Regime"^{40/} d.h. die Einsicht in die weiteren notwendigen Folgen ihrer eigenen Tuns. Es bedarf, glauben wir, keiner ausführlichen Erörterung, um einzusehen: die überweltigende Mehrheit der Handlungen im Alltagsleben, einerlei ob sie individuelle oder kollektive Aktionen sind, haben eine ähnliche Struktur, worin die von uns früher festgestellte unmittelbare Verbindung von Denken und Praxis klar zur Geltung gelangt. Indem nun Lenin seine politisch-soziale Kritik der Spontanität dahin weiterführt, dass das richtige Bewusstsein den spontan für ihre Interessen kämpfenden Arbeiter "nur von aussen beigebracht werden" kann, "d.h. ausserhalb des ökonomischen Kampfes, ausserhalb der Sphäre der Beziehungen zwischen Arbeitern und Unternehmern"^{41/} also ausserhalb der unmittelbaren Umwelt, der unmittelbaren Zielsetzungen der Arbeiter, spricht er für die uns jetzt beschäftigende Frage eine doppelt wichtige Erkenntnis aus. Erstens das zur Überwindung des Alltagslebens geistige Kräfte, denkerische Verhaltungsarten vonnöten sind, die qualitativ über den Horizont des Alltagsdenkens hinausgehen. Zweitens, dass - wenn wie hier von einer richtigen Orientation für das praktische Handeln die Rede ist - das Leninsche "von aussen" die Welt der Wissenschaft bezeichnet.

Die hiermit gewonnene Einsicht in das Alltagsdenken scheint zu beweisen, dass seine richtige Höherentwicklung, sein Geeignetmachen zur Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit nur auf Wegen der Wissenschaft auf dem Wege des Verlassens des Alltagsdenkens möglich ist. In einer wélthistorischen Trendlinie gesehen, ist dem auch so. Es wäre aber eine vulgarisierende, wichtige Tatsachen der Entwicklung verfälschende Abstraktion, daraus ein überall und ausnahmslos funktionierendes Gesetz machen zu wollen. Allerdings stehen oft - und in sehr wichtigen Fällen - wissenschaftliches und alltägliches Denken in dieser Weise einander gegenüber. Man denke an die Kopernikanische Theorie und die /unmittelbar, subjektiv/ unüberwindliche tägliche "Erfahrung", dass die Sonne "untergeht" etc.; wir benützen absichtlich den Ausdruck unüberwindlich, weil dies die spontane Reaktion auch des gebildetesten dessen Astronomen als Menschen des Alltags-

lebens auf dieses Phänomen sein muss. Damit ist jedoch der ganze Reichtum der Wirklichkeit, der Beziehung des Alltagsdenkens, der Wissenschaft /und Kunst/ längst nicht umschrieben. Es kommen nicht selten Fälle vor, in denen das Alltagsdenken - mit Recht - gegen gewisse Objektivationsweisen der Wissenschaft /und der Kunst/ protestiert und mit seinem Protest letzten Endes durchdringt. Die Dialektik einer solchen Widersprüchlichkeit zwischen Alltag einerseits und Wissenschaft oder Kunst andererseits ist stets eine gesellschaftlich-geschichtliche. Es sind immer konkrete, historisch und sozial bedingte Lagen von denen aus das Alltagsdenken dem der höheren Objektivationen gegenüber Recht behält oder umgekehrt. Aber auch die eben skizzierte Lage darf nicht metaphysisch verabsolutiert werden. Der - letzten Endes - siegreiche Widerstand des Alltagsdenkens gegen eine gewisse Wissenschaft /oder Kunst/ kann nur die Spontanität und Unmittelbarkeit des Alltagslebens besitzen. Mit diesen gegebenen Mitteln ist jedoch nur eine Negation, eine Ablehnung erreichbar. Soll die mit den Bedürfnissen des Lebens nicht mehr vereinbare Wissenschaft /oder Kunst/ wirklich überwunden werden, so muss aus einer solchen spontanen Negation ein neuer Typus von Wissenschaft /oder Kunst/ entstehen, d.h. der Boden des Alltagslebens muss wieder verlassen werden. Jede Analyse solcher Tatbestände zeigt also, dass sowohl Zusammengehörigkeit wie Verschiedenheit dieser Sphären nur bei Berücksichtigung der ununterbrochenen Wechselwirkungen zwischen ihnen begriffen werden kann. So weit Folgeerscheinungen solcher Art für die Kunst wichtig werden, können sie wegen ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Konkretheit nur in historisch-materialistischen Teil der Aesthetik behandelt werden. Hier können wir nur auf jene - notwendig abstrakt verbleibenden - Bestimmungen hinweisen, in denen der allgemeinste Charakter der Widerspiegelung der Wirklichkeit sich im Alltag äussert.

Es handelt sich - abgekürzt ausgedrückt - um das Phänomen des sogenannten gesunden Menschenverstandes. An und für sich ist dieser eine blosse, zumeist abstrakt bleibende Verallgemeinerung der Erfahrungen des Alltagslebens. Da, wie wir bereits haben und später ausführlich zeigen werden, die Ergebnisse von Wissenschaft und Kunst kontinuierlich uns Alltagsleben und ins

Alltagsdenken einströmen, es bereichern sind diese darin sehr oft mitenthalten, freilich zumeist nur so weit, als sie zu ständig wirksameren Elementen der Praxis des Alltags geworden sind. Der Form nach haben solche Verallgemeinerungen in den meisten Fällen einen apodiktischen Charakter. Die ganze lakonische Spruchweisheit der Völker drückt sich so aus. Sie stützen sich auf keinen Beweis, da sie eben Zusammenfassungen oft uralter Erfahrungen, Gewöhnungen, Traditionen, Sitten etc. sind. Und gerade diese ihre Form pflegt sie in eine unmittelbare Richtschnur zum Handeln zu verwandeln; schon ihre Form widerspiegelt so den fürs Alltagsdenken typischen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Theoris und Praxis.

Gerade darin äussert sich nun die oben angegebene Widersprüchlichkeit: ob nämlich diese apodiktisch-lakonische Weisheit den komplizierteren Objektivationen von Wissenschaft und Kunst gegenüber zu recht besteht oder nicht. Obwohl wir hier auf die konkreten Probleme gesellschaftlich-geschichtlicher Art nicht eingehen können, ist es leicht ersichtlich, dass die positive oder negative Funktion des gesunden Menschenverstandes, auch der Vokswisheit, mit dem Kampf des Alten und Neuen eng verbunden ist. Überall, wo das Absterbende sich durch künstlich vermittelte, dem Leben entfremdete Gedankenbauten, Gefühlskonventionen etc. gegen das Entstehende verteidigt, erlangt der gesunde Menschenverstand oft die Funktion des Gassenjungens im Andersenschen Märchen, der ausruft: der Kaiser hat keine Kleider an. Tschernischewskijs Aesthetik hat den grossen Verdienst, gegen die künstlich überspannten Ansprüchen der gebildeten Klasse die echten Bedürfnisse des Volks auszusprechen.^{42/} Die Molieresche Dienstmagd ist der oberste Kritiker des grossen Komikers, die Aesthetik und Kunstphilosophie des späten Tolstoi stellt den einfachen Bauer als obersten Richter zur Beurteilung der Richtigkeit oder Falschheit der Produkte von Kunst und Wissenschaft auf.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass solche Verdikte in vielen Fällen von der Geschichte bestätigt werden. Es ist aber ebenso sicher, dass sie nicht selten nur eine spiessbürgerliche Nörgelei grossen Neuerungen gegenüber vorstellen. So richtig die Tolstoische bäuerliche Verspottung der spiritistischen Mode in "Früchte der Aufklärung" ist, so schief müssen seine Urteile -

im Namen der einfachen Bauern - im Falle der Renaissance oder Shakespeare ausfallen. Schon Schiller hat auf die Grenzen der Urteilskompetenz der Moliereschen Dienstmagd hingewiesen, und ich selbst habe im Anschluss an ihn versucht, diese ganze Problematik der Kulturbewertung des späten Tolstoi aufzudecken.^{43/}

Dieser gesellschaftlich-geschichtliche Charakter der Erklärung einzelner solcher Fälle ändert nichts daran, dass hier auch allgemeinere Gesetzlichkeiten zum Ausdruck kommen. Einerseits der Gegensatz einer abstrakt-idealistischen Verallgemeinerung zu dem spontanen Materialismus des Alltagsdenkens, der sich diesem gegenüber durchsetzt. Andererseits kann ein Gegensatz der dialektischen oder mechanistischen Widerspiegelung vorliegen. Und zwar sowohl so, dass die spontane Dialektik des Alltags gegen metaphysische Theorien recht behält, wie dass traditionsgemäße metaphysische "Weisheiten" des Alltags von neuen dialektischen Erklärungen widerlegt werden. Schon hier ist es sichtbar, dass diese Reaktionen des Alltagsdenkens auf Wissenschaft und Kunst keineswegs eindeutig sind; weder kann man sie einfach als vorwärtsweisend oder als rückschrittlich klassifizieren, noch jene Tendenzen stets dem Neuen, diese dem Alten zuordnen. Denn z. B. kommen bei Tolstoi, wie Lenin überzeugend gezeigt hat, sowohl Stimmen zum Ausdruck, die das Sein der primitiven, zum Untergang verurteilten Bauernschaft laut werden lassen, wie auch solche, die - freilich auf dem Niveau des Alltags - die kommende Bauernrevolte gegen die feudalen Überreste verkünden.^{44/} Eine wirkliche Rolle des gesunden Menschenverstandes, der Volksweisheit lässt sich also nur - mit Hilfe des historischen Materialismus - durch Untersuchung der jeweiligen konkreten historischsozialen Lage durchführen.

Hier können wir nur auf die erkenntnistheoretischen, auf die objektiv und subjektiv allgemeinen dialektischen Grundlagen dieser unaufhebbaren Zweideutigkeit des Alltagsdenkens der Widerspiegelung der Wirklichkeit in ihr kurz hinweisen. Die Quelle dieser unaufhebbaren Zweideutigkeit ist wieder die

von uns hervorgehobene unmittelbare Beziehung der Theorie zur Praxis. Denn einerseits müssen Theorie wie Praxis stets von der unmittelbaren Beziehung zur Wirklichkeit ausgehen, können nie daran vorbeigehen, nie aufhören an diese zu appellieren. Sobald die höheren, komplizierteren, weil vermittelten objektivierungen der Wirklichkeit einer geistigen Inzucht verfallen, bedroht sie die Gefahr des Andersenschen Herrschers. Andererseits jedoch ist die wirkliche Fruchtbarkeit der richtigen Widerspiegelung der Wirklichkeit und in der aus ihr entspringenden Praxis nur dann gesichert, wenn diese Unmittelbarkeit /im Hegelschen dreifachen Sinn von Vernichten, Aufbewahren und auf höheres Niveau heben/ aufgehoben wird. Es genügt dabei auf die Leninsche Analyse der politischen Praxis hinzuweisen, sowie - als Gegenbeispiel - auf die Entwicklung von Wissenschaft und Industrie oft hemmenden Folgen der kapitalistischen Profitspontaneität, die Bernal untersucht hat. Dass diese Widersprüchlichkeit sich nur konkret, nur historisch-sozial zur Lösung gebracht werden kann, ist - in ihrer abstrakt allgemeinen Form - der genaus Ausdruck dafür, dass die höheren Objektivierungen von der Menschheitsentwicklung im Interesse der reicher und tieferen Bewältigung der konkreten Probleme des Alltagslebens hervorgebracht wurden, dass ihre Selbständigkeit, ihre Eigengesetzlichkeit, ihr qualitatives sich abheben von den Widerspiegelungsformen des Alltagslebens im Dienste dieses selben Alltags stehen, dass sie also ihre Daseinsberechtigung sowohl dann verlieren, wenn diese Verbindung - freilich nicht für den Tag, sondern im historischen Maßstab - verleren geht, wie dann, wenn sie auf ihre Vermitteltheit verzichten und sie der unmittelbaren Einheit von Theorie und Praxis im Alltag kritiklos anpassten. Diese Widersprüchlichkeit unterstreicht also, dass das ununterbrochene Hinauf- und Herunterströmen von Alltag zu Wissenschaft und Kunst und zurück zwangsläufig ist, eine Bedingung des Funktionierens, das sich Vorwärtsbewegens aller drei Lebensspären. Zweitens kommt in dieser Widersprüchlichkeit auch das zum Ausdruck, dass die Kriterien der Richtigkeit der Widerspiegelung vor allem

inhaltlich sind, d.h. die Richtigkeit, die Tiefe, der Reichtum etc. in der Übereinstimmung mit dem Original, mit der objektiven Wirklichkeit selbst. Dabei können formale Momente /Tradition etc. im Alltag, immanent methodologische Vollendung in Wissenschaft und Kunst/ nur eine sekundäre Rolle spielen; von wirklichen Kriterien losgelöst heftet ihnen eine unaufhebbare Problematik an. Das bedeutet keine Unterschätzung oder gar Axialierung der Formprobleme; diese können jedoch nur bei Auseinanderhaltung der Priorität des Inhalts innerhalb ihrer Wechselwirkung richtig gestellt und gelöst werden.

II.

Prinzipien und Anfänge der Differenziation

Wenn wir die bisher erreichten, noch sehr allgemeinen Ergebnisse unserer Analyse vom Standpunkt der Entwicklung zusammenfassen, so sehen wir, dass im Alltagsleben und Alltagsdenken immer mehr Vermittlungen, immer reichere und kompliziertere, weiterhergeholt erscheinen und zwar doch in der Form ihrer charakteristischen Unmittelbarkeit. Ja, wir haben ebenfalls festgestellt, dass die Verwärtsbewegung der Gesellschaft allmählich Objektivationssysteme herausbildet, die zwar eine betrachtete Unabhängigkeit vom Alltagsleben besitzen, jedoch mit ihm in ununterbrochenen, stets reicher werdenden Wechselbeziehungen stehen, so dass wir unser eigenes Alltagsleben ohne solche Objektivationen uns gar nicht vorstellen könnten. /Dem Zweck dieser Untersuchungen entsprechend haben wir uns nur mit Wissenschaft und Kunst beschäftigt und haben die Objektivationen institutionellen Charakters, wie Staat, Rechtssystem, Partei, gesellschaftliche Organisationen etc. bewusst vernachlässigt. Ihre Berücksichtigung hätte unsere Analysen allzu sehr kompliziert, hätte aber am oben angegebenen Endergebnis nicht entscheidendes geändert./

Wenn wir uns nun um einen weiteren Schritt unserem eigentlichen Ziele, den prinzipiellen Momenten der Trennung der uns interessierenden Objektivationen vom gemeinsamen Boden der Alltagswirklichkeit, dem Prozess ihres Selbständigungswerdens

zukehren, so stehen wir - was das Tatsachenmaterial betrifft - vor unüberwindlichen Schwierigkeiten. Nicht nur, dass der Urzustand der Menschheit, in welchem es noch keine Objektivationen geben konnte, unbekannt ist; er muss im Sinne der dokumentarisch erforschbaren wissenschaftlichen Erkenntnis für diese Frage auch ewig unbekannt bleiben. Alle Tatsachen, die uns Ethnographie, Archeologie etc. darbieten können, beziehen sich auf unvergleichlich entwickeltere Zustände. Und gerade der Charakter des primitivsten Zustands macht es so gut wie unmöglich, dass in Zukunft sich ein hinreichendes Material dieser Entwicklungsstufe vorfinde. Denn auch bei weitaus höheren Stadien müssen uns die direkten Tatsachen fehlen; wir können werden die Entstehung der Sprache, noch die des Tanzes, der Musik, der religiös magischen Überlieferungen, der gesellschaftlichen Sitten und Gebräuche konkret weiter zurückverfolgen als bis zu den uns bekannten primitivsten Völkern, die, wie gesagt, schon weit über die Anfänge hinausgewachsen sind.

Unter solchen Umständen muss die Wissenschaft mit rekonstruktiven Hypothesen sich begnügen und sich aushelfen. Für die Philosophie, die sich auf die allgemeinsten Prinzipien des Entwicklungsanges beschränkt, bleibt ebenfalls keine andere Methode übrig. Die dabei zu befolgende haben wir bereits umrissen: die Anatomie des Menschen ist, wie Marx sagt, der Schlüssel zur Anatomie des Affen; aus dem er realiter entstanden ist, rekonstruierend erschlossen werden. Die Methode der Rekonstruktion ihrerseits wird von jenen Entwicklungstendenzen, die in der von uns tatsächlich bekannten Geschichte hervorgetreten sind, bestimmt. Solche haben wir in unseren bisherigen Betrachtungen bereits hervorgehoben, schon mit Andeutungen darüber, worin sich z.B. der Alltag des kapitalistischen Lebens von den früheren Formationen unterscheidet, usw. Es taucht dabei natürlich die neue Schwierigkeit auf, dass die übergerliche Wissenschaft sehr oft teils beim blossen Sammeln wenig geordneter Tatsachen stehenbleibt, teils diese durch abenteuerlich-mystische, romantisch-antikapitalistische Hypothesen "ordnet" /z.B. "prälogisches Denken" bei Levy Brühl/, teils im Anschluss an die idealistische Philosophie nicht zugeben will,

dass auch die höheren Formen der Objektivationen, wie Wissenschaft, Kunst oder Religion nicht nur eine Geschichte, sondern auch eine Entstehungsgeschichte haben, dass es also Menschheitsstadien gab, in denen sie sich noch nicht vom allgemeinen Grund des Alltagslebens losgelöst und eine eigene Objektivationsform erlangt haben. Wenn etwa Religion oder Kunst als dem Menschen angeberene, von seinem Wesen nicht trennbaré Betätigung aufgefasst wird, kann naturgemäß die Frage nach ihrer Genesis gar nicht gestellt werden. Diese ist aber, so glauben wir, von der Erkenntnis ihres Wesens nicht zu trennen; das Wesen der Kunst lässt sich nicht von ihren Funktionen in der Gesellschaft loslösen und dieses kann nur im engen Zusammenhang mit ihrer Genesis, mit deren Voraussetzungen und Bedingungen behandelt werden.

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

wurde bereits gezeigt. Deshalb suchen wir als Ausgangspunkt nicht die Genesis der Objektivationen überhaupt, sondern blos eine Entwicklungsstufe mit einem Minimum an Objektivationen. /Wir haben bereits betont, dass wir uns hier nicht mit Objektivationen institutionellen Charakters beschäftigen werden; es ist aber klar, dass dieses Entwicklungsstadium auch Gebilde, wie Staat, Recht etc. ebenfalls noch nicht geschaffen hat. Sitte, Gewohnheit etc. also Formen des Alltagslebens erfüllten dort noch ausschliesslich die jenen später zukommenden Funktionen./

Eine solche schon etwas näher präzisierte Fragestellung bedeutet also, dass die Probleme der Menschwerdung ausserhalb unserer Betrachtungen fallen. Es ist eine allgemein bekannte Tatsache, dass der ursprüngliche, im Selbstwerden begriffene Mensch von der Natur zur Verteidigung und zum Angriff weniger ausgestattet war, als die meisten Tiere. Indem er sich eine Kultur der Arbeit, der Werkzeuge schuf, hat sich auch dieses wenige rückgebildet. Gordon Childe sagt darüber: "Einige ganz frühzeitliche Menschen" hatten in der Tat weit herausragende Eckzähne in höchst massiven Kiefern, die recht gefährliche Waffen darstellten, aber beim modernen Menschen sind sie verschwunden und sein Gebiss bringt keine tödlichen Verwundungen bei."^{1/} Solche Tatsachen haben für uns die Bedeutung, dass auf der Stufe, die uns interessiert, der biologisch-anthropologische Werdegang des Menschen bereits abgeschlossen ist. Die Entwicklungslien, die nunmehr in Betracht kommen, sind wesentlich gesellschaftlichen Charakters. Natürlich lassen diese auch in der körperlichgeistigen Beschaffenheit des Menschen Spuren zurück. Es handelt sich dabei aber viel mehr um die Höherentwicklung des zentralen Nervensystems, als um eine Änderung der körperlichen Beschaffenheit im eigentlichen Sinne. Auf die Fragen, die dabei auftauchen, werden wir später oft zurückkommen müssen. Hier sei nur kurz darauf hingewiesen, dass Arbeit und Sprache die menschlichen Sinne dahin entwickeln, dass diese, ohne eine physiologische Änderung oder Verbesserung, ohne ihre an sich vorhandene Unterlegenheit gewissen Tierarten gegenüber zu überwinden, für menschliche Zwecke weitaus brauchbarer werden, als sie ursprünglich waren. Schon Engels hat festgestellt:

"Der Adler sieht viel weiter, als der Mensch, aber des Menschen Auge sieht viel mehr an den Dingen als das des Adlers. Der Hund hat eine weit feinere Spürnase als der Mensch, aber er unterscheidet nicht den hundertsten Teil der Gerüche, die für diesen bestimmte Merkmale verschiedener Dinge sind. Ind der Tastsinn, der beim Affen kaum in seinen rohsten Anfängen existiert, ist erst mit der Menschenhand selbst, durch die Arbeit herausgebildet worden."^{2/}

Engels weist damit auf eine der wichtigsten Fragen der Widerspiegelungstheorie: auf ihren nicht mechanischen Charakter. Ob und wie weit nämlich die Widerspiegelung physiologisch tatsächlich eine Photokopie, eine mechanische Kopie der Aussenwelt ist, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Daraus jedoch, dass ihre Genauigkeit eine Existenzbedingung eines jeden Lebewesens ist, dass die Unfähigkeit dazu ihn notwendig dem Untergang entgegenführen müsste, darf nicht gefolgert werden, dass jede Widerspiegelung zwangsläufig auf einer Stufe der blossen Photokopie stehen bleiben muss, ja kann. Ebensowenig, dass die Differenzierung, das Hinausgehen über eine solche unmittelbare Spiegelung der Wirklichkeit ausschliesslich dem Kenken zukäme, das durch Auslegung, Analyse etc. des kopienhaft Wahrgenommenen allein befugt wäre, die wesentlichen Zusammenhänge, Bestimmungen etc. herauszuarbeiten. In Wirklichkeit ist dieser Prozess viel komplizierter. Wenn Engels sagt, dass der Mensch mehr an den Dingen wahrnimmt, als der Adler, so handelt es sich darum, dass sein Auge sich daran gewöhnt hat, aus der extensiv wie intensiv unendlichen Erscheinungswelt bestimmte Merkmale der Gegenstände, ihrer Zusammenhänge, etc. unmittelbar visuell zu erfassen. Es erfolgt also schon in der Gesichtswahrnehmung eine Sichtung der widerspiegelten Aussenwelt, eine Auswahl: ein verschäffter Sinn für bestimmte Merkmale, ein mehr oder weniger entschiedenes Vernachlässigen anderer, bis dahin, dass sie auch unmittelbar überhaupt nicht wahrgenommen werden. Art, Grad etc. einer solchen Auswahl ist gesellschaftlich bedingt. Die Ausbildung von neuen Wahrnehmungsfähigkeiten ist oft mit Rückbildung anderer verknüpft. Ja, die Sinne des Menschen stellen geradezu Fragen an

an die Aussenwelt; man denke an Akte wie Hinblicken, Hinhören, etc. Freilich wenn wir hier eine mechanische "Arbeitsteilung" zwischen Sinnlichkeit und Verstand abgelehnt haben, so soll damit nicht geleugnet werden, dass eine solche Beschaffenheit der menschlichen Sinne nur durch Aufspeichern und Ordnen von Erfahrungen /also auch durch Denken/ zustandekommen kann. Das ändert aber am Ergebnis: an der von Engels geschilderten Fähigkeit der Sinne, ihrer reicherer und - was das Wesentliche betrifft - genaueren Aufnahmefähigkeit nichts. Die Konkretisierung dieser Frage wird uns im Späteren wiederholt beschäftigen. /Dass dieser Entwicklung bereits die tierische vorgearbeitet hat, scheint uns ziemlich sicher. Ihre Behandlung hat aber mit unseren Problemen nicht zu tun./

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

Gewohnheitwerdens in der Form von bedingten Reflexen bei anderen Sinnen.^{4/}

So wenig wir im Allgemeinen die einzelnen Stufen dieser Entwicklung konkret verfolgen können, bei der Beziehung des primitivsten Menschen zu seinen Werkzeugen ergeben sich doch deutlich drei Etappen. Zuerst werden Steine von einer bestimmten Beschaffenheit für gewisse Verrichtungen ausgewählt, um nach dem Gebrauch wieder weggeschmissen zu werden. Später werden solche zum Gebrauch geeignete Steine /Faustkeil/ nach ihrem Auffinden bereits aufbewahrt. Es bedarf einer langen Entwicklung bis solche Steinwerkzeuge bereits hergestellt werden, zuerst als Nachahmungen ihrer vorgefundenen geeigneten Originale, was sich wieder langsam allmählich zur Differenzierung der Werkzeuge weiterbildet.^{5/}

Dieser Prozess, der zugleich der des Zusammenwirkens der Menschen in der Arbeit ist, zeigt vor allem das Anwachsen der Vermittlungen. Natürlich ist bereits auf der primitivsten Stufe der Arbeit das Einschalten einer Vermittlung zwischen Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung vorhanden. Es ist jedoch noch mehr oder weniger zufälligen Charakters. Das Zurückwichen der Zufälligkeit beginnt freilich schon hier, denn die blosse, wenn auch provisorische wieder fallengelassene Auslese der geeigneten Werkzeuge hat bereits eine, obwohl höchst primitive, mangelhafte, den Zufall des Findens unterworfenen, Überwindung der Zufälligkeit zur objektiven, anfangs freilich wenig bewussten Grundlage. Natürlich wird damit, wie auch auf höchstentwickelter Stufe, keineswegs die objektive Zufälligkeit in den Naturzusammenhängen aufgehoben. Es zeigt sich vielmehr, dass die menschliche Erkenntnis, die Arbeit durch stufenweises Durchschauen der wichtigen Sachbestände sich allmählich zur Erkenntnis der objektiven Gesetzmässigkeit, Notwendigkeit durchringt. Die Naturschranke der unbekannten Gesetzlichkeit, die sich für das Subjekt als undurchdringliches Dickicht der Ununterscheidbarkeit von Notwendigkeit und Zufälligkeit äussert, beginnt sich - sehr langsam - zu lichten. Jedoch erst im selbstverfertigten Werkzeug, in der Differenzierung der Werkzeuge je nach Arbeitsziel tritt zum erstenmal in der Geschichte der Menschheit die Tendenz, den Zufall zu überwinden klar hervor, zeigt sich zum erstenmal die Freiheit als erkannte Notwendigkeit.^{6/} Aller-

dings auch hier nur auf dem Niveau des Alltagsdenkens. D.h. so, dass die Tendenz zum faktischen Überwinden der Zufälligkeit in der Praxis verwirklicht wird, aber - gerade wegen der unmittelbaren Verknüpftheit von Denken und Praxis im Alltag - ohne dass dieser Zusammenhang als solcher bewusst werden müsste. Auch dazu ist eine höhere Stufe der Verallgemeinerung der Erfahrungen, eine Erhebung über das Alltagsdenken unerlässlich. Immerhin sind wenigstens die Keime solcher Verallgemeinerungen da. Man könnte sagen: die Verallgemeinerung ist an sich da, als unbewusst gebliebenes Bedürfnis; sie muss "nur" noch in ein erkanntes Für uns verwandelt werden. Aber dieses "Nur" bezeichnet oft Entwicklungen von Jahrhunderten, Jahrtausenden. Die komplizierteren weltanschaulichen Folgen, die solche auch auf höherem Niveau sich wiederholenden Entwicklungen von Zufälligkeit zur Notwendigkeit zeigen, werden wir später ausführlich behandeln.

Hier muss in erster Reihe der Zusammenhang der Vermittlungen mit diesem Erkenntnisprozess der objektiven Wirklichkeit hervorgehoben werden. Denn erst dadurch entsteht jene besondere Unmittelbarkeit des menschlichen Alltagslebens, eine Unmittelbarkeit, deren Basis auch im primitivsten Stadium der Menschheitsentwicklung, das von den Menschen selbst entdeckte und nachgebildete System von Vermittlungen vorstellt. Ernst Fischer hat sehr richtig darauf hingewiesen, dass eine so wichtige, so elementar schaينende Korrelation wie die Subjekt-Objekt-Beziehung in diesem Prozess der Entwicklung der Arbeit entstanden ist. Seine Ausführungen scheinen uns so wichtig, dass wir sie hier ausführlich zitieren müssen: "Durch den Gebrauch von Werkzeugen, durch den kollektiven Arbeitsprozess hat sich ein Lebewesen aus der Natur herausgelöst, im vollen Sinne der Wortes herausgearbeitet; zum erstenmal tritt ein Lebewesen, der Mensch, der gesamten Natur als tätiges Subjekt gegenüber. Ehe der Mensch sich selber zum Subjekt wird, wird die Natur ihm zum Objekt. Ein Naturgegenstand wird zum Objekt nur dadurch, dass er zum Arbeitsgegenstand oder zum Arbeitsmittel wird: nur durch die Arbeit entsteht eine Subjekt-Objekt-Beziehung. In jedem unmittelbaren, unvermittelten Stoffwechsel kann man wohl kaum von einer solchen Beziehung sprechen; der Sauerstoff und

Kohlenstoff sind im Prozess der Assimilation und Dissimilation keineswegs Objekte der Pflanze, und auch in der Vereinigung des Tieres mit seiner Beute, mit dem Stück Selt, das es frisst, kann man bestenfalls ein erstes, flüchtiges Aufdämmern einer Subjekt-Objekt-Beziehung feststellen; im Wesen unterscheidet sich dieser Stoffwechsel nicht von jedem anderen. Erst im vermittelten Stoffwechsel, im Arbeitsprozess, entsteht eine echte Subjekt-Objekt-Beziehung, die Voraussetzung jedes Bewusstseins ist. Die Loslösung aus der Natur, die Entfremdung und Subjektivierung des Menschen vollzieht sich nur allmählich in einer langwierigen widersprüchsvollen Entwicklung. Der werdende und auch noch der primitive Mensch sind weitgehend naturverbunden; die Grenze zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Mensch und Umwelt ist lange Zeit fliessend, unbestimmt, unmarkiert, und die strenge Scheidung von "Ich" und "Nicht-Ich" ist eine ausserordentlich späte Form des menschlichen Bewusstseins.⁷¹

All dies widerspiegelt sich in der Sprachentwicklung, wobei freilich zugleich zu bemerken ist, dass es sich keineswegs um eine Passivität des blossen Reflektiertwerdens handelt, dass die Sprachentwicklung vielmehr eine aktive Rolle in diesem Prozess spielt. Diese Aktivität gründet sich auf die Untrennbarkeit von Sprache und Denken; die sprachliche Fixierung von Verallgemeinerungen der Erfahrungen beim Arbeitsprozess ist ein wichtiges Vehikel nicht nur für ihre Aufbewahrung, sondern auch - gerade auf Grund des sindeutigen Festhaltens - für ihre Höherentwicklung und Weiterentfaltung. Der wichtigste Schritt in dieser Richtung ist der von der Vorstellung zum Begriff. Denn ohne Frage haben bereits die höheren Tiere bestimmte, mehr oder weniger deutliche Vorstellungen über ihre Umwelt. Aber erst mit dem sprachlichen Ausdruck wird das ausgedrückte, das fixierte Abbild der Gegenstände, Borgänge etc. der Aussenwelt von seinem unmittelbar auslösenden objektiven Anlass abgehoben und allgemein verwendbar gemacht. Im einfachsten, konkretesten Wort steckt bereits eine Abstraktion; es drückt ein Merkmal des Gegenstandes aus, wodurch ein ganzer Komplex von Erscheinungen

zur Einheit synthetisiert oder sogar einer höheren Einheit subsumiert wird /was stets einen vorangegangenen Prozess der Analyse voraussetzt/. Dadurch hat sich das einfachste, das konkreteste Wort in einer ganz anderen Weise von der unmittelbaren Gegenständlichkeit distanziert als dies für die hochentwickelte Vorstellung der höheren Tiere möglich ist. Denn erst durch diese Erhöhung der Vorstellung auf das Niveau der Begriffe kann sich das Denken /die Sprache/ über die unmittelbare Reaktion auf die Außenwelt, über das blos vorstellungs-mässige Wiedererkennen zusammengehöriger Gegenstände, Gegenstands-komplexe erheben. Die - freilich relative - Freiheit des Handelns, besser gesagt die vernünftige Auswahl zwischen verschiedenen Mög-lichkeiten bedeutet ein ständig bereichertes Beherrschendes der objek-tiv vorhandenen Vermittlungen. Durch das Schaffen des Begriffs in Denken und Sprache verliert die Reaktion auf die Außenwelt immer stärker ihre ursprüngliche, anlassgebundene, rein spontane Unmittelbarkeit. Dazu kommt, dass die Vorgänge im Innenleben des auf die Umwelt so reagierenden Subjekts erst durch den Begriff in ihrer Eigenart, in ihrer Besonderheit und Differenziertheit erkannt, für das Subjekt bewusst gemacht werden können, wodurch erst die obengeschilderte Subjekt-Objekt-Beziehung entsteht.

Die Entstehung des Selbstbewusstseins setzt eine bestimmte Höhe des Bewusstseins über die objektive Wirklichkeit bereits voraus und kann sich nur im Prozess, in Wechselwirkung mit diesem entfalten. Wenn wir aber diesen Prozess in seiner wahren Beschaffenheit begreifen wollen, dürfen wir nicht vergessen, dass das Alltags-leben, Übung und Gewohnheit in der Arbeit, Tradition und Sitte im Zusammenleben und Zusammenwirken der Menschen, Fixieren dieser Erfahrungen in der Sprache zugleich dahin wirken: die eroberte Welt der Vermittlungen in eine neue Welt der Unmittelbarkeit zu verwandeln. Diese Tendenz ist einerseits die Wegeröffnung für die weitere Eroberung der Wirklichkeit. Denn indem das bisher Errungene zum selbstverständlichen Besitz wird, indem jene Anstrengungen, die dazu nötig waren, durch Gewöhnung etc. diesen Charakter einer Unmittelbarkeit erhalten, entstehen neue Zusammenstösse mit der noch nicht aufgehellten objektiven Wirklichkeit, mit dem subjektiven Anschauungen, Vorstellungen und Begriffen der Menschen, tendenziell

auf einem immer höheren Niveau; sie stimulieren zum Aufdecken von Zusammenhängen, von Gesetzmäßigkeiten, die bis dahin unbekannt geblieben sind. Hier entstehen Erfüllungen, die immer neue Bedürfnisse nicht nur nach Ausbreitung, sondern nach Vertiefung und Verallgemeinerung erwecken. Andererseits jedoch - und darin spielt die Sprache, ebenso wie im eben erwähnten Komplex eine entscheidende Rolle - kann ein jedes Fixieren bis zum Gewohnheitwerden eine konservierende, das Weiterschreiten hemmende Funktion erhalten, wir erinnern nochmals an die Beobachtung Pawlows darüber, dass das zweite Signalsystem der Sprache auch eine schädliche Entfernung des Menschen von der objektiven Wirklichkeit hervorbringen kann, nämlich nicht blos die unerhäßlichen Distanzierung vom auslösenden Anlass, sondern auch als Steckenbleiben bei der zur neuen Unmittelbarkeit gewordenen, von den Gegenstandsbeziehungen relativ losgelösten Welt der Sprache. Diese Dialektik liegt jedem Widerstreit zwischen Altem und Neuem zugrunde, sowohl in Wissenschaft und Kunst wie im Alltag.

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

die Zustände des jeweiligen Ansatzes.

Ohne hier auf die Details der Sprachentwicklung auch nur andeutend eingehen zu können, muss doch kurz bemerkt werden, dass die Entwicklung der Sprache die oben geschilderte Doppelbewegung, das durch Verallgemeinerung erreichte Überwinden der Schranken der jeweiligen Unmittelbarkeit und das Rückverwandeln des so Erreichten in eine neue Unmittelbarkeit höherer Rotenz, umfassenderen, differenzierteren Charakters genau zum Ausdruck bringt. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass die primitiven Sprachen einerseits keine Gattungsbezeichnungen besitzen, andererseits und gleichzeitig für jede Differenz in den Gegenständen und den Vorgängen eigene Ausdrücke haben. Levy Brühl bringt dafür zahlreiche Beispiele; wir führen nur eines an: "In Nordamerika haben die Indianer eine Anzahl von Ausdrücken, deren Genauigkeit man fast wissenschaftlich nennen könnte, für die verschiedene Wolkenbildungen, für die charakteristischen Merkmale der Physiognomie des Himmels, die garnicht zu übersetzen sind. Man würde in den europäischen Sprachen vergebens Entsprechendes suchen. Die Gibbeways z.B. haben für die Sonne, die zwischen zwei Wolken durchscheint, einen besonderen Namen... Auch für die kleinen blauen Flecken, die man manchmal zwischen zwei dunkeln Wolken am Himmel sieht. - Die Klamath-Indianer haben kein Gattungswort für Fuchs, Eichhörnchen, Schmetterling, Frosch; aber jede Art von Füchsen etc. hat ihren besonderen Namen. Die Substantiva der Sprache sind unübersehbar."^{8/} So sind dual, trial, quadrial aus den entwickelteren Sprachen allmählich ausgestorben; so haben - wieder nach Levy Brühl - die Papuas der Kiwai-Insel für Wirkung eine ganz Reihe von Suffixen um die Unterschiede auszudrücken, ob zwei auf viele, zwei auf drei, drei auf zwei in Gegenwart oder Vergangenheit etc. diese ausüben.^{9/}

Für uns ist an dieser Entwicklung bemerkenswert, dass derartige, Konkretheiten widerspiegelnde Sprachformen immer mehr aus der Sprache verschwinden, um den viel allgemeineren Gattungswörtern den Platz zu überlassen. Muss aber dadurch die Fähigkeit der Sprache, jeden konkreten Gegenstand konkret zu bezeichnen,

unmissverständlich erkennbar zu machen, verloren gehen? Wir galuben, dass solche, oft geäusserte romantische Vorstellungen dem Wesen nach falsch sind. Freilich verliert jedes wort, je mehr es sich einem Gattungsbegriff annähert, an sinnlich naher, unmittelbarer Konkretheit. Man vergesse aber nicht, dass in unserer sprachlichen Beziehung zur Wirklichkeit der Satz eine immere grössere Bedeutung erhält, dass komplizierte syntaktische Verbindungen der Worte immer stärker ihren Sinn im konkreten Anwendungszusammenhang bestimmen, dass sich immer feinertere Sprachmittel ausbilden, um konkrete Gegenstandsbeziehungen durch das Verhältnis der Worte zu einander im Satze sinnfällig zu machen. In dieser Sprachentwicklung spiegelt sich also der früher philosophisch analysierte Prozess des Hinausgehens über eine primitivere Unmittelbarkeit und zugleich das Fixieren des Ergebnisses in einer neuen komplizierteren Unmittelbarkeit. Dabei enthält die steigende Verallgemeinerung in den einzelnen Worten, die Kompliziertheit der Verbindungen und Beziehungen im Satzbau ohne Frage auch eine - unbewusste - Tendenz sich über die Unmittelbarkeit des Alltagsdenkens zu erheben.

Diese letztere Tendenz zeigt sich auch darin, dass die hier in ihren allerallgemeinsten Zügen geschilderte Sprachentwicklung eine unbewusste ist. Der Ausdruck unbewusst bedarf unter den gegenwärtigen Verhältnissen einer terminologischen Aufklärung. Es kann nicht die Absicht dieser Betrachtungen sein, sich auf eine Polemik mit den wüsten Mystifikationen der sogenannten "Tiefenpsychologie" einzulassen. Diese verdunkeln das Wesen des Unbewussten auch dort, wo es wirklich vorhanden und wirksam ist. Denn es ist sicher, dass eine grosse Reihe der Denkprozesse, der Empfindungsentwicklungen etc. nicht im wachen Bewusstsein der Menschen abläuft, dass ausserordentlich häufig nur die Ergebnisse nicht bewusster Bewegungen mehr oder weniger plötzlich ins Bewusstsein treten. Es genügt auf Phänomene wie Einfälle, Eingebungen etc. hinzuweisen, um den unmittelbaren Tatbestand Klar vor sich zu haben. Viele modernen psychologen und Philosophen sind auch bestrebt daraus, z.b. aus der sogenannten Intuition unerlaubt weitgehende Konsequenzen

zu ziehen, vor allem durch eine starre Entgegensetzung von Intuition und bewusstem Denken, wobei jenes stets eine - erkenntnistheoretische Präponderanz erhält. Es wird aber dabei der innige Zusammenhang beider ausser Acht gelassen. Die Tatsache, dass die Intuition inhaltsgemäss eine bewusst angefangene Denkoperation abzuschliessen pflegt, bietet sich so dar, dass dem betreffenden Menschen die Zwischenglieder seines eigenen Denkens nicht bewusst werden; allerdings können diese, was den Gedankengehalt betrifft, nachträglich immer bewusst gemacht werden. Diese und ähnliche seelische Erscheinungen wisen deutlich darauf hin, dass der Ablauf des Seelenlebens aus einer ununterbrochenen Wechselwirkung bewusster und nicht bewusster Prozesse besteht. Sogar wenn wir sagen, dass etwas im Gedächtnis aufgespeichert vorliegt, handelt es sich nicht um ein mechanisches Konservieren etwa früherer Gedanken. Diese unterliegen vielmehr einerseits ununterbrochenen Wandlungen, Verschielungen, Umfärbungen etc. andererseits stehen sie dem Menschen sehr oft nicht automatisch, nach Belieben zur Verfügung; man vergisst manchmal längst Erworbenes, gerade, wenn es am nötigsten wäre, zuweilen tauchen ungewollt, ja das Gegenwärtige störend, in Vergessenheit geratene Erinnerungen auf etc. All dies zeigt deutlich, dass im Gehirn des Menschen und demzufolge in seinem Denken, Empfinden etc. sich Prozesse abspielen, in denen bewusste und nicht bewusste Elemente und Tendenzen ununterbrochen ineinander übergehen; ihre bewegte Einheit macht erst die Totalität des seelischen Lebens aus. Die Gesetzmässigkeit dieser Prozesse sind noch weitgehend unerforscht, vor allem, weil die ihnen zugrundeliegenden physiologischen Tatsachen nur höchst partiell aufgedeckt sind. Die Mythen, die daraus entspringen, dass eventuell wichtige Teilmomente, wie z.B. die Sexualität, als alles bewegende Kräfte fetischisiert und in einem metaphysischen Gegensatz zum bewussten Leben gebracht werden, können uns hier nicht interessieren, da sie unsere Betrachtungen sehr wenig berühren. /Die ästhetischen Folgerungen, die etwa aus Freud oder Jungs Psychologie gezogen werden, sind derart exzentrisch, unfundiert und abwegig, dass eine Diskussion mit ihnen völlig unfruchtbar bleiben müsste. /Wir haben diesen Problemenkomplex nur darum überhaupt gestreift, weil seine sachliche Wichtigkeit für die Psychologie im Allgemeinen sehr gross ist. Wir werden zwar später auf bestimmte spezifisch

psychologische Grundlagen des ästhetischen Verhaltens näher eingehen müssen, diese haben aber mit dem Gegensatz bewusst-unbewusst wenig zu tun.

Wenn wir nun diesen Gegensatz vom Standpunkt unserer Probleme etwas eingehender betrachten, so zeigt sich, dass der Begriff des Unbewussten mit dem bisher ins Auge gefassten wenig zu tun hat: es handelt sich für uns primär um eine gesellschaftliche Kategorie, nicht um eine psychologische im eigentlichen Sinne. Unter unbewusster Produktion verstehen wir vor allem ein inhaltliches Problem: ob und wie weit der jeweilige Inhalt des Bewusstseins /und demzufolge auch seine Formen/ mit der objektiven Wirklichkeit übereinstimmen, ob und wie weit der Gegenstand und das Verhalten zu ihm vom Bewusstseins angemessen reproduziert worden ist. Der eigentliche Gegensatz ist also weniger der von bewusst und unbewusst, eher das Verhältnis des richtigen Bewusstseins zum falschen. /Wobei selbstredend wie dies schon Hegel in seiner "Phänomenologie" erkannt hat, dieser Gegensatz ein relativer, und zwar ein gesellschaftlich-geschichtlich relativierter ist./ Engels hat dies in einem Brief an Franz Mehring sehr genau bestimmt: "Die Ideologie ist ein Prozess, der zwar mit Bewusstsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit einem falschen Bewusstsein. Die eigentlichen Triebkräfte, die ihm bewegen, bleiben ihm inbekannt... Er bildet sich also falsche oder scheinbare Triebkräfte ein."¹⁰ Das, was man heute sehr oft - und oft sehr "tiefsinnig" - als unbewusst bezeichnet, vollzieht sich gerade psychologisch angesehen zumeist bewusst bezeichnet, vollzieht sich gerade psychologisch angesehen zumeist bewusst, jedoch mit einem falschen Bewusstsein, d.h. der subjektiven Bewusstheit über den unmittelbaren Vorgang entspricht ein objektiv falschen Bewusstsein über den wirklichen Tatbestand, über die wahre Tragweite dessen, was unmittelbarpraktisch vollzogen wurde. Die Unbewusstheit des Denkens ist dementsprechend für uns ein historisch-soziales Phänomen. Es sind gesellschaftlich-geschichtliche Motive, die darüber entscheiden, ob und wie weit ein richtiges oder falsches Bewusstsein, d.h. eine bewusste oder unbewusste gesellschaftliche Tätigkeit entsteht,. Damit wird zugleich die Prozessartigkeit dieses Phänomens angedeutet. Prinzipiell kann in jedem falschen Bewusstsein - historisch-sozial betrachtet - die Tendenz zu einem bloss noch nicht richtigen Bewusstsein enthalten sein; es gibt natürlich auch Fälle in denen

ein falsches Bewusstsein notwendig in einer Sackgasse mündet. Die Entwicklung der Menschheit verwandelt immer wieder im Laufe der Eroberung der Wirklichkeit Falschheiten in Richtigkeiten um. Freilich - und darin drückt sich die ungleichmässige, nicht evolutionär geradelinige, sondern widerspruchsvolle Entwicklung aus - wird zuweilen auch Richtiges in Falsches rückverwandelt, allerdings meistens nicht im Sinne eines einfachen Restituierens der alten Falschheit, sondern so, dass der inegale Fortschritt neue Irrungen in der Widerspiegelung der Wirklichkeit hervorbringt. /Frühmittelalter und Antike/.

Mit diesem Prozess, dessen saeculares Wesenszeichen das Nochnicht der Richtigkeit des Bewusstseins ist, in welchem das - relativ - Richtigé gemeint und intentioniert ist, wenn es auch nie wirklich erreicht wird, läuft parallel mit dem schon öfter hervorgehobenen Fixieren der Erfahrungen, das seinerseits bewusste Akte ununterbrochen zu spontan unbewussten macht. Das Anfangs Bewusste verwandelt sich, gerade dadurch, dass es zum Bestandteil der Alltäglichen gesellschaftlichen Praxis wird, zu einem nicht mehr Bewussten /zweite reale Bedeutung des Unbewussten./ Auch hier handelt es sich um reale, feststellbare Tatsachen der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung, keineswegs um eine "Sondermeinung" der Marxisten. Die moderne bürgerliche psychologie hat freilich die Tendenz, die Rolle der Bewusstheit in der menschlichen Praxis herabzusetzen und das dadurch entstandene Vacuum mit einem mystifizierten "Unbewussten" zu Bevölkern. Jene moderne Anthropologie jedoch, die auf dem Boden der echten Tatsachen und ihrer unbefangenen Analyse steht, protestiert dagegen. So z.B. Gehlen. Er kritisiert die Thesen Dewlys "von dem nur episodischen Charakter des Bewusstseins" und beschreibt richtig die wirkliche Sachlage. "Ich denke dagegen, dass es bei Menschen kein bewusstloses Dasein gibt, sondern nur bewusstlos gewordenes: Gewohnheiten, die mühsam aus Widerständen herausentwickelt wurden, und nun in die entscheidende neue Funktion eintreten, die Basis eines entlasteten, höheren, aber wieder bewussten Verhaltens zu werden." 11/

Dazu muss noch bemerkt werden, dass diese Art von Unbewusstheit, die wir mit dem Terminus "Gewöhnung" zu bezeichnen

pflegen, keineswegs etwas Angeborenes ist, sondern das Produkt einer langen, oft systematischen gesellschaftlichen Praxis. Die Übung /das Training/ ist zum Beispiel nichts anderes als ein Verfahren, bestimmte Bewegungen, Verhaltensweisen etc. so stark einzubüben, dass sie, falls die objektive Wirklichkeit eine derartige Reaktion erfordert, ohne jede bewusste Einstellung oder Anstrengung realisiert werden können. Schon die Spiele der höheren Tiere, der Flugunterricht und die Flugübungen junger Vögel zeigen eine solche Wesensart. Das Spiel der Kinder unterscheidet sich von diesen darin, dass es auf eine derart gesteigerte Variierung der Bewegungen, Verhaltensweisen etc. eingestellt ist, dass daraus bereits ein qualitativer Unterschied entsteht. Man denke blass an die so vielfältigen, zur Gewohnheit gewordenen Reagierungsarten, die den Komplex der sogenannten guten Manieren ausmachen, obwohl deren Ziel ebenfalls das Erreichen eines "unbewussten" gewohnheitsmässigen Funktionieren im gesellschaftlichen Leben ist.

Die Voraussetzung einer solchen Einübung ist, dass deren Subjekt sich "in gesicherter und mühloser Lage" befindet.^{12/} Das ist bei dem Tier nur in der frühesten Jugend der Fall. Die grössere Differenziertheit und Beweglichkeit der Gewöhnung, ihre potentielle Anpassung an verschiedene und unerwartet wechselnde neue Situationen unterscheidet vor allem die Frühentwicklung des Kindes von der des jungen Tieres. Damit wird aber auch die Fähigkeit des Neuzulernens im zentralen Nervensystem ausgebildet. Die später entstehenden Gewohnheiten werden vom Arbeitsprozess, von den verschiedenen Formen des menschlichen Zusammenlebens, von der Schule etc. geschaffen. Ein Teil dieser fixiert blass Gewohnheiten, als nicht mehr bewusste Grundlagen des Handelns für Reaktionsarten, die bereits zum Gemeingut des Menschengeschlechts geworden sind. /Bei den in Freiheit lebenden Tieren ist dies die Regel; vom Niveaudunterschied brauchen wir nicht mehr zu reden./ Teils handelt es sich aber um das zur-Gewohnheit-machen neuer, zumindest gesteigerter Fähigkeiten des Menschen. Der Arbeitsprozess macht nicht nur ein bereits errungenes Niveau zur Gewöhnung, sondern schafft zugleich im arbeitenden Menschen die Bedingungen sein Niveau zu erhöhen; das Trainieren im Sport, das üben in verschiedenen Künsten haben eine derartige Tendenz./ Diese letzteren haben keine Analogie bei den Tieren; nur unter besonderen Umständen kann bei höheren Haustieren etwas

entfernt Aehnliches entstehen, aber auch den sich hier zeigenden Ansätzen sind so deutliche Schranken gezogen, dass der Unterschied entscheidender beliben müss, als die Konvergenz. /Ohne hier auf die Frage dieser Form des "Unbewussten" näher eingehen zu können, sei nur kurz bemerkt, dass in der Regel eine Verhaltungsweise durch Gewöhnung, Übung etc. darum unbewusst wird, um dem Bewusstsein einen freieren Spielraum in entscheidenden Fragenkomplexen zu geben; so dient die Gewöhnung durch Training im Sport dazu, dass der betreffende Mensch im Wettbewerb sein Bewusstsein ausschliesslich auf die richtige Taktik zum Erzielen des Erfolgs konzentrieren könne etc. Mit dem "Unbewusstwerden" wird also der Spielraum der Bewusstheit nicht eingeengt, sondern erweitert. /Dass auch hier jene allgemeine dialektische Widersprüchlichkeit wirksam ist, nach welcher die Gewöhnung - etwa zur starren Routine geworden - die bewusste Weiterentwicklung hemmt und nicht fördert, ist selbstverständlich, braucht jedoch in diesem Zusammenhang nicht eingehend untersucht werden./

Um nun auch bei diesem zweiten Typus des "Unbewussten" zur Frage des richtigen und des falschen Bewusstsein zurückzukehren, muss gesagt werden, dass die oben angedeutete Dialektik des Richtigsten und Falschen sich selbstredend auch auf diesen zweiten Prozess bezieht. Das Festhalten des einst bewusst Eroberten durch Einübung, Gewöhnung, Tradition etc. kann abstrakt angesehen falsche Feststellungen und Begründungen ebenso fixieren, wie richtige, dabei muss freilich die Relativität der Einzelsorgänge und die Hauptlinie der Fortschrittlichkeit des Ganzen stets im Auge gehalten werden; wenn eine menschliche Gemeinschaft über die Wirklichkeit ausschliesslich falsche Vorstellungen hätte, würde sie unfehlbar rasch zugrundegehen. Jedes falsche Bewusstsein muss mithin auch gewisse Elemente der Richtigkeit enthalten, auf primitivster Stufe stärker in der Widerspiegelung der Gegenstände, Vorgänge und Verknüpfungen selbst, als im Versuch, sie zu erklären, auf den Begriff zu bringen, ihre Gesetzmässigkeit zu erfassen.

Aus alledem erhellt es sich, dass das Moment der Unbewusstheit im Alltagsleben der Haupttendenz nach stärker zu sein pflegt, als etwa in der Wissenschaft. /Obwohl - ideologisch angesehen - keine entwickelte wissenschaftliche Arbeit möglich ist ohne "Unbewusstmachen" einer ganzen Reihe von technischen Hilfsmassnahmen. /Die spontan unmittelbare "Urbewusstheit" des Alltagslebens - sie dominiert im zweiten hier beschriebenen Prozess - ist also als solches ein gesellschaftliches Phänomen. Den auflösenden Anlass mögen in unzähligen Fällen psychologisch klar bewusste individuelle Akte bilden, jedoch indem sie zum allgemein gesellschaftlichen Besitz werden, werden sie im oben angegebenen gesellschaftlichen Sinn unbewusst, und zwar nicht nur vom Standpunkt der allgemein gesellschaftlichen Praxis, sondern auch von dem der einzelnen Individuen, die sie nunmehr vollbringen. Diese Feststellungen bezichen sich in prägnanter Weise auf die Sprache gerade wegen ihres gesamtgesellschaftlichen Charakters. Die Unbewusstheit der Sprachentwicklung /in beiden hier zitierten Bedeutungen/ zeigt sich am deutlichsten, wenn die Umgangssprache die Sprache im eigentlichen Sinn mit spezifizierten Arten ihres Gebrauchs, z.B. mit dem Schaffen einer wissenschaftlichen Terminologie verglichen wird. Natürlich ist letzteres streng genommen keine eigene Sprache; sie ist in der allgemeinen Syntax und im generellen Wortschatz fundiert, von diesen getragen, die bewusste Neubildung bezieht sich auf enge Intermundien innerhalb der eigentlichen Sprache. Jedoch die Entwicklungsart eines solchen partiellen Ausschnitts ist auch geeignet Unmittelbarkeit und Spontanität der eigentlichen Sprachentwicklung zu beleuchten. Ihre Befruchtung durch diese oder z.B. durch einzelne Dichter beweist nichts dagegen; denn so weit auf die Wirkung eine allgemeine Aneignung erfolgt, unterscheidet sie sich in nichts von der normalen und alltäglichen. Es zeigt sich bloss, was wir auf anderen Gebieten bereits angedeutet haben, dass die Sphären der ausgesprochenen Objektivationen sich auch in ihrer Entstehungs- und wirkungsweise von der des Alltags abheben, ihre Spontaneität überwinden. Dabei bleibt - mit bestimmten Modifikationen - der Zusammenhang und Gegensatz von richtigen

und falschen Bewusstsein auch hier in Geltung.

Damit ist jedoch, wie wir ebenfalls zu zeigen versucht haben, der gemeinsame Boden keineswegs annulliert. Wir können dies wieder in der Hauptfunktion der Sprache, im Benennen der äusseren und inneren Gegenstände deutlich sehen. Wieder: Bedürfnis und Erfüllung erwachsen ursprünglich aus dem Arbeitsprozess. Wenn Engels über die Entstehung der Sprache richtig sagt: "Die werden-
den Menschen kamen dahin, dass sie einander etwas zu sagen hatten",^{13/}

so ist dieser zu sagende Inhalt ohne Frage primär aus dem Arbeits-
prozess herausgewachsen; erst hier wird sowohl für Gegenstand wie
für Handlungsweise aus der blossen Vorstellung ein Begriff und
dieser kann nur dann im Bewusstsein festgehalten werden, wenn er
einen Namen erhält. Dadurch, dass die Sprache auch den Anschauungen
und Vorstellungen Namen gibt, erhebt sie auch diese auf ein höheres
Niveau der Bestimmtheit und Eindeutigkeit, als ihr Vorkommen bei
den höheren Tieren erreichen kann. Anschauung und Vorstellung
in steter dialektischer Beziehung zum Begriff, im ständigen Auf-
stieg zu ihm und Abstieg von ihm, müssen etwas qualitativ anderes
werden, als sie ursprünglich, ohne diese Bewegung waren. Man kann
deshalb die Bedeutung des Benennens für das geistige Leben der
Menschen nicht hoch genug schätzen: es reisst das Neue vehement
aus dem bisherigen Dunkel in die Bewusstheit. Und auch wenn das
benennende Wort durch Gewöhnung fixiert wird, wenn sein Gebrauch
deshalb den Schock des Bewusstwerdens verliert, wenn die allmähliche
Eroberung der Wirklichkeit durch die - in unserem Sinne unbewusst
wirksam gewordene - gesellschaftliche Bewusstheit weit fortgeschritten
ist, bleibt freilich mit sehr geänderten, herabgeminderten
Gefühlsakzent etwas von dieser frühen Schockartigkeit des Benennens
aufbewahrt. Darauf, dass die Dichtung ununterbrochen mit der
Erschütterung der richtigen Namensgebung arbeitet, kommen wir in
konkreteren Zusammenhängen später noch ausführlich zurück. Hier
sei nur darauf hingewiesen, dass es sich dabei, je entwickelter
die Zustände sind, desto seltener, einfach um die Benennung un-
bekannter Gegenstände oder objektiver Zusammenhänge handelt,

sondern zumeist darum, dass die Beziehungen der Menschen zu den Gegenständen etc. ihrer Umwelt, die durch Gewohnheit selbstverständlich, in bewusster Weise unmerklich geworden sind, durch die Dichtung "plötzlich" in neuer Beleuchtung, im neuen gegenseitlichen Verhältnis zum Menschen erscheinen. Das Benennen wächst, oft unmerklich in Bestimmung um. Diese Struktur ist an sich schon im primitiven Benennen implicite enthalten, erlangt jedoch mit der bewusstseinsmässig immer grösseren Eroberung der Wirklichkeit qualitativ neue Nauncen. Ein solches "Plötzlich" erhält durch die dichterische Sprache eine oft Schockartige Wirkung, dahinter steckt jedoch so gut wie immer ein Kampf des Alten mit dem Neuen, das unerwartete Bewusstwerden von bis dahin kapillarisch sich entwickelnden neuen Beziehungen der Menschen zu ihrer gesellschaftlichgeschichtlich verwandelten Umwelt. Hinter jeder solchen Formwirkung steht also ein Moment der inhaltlichen Veränderung als deren entscheidende Substanz. Darum müssen solche Effekte naturgemäß auch im Alltagsleben auftauchen; sie bilden die inhaltliche Grundlage für solche dichterische Ausdrucksweisen. Tolstoi beschreibt einen solchen Fall sehr schön in "Annak Karenina". Konstantin Levin gibt im Gespräch eine für seine Partnerin überraschende Definition der neueren französischen Malerei. Anna lacht und sagt: "Ich lache, wie man lacht, wenn man ein sehr ähnliches Bildnis erblickt."

Hier ist sowohl das Fortleben der Wichtigkeit der Benennung sichtbar, wie zugleich die praktische und deshalb gefühlsmässige Abschwächung ihrer Wirkung. Bei den Griechen war dieser Zusammenhang noch viel stärker vorhanden /man denke an Platons "Kratylos"/. Bei den primitiven Völkern, wo dieser Akt die erste Eroberung der Wirklichkeit nicht nur begleitet und zum Ausdruck bringt, sondern unmittelbar mitenthält, müssen die Gefühlsakzente qualitativ mächtiger werden. Und doch darüber hinaus - da, je primitiver eine Gesellschaft ist, desto weniger in ihr Objektivationen entwickelt sein können - kann sich die mit der Benennung gewonnene neue Erkenntnis der Wirklichkeit nicht in ein längst ausgebildetes und erprobtes Objektivationssystem organisch einfügen. Bei der gesellschaftlich-vitalen Notwendigkeit, nicht

bei der Benennung von Einzelkomplexen stehenzubleiben, sondern diese mit einander in Zusammenhang zu bringen, müssen auch auf bereits sehr anfänglichen Stufen gewisse Objektivationssysteme, die auch diese Funktion erfüllen, zustandekommen. Negativ sind diese durch innere Dürftigkeit und äusserst mangelhafte Fundiertheit in der Widerspiegelung der Wirklichkeit charakterisiert. Positiv dadurch, dass sie die Gefühlsbetontheit jenes Schocks, den die Benennung hervorruft, mit allen geistigen Folgen in sich aufnehmen müssen. Daher die so starkbetonte Rolle, die die Namensgebung auf der magischen Entwicklungsstufe der Menschheit spielt. Gordon Childe beschreibt sie wie folgt: "Es ist ein sowohl bei den heutigen halbzivilisierten wie bei den Kulturvölkern des Altertums allgemein gültiger Grundgedanke der Magie, dass der Name eines Dinges in geheimnisvoller Weise dem Ding selbst gleichwertig ist; in der sumerischen Mythologie 'erschaffen' die Götter ein Ding, indem sie seinen Namen aussprechen. Den Namen eines Dinges zu wissen bedeutet daher für den Magier so viel wie Macht über dieses Ding zu besitzen - mit anderen Worten, so viel wie 'seine Natur zu kennen' ... Die sumerischen Wörterbücher haben dementsprechend womöglich nicht nur als Wörterbücher mittelbar einen nützlichen und notwendigen Zweck gedient, sondern selbst unmittelbar als eine Einrichtung gegolten, um das, was darin stand, zu beherrschen; je vollständiger ein solcher Katalog war, umso grösser war der Teil der Natur, den man durch Kenntnis und Anwendung dieses Katalogs meistern konnte."^{14/} Gordon Childe zeigt hier das Weiterleben solcher Vorstellungen auch in relativ zivilisierteren, entwickelteren Formationen. Ursprünglich war die Namensgebung, wie dies verschiedene Schöpfungsgeschichten, magische Gebräuche etc. zeigen, mit der Vorstellung des Beherrschens /Hervorbringens, Vernichtens, Umwandelns etc./ des Gegenstandes untrennbar verbunden. Das hat auch auf das persönliche Leben der Menschen einen grossen Einfluss. Frazer sagt: "Unfähig, zwischen Wörtern und Dingen deutlich zu unterscheiden, bildet sich der Wilde allgemein ein, eine Verbindung zwischen einem Namen und der damit bezeichneten Person oder Sache sei nicht eine rein willkürliche und ideale Assoziation, sondern ein tatsächliches und wesentliches, beide umschliessendes Band, und

Zauberei an einem Menschen könne ebenso gut durch seinen Namen wie durch seine Haare, Nägel oder irgendeinen anderen wichtigen Teil seines Körpers verübt werden. Ja, der primitive Mensch betrachtet seinen Namen als ein ungemein wichtiges Stück seiner Person und hütet ihn dementsprechend.^{15/} Daraus folgt die von Frazer, Levy Brühl und anderen beschriebene doppelte Namensgebung bei Verheimlichung des eigentlichen Namens, Namensänderung im Alter etc.^{16/}

So fremdartig uns solche Vorstellungen auch sein mögen, sind sie sehr geeignet die Struktur des Alltagsdenkens, die Entstehung des Alltagsbewusstseins zu beleuchten, denn sie erwachsen und wurden wirksam in einem Milieu, das fast^{17/} gar keine Objektivationen in unserem Sinne kannte, in welchem also die komplizierten Wechselwirkungen des Alltagsdenkens mit diesen, die die "reine Form" eines solchen Denkens so schwer herausarbeiten lassen, noch nicht vorhanden sind. Freilich müssen dabei die Ausdrücke fast und kaum betont werden, denn schon das Wort, das Benennen hat einen Keimhaften Objektivationscharakter. Allerdings kann selbst die entwickelteste Sprache nie in dem selben Sinne die Objektivation repräsentieren, wie etwa Wissenschaft, Kunst oder Religion; sie wird nie wie diese eine eigene "Sphäre" des menschlichen Verhaltens. Gerade die Untrennbarkeit von Sprache und Denken hat zur Folge, dass die alle menschlichen Verhaltungs- und Handlungsweisen umgibt und fundiert, dass sie ihre Universalität auf das gesamte Leben ausdehnt, nicht aber eine besondere "Sphäre" darin bildet. Allerdings kann man auch sagen, die "Systeme" der Magie, ihre Anschauungen, Riten etc. viel stärker mit dem Alltagsleben verwachsen sind, als etwa die der späteren Religionen, dieses viel stärker "umgeben" als sich von ihm abheben, um als selbständige Objektivation mit ihm in Wechselwirkung zu treten. Die so starke Gefühlsbetontheit der Namensgebung ist zwar eines der Mittel für die Festigung der Macht der Magier, für die Herausbildung der magischen Lehre und Verhaltungsart, als ein Moment der anfangenden gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Ihre Geeignetheit zu einem solchen Gebrauch beruht jedoch auch auf dieser völlig elementaren und unwiderstehtlichen Vorstellung des

primitiven Menschen, dass Name und Ding /Person/ eine untrennbare Einheit bieten, dass aus dieser Einheit sich die glücklichsten und verhängnisvollsten Folgen für das Individuum ergeben können.

Es ist wieder die Marxsche Methode von der Erklärung der Anatomie des Affen, aus der des Menschen, die uns dazu verhilft, das Phänomen der Magie historisch annähernd richtig zu erfassen, eben durch die Erkenntnis des Weges, der von ihr zu uns geführt hat. Die richtige Erkenntnis hat auch hier zwei falsche Extreme zu überwinden. Einerseits ist es noch heute grosse Mode, den "Ursprung" zu idealisieren und eine Rückkehr zu ihm - als Ausweg aus der sonst unlösbar scheinenden Problematik der Gegenwart - zu predigen. Ob dies in der Form einer brutalen Demagogie, wie bei Hitler und Rosenberg, oder in der Form von "scharfsinnigen" philosophischen Gedankengänge, wie bei Klages oder Heidegger geschieht, ist von unserem Standpunkt hier ziemlich gleichgültig, da in allen diesen Fällen gleicherweise die wirkliche historische Entwicklung gedanklich annulliert wird. /Wir werden später sehen, dass solche Einheitskonstruktionen sogar bei geistvollen und progressiven Autoren viel Unheil schaffen; so in der Annäherung der Lyrik an die Magie bei Caudwell./ Andererseits gibt es immer noch zahlreiche Positivisten, die die Tatsachen vergangener Zeiten so interpretieren, dass sie ihnen einfach heutige Gedanken und Gefühle unterschieben. So der sonst sehr kennnisreiche und scharfsinnige Ethnologe Boas, der z.B. die Magie so auslegen will: "Und die Magie? Ich glaube, wenn ein Knabe bemerken würde, dass jemand auf seine Photographic spuckt und sie zerreißt, wäre er tief empört. Ich weiss, dass, wenn es in meiner Studentenzeit passiert wäre, wäre das Resultat ein Duell gewesen..."^{17/} Boas übersicht "bloss", dass kein heutigen Mensch glaubt, dass sein persönliches Schicksal von einer solchen Aktion abhängt; er mag sich zwar beleidigt fühlen, aber nicht in seiner physischen Existenz bedroht, gefährdet, wie der Mensch der magischen Periode.

Die älteren Urzeitforschern waren in dieser Frage weit historischer und realistischer. Frazer und Taylor halten die Personifikation der Naturkräfte Kraft Analogie für ein relativ spätes Stadium. Wie wir bereits hervorgehoben haben, ist sogar die erlebnishaft festgehaltene Subjekt-Objekt-Beziehung ein Produkt der Arbeit, der Erfahrungen, des Arbeitsprozesses, denn sie setzt sowohl die Auffassung der Umwelt als ein - relativ beherrschtes - Wirkungsfeld der menschlichen Tätigkeit, wie die Person, die - bis zu einem gewissen Grade - ihrer Fähigkeiten und Schranken in Handlung, Anpassung etc. bewusst ist, voraus. Deshalb müssen zur Entfaltung personifizierender Analogieschlüsse die zur Gewohnheit gewordenen Arbeitserfahrungen bereits eine beträchtliche Höhe erlangt haben. Natürlich ist der alleralgemeinste Teil solcher Erlebnisse allen relativ niederen Entwicklungsstufen gemeinsam, nämlich das Aufein-Hindernissstossen, das mit den vorhandenen Kräften und Kenntnissen nicht genommen werden kann. Bei der Unmittelbarkeit der Gefühle und Denkformen solcher Stufen wird dahinter eine unbekannte Kraft gehant und es entsteht der Ver such, diese der menschlichen Tätigkeit zu unterwerfen oder sie wenigstens in einer für diese günstigen Richtung zu beeinflussen. /Die verschiedenen Formen des Aberglaubens, die in den Intermundien auch unseres Alltags nisten, entstehen fraglos auch aus einem solchen Nichtbewältigenkönnen der Aussenwelt; freilich ist es ein qualitativer Unterschied, ob es sich um episodische Intermundien oder um Breite und Tiefe des gesamten Lebens handelt./ In Bezug auf die Stadien der hier entstehenden phantasiedurchdrängten, gefühlsmässig spontanen Analogien oder Analogieschlüssen ist das entscheidende Motiv ihre Unmittelbarkeit. Frazer hebt richtig hervor, "dass der primitive Magier die Zauberei nur von ihrer praktischen Seite kennt." Daraus folgt die weitere Charakteristik: "Er fleht keine höhere Macht an. Er sucht nicht die Gunst irgendeines wankelmütigen und launischen Wesens zu gewinnen. Er erniedrigt sich vor keiner furchtbaren

Gottheit.^{18/} Es kommt einzig und allein darauf an, die "Regeln", die seine Praxis der unbekannten Kraft gegenüber einsetzt, genau und richtig anzuwenden; die geringste Nichtbeobachtung würde nicht nur Misserfolg, sondern höchste Gefahr heraufbeschwören. Der Magier behandelt also diese "Kräfte" als "leblose Dinge", gewissermassen technologisch /rituell-magisch/, nicht religiös. Darin erblicken gewisse Ethnologen /so Read/ eine Art von Materialismus im Gegensatz zum Idealismus des Animismus. Das ist freilich reichlich übertrieben, denn es handelt sich, wie gezeigt wurde, um die Periode vor der deutlichen Trennung und Entgegensetzung von Materialismus und Idealismus. Man könnte eher sagen, die Eigenart der Magie im Gegensatz zur Religion ist ein geringerer Grad der Verallgemeinerung, eine stärkere Herrschaft der Unmittelbarkeit; die erkennbaren Grenzen von Aussen- und Innenwelt sind verschwommener, ineinander überfliessender, als in der religiös-animistischen Periode. Das Fehlen einer ethisch-religiösen Beziehung zur Aussenwelt ist also in der Magie noch kein Keim der späteren materialistischen Weltauffassung, sondern blos eine primitive Aeusserung des von uns bekannten spontanen Materialismus des Alltagslebens; dagegen erblickt Read im Animismus richtig erste weltanschauliche Ansätze des Idealismus. In der Magie haben sich die späteren Tendenzen der Gegensätzlichkeit noch nicht differenziert. Alle Elemente der Weltauffassung sind in der unmittelbaren - alltagsartigen, nicht objektivierten - magischen Praxis konzentriert. Wenn also Frazer die Magie ein "unechtes System" von "Naturgesetzen" nennt, "eine falsche Wissenschaft und eine unfruchtbare Kunst", so enthalten diese negativ wertenden Ausdrücke ebenfalls eine gewisse Modernisierung, denn das sich Abheben von der Alltagswirklichkeit, die Tendenz zu einer igenen /wissenschaftlichen, respektive künstlerischen/ Objektivität muss auch der magischen Entwicklungsstufe noch fehlen. Die Termini sind nur darum relativ statthaft, wirkliche Sachlagen beleuchtend, weil sich auf dieser Etappe unsichere und unbewusste

Ansätze zeigen, die in ihrer späteren Entfaltung eine Richtung auf Wissenschaft bzw. Kunst nehmen. So weit sie bereits hier eine bestimmte Objektivation erhalten haben, ist diese - gerade wegen des eminent praktischen Charakters der Magie - mehr jenem tendenziellen Minimum der Alltagswirklichkeit als der der selbstständig gewordenen Wissenschaft oder Kunst verwandt. So weit darin Elemente der späteren, höheren Objektivationen enthalten sind, was ohne Frage der Fall ist, so sind sie besonders anfangs völlig den magisch-praktizistischen Haupttendenzen untergeordnet, ihre Eigenart kann nur stellenweise, episodisch, immer unbewusst, wenn auch nicht zufällig zur Geltung gelangen.

Wir sagen: nicht zufällig, denn die Intention auf eine richtige Widerspiegelung, auf eine Erkenntnis der an sich seienden objektiven Wirklichkeit ist, natürlich unbewusst, bereits im primitivsten Akt der Arbeit, ja des Sammelns enthalten, denn eine völlige Unkenntnis der Realität, ein völliges Vorbeigehen an ihren objektiven Zusammenhängen müsste sofort zum Untergang führen. Die Arbeit bedeutet hier einen qualitativen Sprung in der Richtung auf Hervortreten der Erkenntnistendenzen. Es muss aber eine relative Höhe der Verallgemeinerungen, der Erfahrungen erreicht sein, um die ersten Schritte in der Richtung tun zu können, sich von den herrschenden magischen Tendenzen, deren Fundament gerade die Unkenntnis der objektiven Wirklichkeit ist, zu befreien. Trotz dieser unmittelbar unzertrennlichen Einheit muss die objektive Diverganz der Verallgemeinerung in den Arbeitserfahrungen und in denen der magischen Praxis festgehalten werden. Die ersten führen zur späteren Wissenschaft, die letzteren hemmen diese Entwicklung zumeist, wie Cordon Childe es richtig aufgezeigt hat. Freilich ist diese Entgegensetzung - so richtig sie für die Trendlinie der Entwicklung ist - keine absolute. Wechselwirkungen kommen immer wieder vor, so dass Pareto, wie wir früher gezeigt haben, hier mit einem gewissen Recht auch Wechselwirkungen feststellen kann. /Über ähnliche Tendenzen in der Kunst werden wir ~~xx~~ später ausführlich sprechen./ In alledem ist eine allgemeinste Ähnlichkeit

mit der Struktur des Alltagsdenkens vorhanden. Freilich darf dabei der grundlegende Unterschied nicht vergessen werden, dass der Alltag der Zivilisation stets, bewusst oder unbewusst, die Ergebnisse einer entwickelten Wissenschaft und Kunst zur Verfügung hat. Die Unterordnung ihrer Eigenart den eigenen, oft augenblicklich praktischen Interessen kann mitunter sogar schwere Deformationen ihres spezifischen Wesens hervorrufen, der Beherrschungsgrad der objektiven Wirklichkeit befindet sich aber auf einem unvergleichlich höheren, qualitativ andern Niveau. Die jetzt hervorgehobene Strukturähnlichkeit soll also nur im allgemeinsten Sinn verstanden werden und man soll sie nicht, analogisierend, auf Einzelheiten anwenden.

Diese primitive Wesensart der magischen Periode hat zur Folge, dass eine Weiterentwicklung ihrer chaotisch gemischten, unmittelbar praktischen Verhaltungsweise zur objektiven Wirklichkeit sich in idealistischer Richtung bewegt. G. Thomson gibt eine exaktere Charakteristik des magischen Zustandes als Frazer oder Taylor. Er sagt: "Die primitive Magie beruht auf der Vorstellung, dass, indem man die Illusion schafft, die Wirklichkeit zu beherrschen, man sie tatsächlich beherrscht. Es ist eine illusionäre Technik komplementär zu den Mängeln der wirklichen Technik. Entsprechend der niedrigen Stufe der Produktion ist das Subjekt der Aussenwelt nur unvollkommen bewusst, folglich erscheint die Ausführung eines, vorangehenden Ritus als Ursache des Erfolgs im wirklichen Unternehmen; gleichzeitig jedoch als eine Anleitung zur Aktion, verkörpert die Magie die wertvolle Wahrheit, dass die Aussenwelt durch das subjektive Verhalten der Menschen wirklich verändert werden kann^{19/}". Es ist naheliegend, dass bei einer so geringen, mehr als lückenhaften Kenntnis der Wirklichkeit, die jedoch in ihren objektiv wertvollen Teilen auf Arbeitserfahrungen beruht, die subjektive Seite des Arbeitsprozesses, die zeitliche Priorität des Zielsetzens als Ursache und die objektiven Ergebnisse als Folge früher verallgemeinert und systematisiert wurden, als die so fragmentarisch bekannten Elemente der objektiven Wirklichkeit selbst. Und da, wie bereits hervorgehoben, auf dieser Stufe die Analogie, das gedankliche Hauptvehikel für Verallgemeinerung und Systematisierung ist, erscheint es natürlich, dass der Schritt

über die Magie in idealistischer Richtung vor sich geht, in der Richtung auf Personifizierung der unbekannten Kräfte nach dem Modell des Arbeitsprozesses: auf Animismus und Religion. Nicht die Annahme der Existenz von "Geistern" ist entscheidend. Diese kann, wie Frazer zeigt, schon in der Magie vorhanden, was, da es sich um eine elementare Verallgemeinerung der subjektiven Seite des Arbeitsprozesses handelt, ohne weiteres verständlich ist. Dieses Analogisieren in der Magie bewegt sich jedoch auf der gleichen Ebene, wie alle sonstigen Beobachtungen; erst wenn die Personifikation mit allen Zügen der Selbstauffassung ausgestattet wird, entstehen die neuen Beziehungen zu den Geistern; natürlich gibt es hier unzählige Übergänge, auf die wir hier nicht eingehen müssen. Frazer weist richtig auf den entscheidenden Unterschied; "Es ist wohl wahr, dass die Magie sich oft mit Geistern beschäftigt, die persönlich handelnde Wesen sind, wie die Religion, sie annimmt. Aber überall da, wo sie dies in der üblichen Form tut, behandelt sie diese Wesen in derselben Weise, wie sie mit leblosen Dingen umgeht, d.h. sie zwingt und fesselt, anstatt zu versöhnen und sich geneigt zu machen, wie die Religion es tun würde."^{20/} Daher bezeichnet das Fehlen der ethischreligiösen Beziehungen der Aussenwelt keine höhere "materialistischere" = Stufe im Vergleich zu den idealistischen, sich im Verlauf der Entwicklung ethisierenden Vorstellungen, sondern ist das Wesenzeichen der primitiven Stufe. Der Idealismus als Fortschritt muss hier ähnlich aufgefasst werden, wie die Sklaverei als Höherentwicklung im Vergleich zum Kannibalismus.

Es ist ein wirkliches Verdienst Frazers, dass er in seine Analyse der magischen Theorie und Praxis die grosse Wichtigkeit der Nachahmung als elementare Tatsache der Beziehung des Menschen zur objektiven Wirklichkeit betont. Er verknüpft sie zwar ausdrücklich nur mit dem, was er im magischen Vorstellungskreis "Gesetz der Ähnlichkeit" nennt, nämlich, dass Gleicher stets Gleicher hervorbringt, jedoch eine genauere Be- trachtung der von ihm angenommenen anderen Art der Magie, "dass Dinge, die einmal in Beziehung zu einander gestanden haben,

fortfahren, aus der Ferne auf einander zu wirken, nachdem die physische Berührung aufgehoben wurde"^{21/}, zeigt auch hier die entscheidende Rolle der Nachahmung. Verständlicherweise. Dann die primitive, unmittelbar-praktische Reaktion auf die relativ - unmittelbare Widerspielung der Wirklichkeit, drückt sich eben in der Nachahmung aus. Es muss eine verhältnismässig lange Entwicklung vor sich gehen, eine ziemlich weitgehende Entfernung von der Unmittelbarkeit vollzogen werden, das Analogisieren muss in eine, wenn auch noch unentfaltete, Kausal-betrachtung übergehen, damit die Menschen zur Einsicht gelangen, ihre Einwirkungen auf die Natur mit Methoden zu erreichen, die äusserlich unmittelbar keine Aehnlichkeit mehr mit dem widerspiegelten Phänomen /wohl aber mit dessen Wesen und Gesetzmässigkeit/ haben. Man denke daran, dass die allerprimitivsten Werkzeuge einfache Nachahmungen der früher zufällig gefundenen, später gesammelten Steine waren. Bei Funden der Anfangsstufen ist es gar nicht so leicht ^{Original} von Nachahmung zu unterscheiden. Erst viel später eintstehen Werkzeuge, die das Wesentliche, den Nutzeffekt der Arbeit so erreichen, dass ihre Form aus der Erkenntnis der Beziehung von Ziel und Mittel entsteht. Je differenzierter die Arbeit wird, desto mehr erhalten die Werkzeuge eine selbständige - technologisch bestimmte - Form, desto mehr verschwindet auf diesem Gebiet die Nachahmung der unmittelbar vorgefundenen Gegenstände. Etwas wesentlich anderes ist die Nachahmung von der subjektiven Seits: die der in der Arbeitspraxis bewährten Bewegungen etc. Hier bleibt - mit vielen Variationen, mit wachsender Rationalisierung - die Nachahmung ein permanentes Prinzip der Arbeit, der Kontinuität von Arbeitserfahrungen. Je mehr also die Nachahmung auf den Menschen bezogen ist, desto fruchtbarer kann sie auch auf höheren Stadien wirksam bleiben.

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

gebung anzunehmen; es könnte ja, fürchten sie mit Recht, zur Anerkennung der Widerspiegelung als Grundlage von Wissenschaft und Kunst führen. Darum leugnet Groos, der die obenerwähnte Beobachtung von Wallace angeführt, dass die Spiele der Tiere etwas mit Nachahmung zu tun hätten, sie seien vielmehr "der angeborenen Natur des Organismus entsprungene Reaktionsweisen"^{22/} Mit der Deklaración des Angeborensseins soll das Problem der Genesis dogmatisch ausgeschaltet werden. So werden einfache Tatbestände mystifiziert und die Erkenntnis der Entwicklung des Komplizierten aus dem Einfachen verrammelt. Gehlen bemerkt richtig mit einem anderen Autor polemisierend: "Die Annahme eines 'Spieltriebes' sit natürlich eine blosse Worterklärung, die nichts sagt."^{23/}

Natürlich steht der primitivste Mensch auf einer qualitativ höheren Stufe als die entwickeltesten Tiere, schon weil der Inhalt der Widerspiegelung und Nachahmung vom Medium der Sprache und der Arbeit getragen wird, selbst wenn letztere nur noch ein Sammeln ist. Die Nachahmung ist also auch bei den primitiven Menschen nicht mehr völlig spontan, ist oft bewusst auf ein Ziel gerichtet und damit über die Unmittelbarkeit in bestimmter Weise hinausgehend. Die Nachahmung in ihrer menschlichen Form setzt schon eine verhältnismässig ausgebildete Subjekt-Objekt-Beziehung voraus, denn diese Nachahmung ist bereits klar auf ein bestimmtes Objekt, als Teil, als Moment der Umwelt des Menschen gerichtet, es ist also darin eine gewisse Bewusstheit darüber vorhanden, dass dieses Objekt dem Subjekt gegenübersteht, von ihm unabhängig existiert, aber unter gewissen Umständen von der Aktivität des Subjekts modifiziert werden kann. Diese Unabhängigkeit ist freilich mehr gefühlsmässig, erlebnishaft vorhanden, z.B. als Angst etc. Es ist die Urform dessen, was wir den spontanen Materialismus des Alltagslebens genannt haben. Je unbestimmter, empfindungshaft-zerfliessend der Gedanke der Objektivität der Aussenwelt hier erscheinen kann, desto exakter, "vorgeschrriebener" muss ihre nachahmende magische Reproduktion werden. Sie erfasst naturgemäss nur äussere, erscheinungsartige Züge des Gegenstands, der "Gesetzmässigkeit"

seines Wandels /Frühling nach Winter/. Infolge der Verschwendigkeit der Anlage, infolge der Dürftigkeit der Kenntnisse werden aber diese Erscheinungsarten und Züge als Wesenhafte fixiert und es wird in ihren exakten Festhalten das magische Mittel erblickt, vermittels der Nachahmung den gewünschten Effekt /z.B. Rückkehr des Frühlings, gute Ernte etc./ hervorzuzaubern. Je stärker diese Nachahmungen die Zusammenarbeit vieler erfordern, /gemeinsame Tänze etc./ desto mehr wird auf die rituelle Exaktheit geachtet. Diese Lage verführt Frazer dazu, in der "Theorie" der Magie^x eine "Pseudowissenschaft", in ihrer Praxis, also in der Nachahmung eine "Pseudokunst" zu erblicken²⁴! Damit wird einerseits die unmittelbare Einheit von Theorie und Praxis gelockert, andererseits die ganze Lage durch Anlegen eines späteren Maßstabs modernisiert. Jene Verhaltungsarten zur Wirklichkeit, die später als Wissenschaft und Kunst selbständige Methoden erringen, sind hier noch, zusammen mit Keimen der späteren Religion, in einer unauflösbar Mischung enthalten, und zwar sowohl in der Theorie wie in der Praxis. Ihre Trennung und Gegenüberstellung ist umso irreführendet, als z.B. die Elemente der Praxis. /Tanz, gesang etc./ zwar einen Ausgangspunkt für die Kunst bilden, ihre eigenartigen Tendenzen herauszubilden helfen, zugleich jedoch, wie wir schon werden, ihr Selbständigkeit werden, das Konstituieren ihrer wahren Eigenart auch zu hemmen, ja zu unterdrücken pflegen. Das ändert natürlich nichts an der Lage, dass in der Konkreten Widerspiegelung der Wirklichkeit, in den Versuchen, das Widerspiegelte durch Nachahmung festzuhalten, objektiv die Keime zur ästhetischen Widerspiegelung der Wirklichkeit - wir wiederholen: mit anderen Verhaltungsarten unzertrennbar vermischt - objektiv vorhanden sind. So wichtig diese Feststellung als Ausgangspunkt zum Verständnis der späteren Differenzierungen ist, so sehr verwirrt sich das Bild, wenn man Wissenschaft und Kunst, auch in verzerrten Formen, in dieses Anfangsstadium der Vordifferenziertheit hineininterpretieren will. Dadurch wird nicht nur, wie bereits gezeigt, das Anfangsstadium umzulässig modernisiert, sondern zugleich

auch die Eigenart der wissenschaftlichen und künstlerischen Widerspiegelung verzerrt. Diese geht zwar in einigen grundlegenden Momenten /nicht in allen/ von dem nachahmenden Festhalten des Widerspiegelten aus, muss es aber qualitativ weiterführen und umgestalten, um sich in der eigenen Selbständigkeit setzen zu können. Und jene muss, wie bereits angedeutet wurde, und wie später ausgeführt wird, über die ganze unmittelbar nachahmende "Methode" hinausgehen, muss neue Wege der Zerlegung und Synthese nach objektiven Maßstäben suchen, um die eigene Methode in der Bearbeitung des Widerspiegelten finden zu können. In beiden Fällen ist es die wachsende Eroberung der objektiven Wirklichkeit und die in ihrem Laufe erworbene, erhöhte Beherrschung der eigenen Subjektivität, der körperlichen und geistigen Kräfte der Menschen, die das Hintersichlassen der unmittelbaren Nachahmung möglich und notwendig machen.

Erst wenn man alle diese Errungenschaften und Fähigkeiten einer viele Jahrtausende dauernden Entwicklung, gewissermassen durch ein Gedankenexperiment ausschaltet, kann man eine rekonstruktive Einsicht in die Struktur der magischen Periode erhalten, in die Formen und Inhalte ihrer Art der Widerspiegelung der Wirklichkeit. Die grösste Schwierigkeit schaffen jene Modernisierungen, die irgendeine "stiefe" Sehnsucht des heutigen Menschen als "Weltanschauung" in anfängliche Perioden hineinprojizieren und von dort aus nun - kontrastierend - die Gegenwart zu verstehen vorgeben. Man muss dagegen festhalten, dass naturgemäß gerade die "weltanschauliche" Seite des primitiven Weltbildes die unentwickelteste war, dass auch an sich richtige Einzelwahrnehmungen in diesen Interpretationen einen phantasмагorischen, chaotischen Charakter erhielten. Darum ist im bur-schikosen Ausdruck von Engels, der die "Weltanschauung" dieses Zustandes und ihr teilweises Weiterleben auf höherer Stufe einen "Urzuständlichen Blödsinn" nannte, viel berechtigtes, und er hat völlig Recht, wenn er es als pedantisch ~~zid~~ ablehnt, für ihre Einzelformen etc. ökonomische Ursachen zu suchen, obwohl er feststellt, dass natürlich auch damals "das ökonomische Bedürfnis" die Haupttriebfeder der fortschrittlichen Naturerkenntnis war.^{23/}

" Für uns ist hier nur wichtig festzustellen, dass diese Erkenntnisse, so "blodsinnig" ihre verallgemeinernden Begründungen, Zusammenfassungen auch gewesen sind, an sich sicher ein weit grösseres Feld umfassen, als man es rein theoretisch sich vorstellen würde. Besonders gross sind die Möglichkeiten, die anfangs sicher höchst spärlichen Erkenntnisse auch ohne Umwälzung der Grundlagen zu erweitern. M. Schmidt weist z.B. auf die überraschend grosse Pflanzenkenntnis ganz primitiver, freilich längst über die Urzustände hinausgewachsener Völker hin, die sich in der Differenzierung der Nomenklatur deutlich zeigt.^{26/} Aehnliches kann man natürlich auf den verschiedensten Gebieten der unmittelbar lebensnotwendigen Praxis feststellen, und zwar in einer wenn auch ungleichmässig, ständig aufsteigenden Form, indem die Sammeltätigkeit mit vielen Übergängen in eine Bearbeitung des Bodens, in ein Züchten von Pflanzen übergeht, indem die Jäger und Fischer immer bessere und kompliziertere Instrumente /wurfgeschosse, Pfeil und Bogen, Harpune etc./ herstellen. Alldies vollzieht sich jedoch ohne wesentliche, sichtbar werdende Aenderung der "Weltanschauung", der Verallgemeinerung der Erkenntnisse und Erfahrungen über die Aussenwelt und über den Menschen selbst. Hier bewahrheitet sich wieder unser Motto: die Menschen "wissen es nicht, aber sie tun es." Jedoch bei dem Anerkennen dieser allgemeinen Geltung des unbewussten Handelns der Menschen /im von uns angegebenen Sinne/, die sich als Haupttendenz auch in unseren Beispielen strukturbestimmend auswirkt, darf der qualitative Unterschied, ja Gegensatz nicht übersehen werden: die Unbewusstheit des Handelns ist nur eine formellstrukturelle Aehnlichkeit. Die reale Erkenntnis der Aussenwelt und die Ausbildung der menschlichen Fähigkeiten, vor allem durch das Entstehen und Entfalten der grossen Objektivationssysteme Wissenschaft und Kunst schafft derartige qualitative Differenzen, dass die Vergleichbarkeit nur mit Hilfe höchster Verallgemeinerungen überhaupt möglich wird.

Die primitivste magische Entwicklungsstufe ist so durch diese Verbindung von stets zunehmenden richtigen Einzelerkenntnissen über die Aussenwelt von ständigen Wachsen der menschlichen Fähigkeit in ihrer Beherrschung mit diesen durch nichts Objektiv fundierten "blödsinnigen" Erklärungsversuchen charakterisiert. Diese Diskrepanz muss sich noch steigern, wenn die Magier, Medizinhäger, Schamanen etc. durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung sich bis zu einem besonderen "Beruf" entwickeln. Einerseits erfolgt diese soziale Differenzierung, wenigstens ursprünglich auf Grundlage der Auswahl der Kenntnisreichsten und Erfahrensten, und so sehr die Entstehung einer Kaste oft zur Erstarrung, zur Hemmung der weiteren Ausbildung der Kenntnisse zu führen pflegt, ist es doch ein elementares Interesse dieser Schicht, ihr privilegiertes Dasein durch gute Leistungen zu schützen und zu befestigen. Andererseits muss dieses Privilegiertsein, das sich vor allem in der Befreiung von der körperlichen Arbeit aussert, dahin wirken, dass jene idealistische Tendenzen, in der Naturbetrachtung, die vom subjektiven Zielsetzen in der Arbeit ausgeht, die die Naturerscheinungen nach dem "Modell" der so aufgefassten Arbeit erklärt, sich ständig verstärken müssen; um so mehr als das Wegfallen der unmittelbaren materiellen Kontrolle der Arbeitserfahrungen diese Tendenz notwendig verstärkt. Solche Tendenzen sind in der gesellschaftlichen Entwicklung sehr lange wirksam, auch wenn schon längst die verschiedensten Objektivationen sich entfaltet haben. Die Diskrepanz zwischen den immer hoher & werdenden Einzelerkenntnissen und ihrer irrealen Weltanschauung und Verallgemeinerung nimmt also zeitweilig notwendig zu, auch nachdem diese die Stufe des "urzuständlichen Blödsinns" längst überholt haben, nachdem das Denken vom bloss unmittelbaren Analogisieren zu einer mehr oder weniger entwickelten Kausalbetrachtung übergegangen ist, wodurch hinter den idealistischen, hypostasierend antropomorphisierenden Hüllen bereits ein wirkliches Erringen von Erkenntnissen über die Aussenwelt

über den Menschen immer sichtbarer wird. Mit Recht charakterisiert daher Vico dieses Denken als ein mit "phantastischen Universalien" oder Gattungsbegriffen arbeitendes.^{27/} Die menschlichen Kenntnisse müssen also einen verhältnismässig hohen Grad an Breite und Tiefe erreichen, damit eine materialistische Kritik der Mythen, der "phantastischen Universalien" etc. einsetzen kann. Engels gibt über diese Entwicklung, über die Schwierigkeit, das idealistische Aufdenkopfstellen der erkenntnismässig errungenen Tatsachen und Zusammenhänge zu überwinden, eine prägnante Zusammenfassung, die sich zwar vor allem auf bereits hochentwickelte Zustände bezieht, die jedoch zugleich gerade die für uns wichtigen Entwicklungs- linie klar beleuchtet. Er sagt: "Vor allen diesen Gebildet, die zunächst als Produkte des Kopfs sich darstellten, und die die menschlichen Gesellschaften zu beherrschen schienen, traten die bescheideneren Erzeugnisse der arbeitenden Hand in den Hintergrund; und zwar umso mehr als der die Arbeit planende Kopf schon auf einer sehr frühen Entwicklungsstufe der Gesellschaft /z.B. schon in der einfachen Familie/ die geplante Arbeit durch andere Hände ausführen lassen konnte, als die seinigen. Dem Kopf, der Entwicklung und Tätigkeit des Gehirns wurde alles Verdienst an der rasch fortschreitenden Zivilisation zugeschrieben; die Menschen gewöhnten sich daran, ihr Tun aus ihrem Denken zu erklären, statt aus ihren Bedürfnissen, /die dabei allerdings im Kopf sich widerspiegeln/ zum Bewusstsein kommen/ - und so entstand mit der Zeit jene idealistische Weltanschauung, die namentlich seit Untergang der antiken Welt die Köpfe beherrscht hat. Sie herrscht noch so sehr, dass selbst die materialistischsten Naturforscher der Darwinschen Schule sich noch keine klare Vorstellung von der Entstehung des Menschen machen könne, weil sie unter jenen ideologischen Einfluss die Rolle nicht erkennen, die die Arbeit dabei gespielt hat."^{28/} Hier ist die Rolle des subjektiven Moments der Arbeit in der Entstehung und Befestigung der idealistischen Weltanschauung deutlich

sichtbar.

Die anfangsetappen dieser Entwicklung sind heute noch wissenschaftlich scharf umstritten. Für unsere Zwecke ist es aber nicht entscheidend, wann und wie aus dem Chaos der Magie, aus dem Vorstellungskreis der "Kräfte" /um ein allzu bestimmtes Wort zur Bezeichnung dieser sehr verschwommenen Gedanken und Gefühle zu gebrauchen/ sich "animistische" Weltbilder, in Mythen, in Religionen weitergebildet haben. Es genügt für uns klar zu sehen, dass jene Formen der geistigen Arbeitsteilung der Menschheit, die dem zivilisierten Menschen als derart selbstverständlich vorkommt, dass er sie kaum als historisch Gewordenes sich zu vergegenwärtigen vermag die die wichtigsten Philosophien zu den überzeitlichen, dem Wesen des Menschen ontologisch zugehörigen Verhaltungsarten und Objektivationen rechneten /es genügt auf Kant hinzuweisen/, dieses ihr Wesen im Laufe einer langwierigen historischen Entwicklung allmählich erworben haben. Von diesem Standpunkt ist es bemerkenswert, wie wenig die früheren Entwicklungsstufen die ethischen und eigentlich religiösen Verhaltungsweisen der Menschen zur Welt, /zum Jenseits/ zu sich selbst gekannt haben. Wir haben bereits auf eine solche Feststellung Frazers hingewiesen. Linton und Wingert sagen über die Weltauffassung der Polynesier: "Die ganze Konzeption war mechanisch und unpersönlich und involvierte keine Idee von Sünde oder vorsätzlicher Strafe" ; mit den Göttern wurde "manipuliert", und die Priester waren "geübte Handwerker" einer solchen Technik.^{29/} Auch Tylor meint, dass Zeremonie und Ritus "Mittel des Verkehrs mit geistigen Wesen und des Einflusses auf dieselben /sind/ und haben als solche einen ebenso direkten praktischen Endzweck wie irgendein chemischer oder mechanischer Prozess..."³⁰ Und in Bezug auf Ethik: "Der wilde Animismus entbehrt ... fast gänzlich jenes ethischen Elements", das später in den Religionen eine so grosse Rolle spielt. Die Ethik entsteht "auf ihrem eigenen Boden, auf dem Boden der Tradition und der öffentlichen Meinung und ist verhältnismässig unabhängig von den animistischen Olaubensätzen und Riten, welche neben ihr

existieren." Er nennt diesen Zustand "nicht unmoralisch", aber "ohne Moral".^{31/}

Tylor bestätigt hier nicht bloss die von uns nachgezogenen Entwicklungslinien, sondern weist auch auf eine andere äusserst wichtige Frage hin. Darauf nämlich dass jene Formen der Widerspiegelung der Wirklichkeit und der menschlichen Reaktionen auf sie, die wir mit dem Terminus Ethik zu bezeichnen pflegen, ebenfalls Produkte einer langen historischen Entwicklung sind /und ebenfalls keine angeborenen oder ontologischen Eigenschaften des Menschseins/ sich unabhängig von den magisch-animistisch-religiösen Vorstellungen entwickelt haben und erst verhältnismässig spät in jene - äusserst widersprüchsvolle - Union mit der Religion hineinwachsen, die zu behandeln freilich weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausginge. Nur so viel muss auch hier bemerkt werden - was Tylor, der wie die meisten bürgerlichen Forscher den Urkommunismus und seine Auflösung ignoriert -, dass die Notwendigkeit einer wenn auch noch so primitiven Ethik erst mit der Entwicklung der Klassen auftaucht, Erst aus diesem Boden erwachsen nämlich gesellschaftliche Verpflichtungen, die nicht mehr mit den unmittelbaren Bedürfnissen und Interessen der Einzelnen unmittelbar zusammenfallen, ja diesen geradezu entgegengesetzt sind. - Die Pflicht, sowohl im rechtlichen, wie ethischen Sinn, entsteht also erst mit der Auflösung des Urkommunismus, mit der Entstehung der Klassen. Engels gibt über den früheren Zustand gerade in Bezug auf unser Problem ein sehr klassisches Bild. "Nach ihnen gibt es noch keinen Unterschied zwischen Rechten und Pflichten; die Frage, ob Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten, Blutrache oder deren Sühnung, ein Recht oder eine Pflicht sei, besteht für den Indianer nicht; sie würde ihm ebenso absurd vorkommen, wie die: ob Essen, Schlafen, Jagen ein Recht oder eine Pflicht sei."^{32/} In was für konkreten Formen diese Entwicklung sich abgespielt hat, gehört nicht hierher. Was hier festgestellt werden muss, ist bloss: die Vicoschen "phantastischen Universalien", in

denen sich der Weltzusammenhang für die Menschen noch lange äussert, sind nicht mehr blos Widerspiegelungen der Natur, sondern - und sogar in steigendem Masse - auch die der Gesellschaft. Zusammenwirken und Zusammenleben der Menschen hat aufgehört eine "naturhafte" Selbstverständlichkeit zu sein, für deren Regulierung die alltagsmässig wirkende Tradition, Gewohnheit, spontane öffentliche Meinung, auch in eventuellen einzelnen Konfliktfällen, ausreichen. Es ist zum Problem geworden, zu dessen Lösung, zur widersprüchsvollen Erhaltung und Reproduktion einer in sich widerspruchsvollen Gesellschaft, die Menschen neue Objektivationen, neue Verhaltungsarten ausbilden mussten, darunter auch die Ethik.

Die Widersprüchlichkeit dieser Entwicklung zeigt sich auf allen Punkten. Auf einen sehr interessanten weist Frazer hin, indem er in der zunehmenden Erkenntnis der Menschen einen Grund des Übergangs von der magischen Vorstellungsweise zur religiösen erblickt, und zwar nicht direkt, sondern im Gegenteil so, dass mit zunehmender Erkenntnis "lernt der Mensch deutlicher die Unendlichkeit der Natur und seine eigene Kleinheit und Ohnmacht ihr gegenüber einsehen." Parallel damit wächst sein Glauben an die Macht jener Kräfte, die nach seinen Vorstellungen die Natur beherrschen, die wie wir gesehen, eine immer anthropomorphe, personifiziertere Gestalt erhalten haben. Damit "gibt er zugleich die Hoffnung auf, den Gang der Natur mittels seiner eigenen, selbständigen Hilfsquellen, d.h. mit Hilfe der Magie, zu lenken, und er sieht immer mehr zu den Göttern auf, als zu den einzigen Bewahrern jener übernatürlichen Kräfte, die er einst mit ihnen zu teilen behauptete. Mit der fortschreitenden Erkenntnis nehmen daher Gibete und Opfer die führende Stelle in dem religiösen Ritus ein und die Magie, welche einst als gleichberechtigt galt, wird allmählich in den Hintergrund gedrängt und sinkt zur schwarzen Kunst herab^{33/}". Frazer hebt hier richtig den Gegensatz von Magie und Religion hervor. Dazu ist jedoch zu bemerken,

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

- worüber sowohl er wie andere sehr viel Material zusammengetragen haben - dass die Religionen zumeist die Magie als aufgehobenes Moment in sich aufnehmen und aufbewahren. Sobald z.B. in der Beziehung zwischen Mensch und Gott genau einzuhalrende Zeremonien, genau vorgeschrriebene Worte, Gebärden etc. vermittelnd eingeschaltet werden, um die Gottheit günstig zu beeinflussen, sie den Bitten geneigt zu machen, ist es klar, dass dabei magische Tendenzen als organische Bestandteile der Religion erscheinen. Je ausgebildeter eine Religion ist, je tiefer sie in ethische Probleme eingreifen, je innerlicher das von den Riten bestimmte Verhalten sein soll, desto auffallender zeigt sie sich als tief eingetaucht in magische Vorstellungen. Natürlich können diese beide an sich gegensätzliche Tendenzen nicht immer friedlich miteinander leben; oft - im Laufe der Geschichte in steigender Weise - entstehen äusserst heftige Kämpfe zwischen den Vertretern von magischen und von "rein" religiösen Vorstellungen. Versuche zur völligen Befreiung einer Religion von ihren magischen Überlieferungen bedeuten oft tiefe Krisen in der Religion selbst. Die historisch ausserordentlich verschiedenen Formen dieser Krisen, deren einige wie die Bilderstürme auch die magischen Grundlagen der Beziehung von Religion und Kunst berühren, haben wir hier nicht zu untersuchen. Für uns ist bloss wichtig, dass - trotz Widersprüche, die in Krisen übergehen können - zwischen Magie, Animismus und Religion eine historische Kontinuität vorhanden ist, in welcher als Hauptlinie der Entwicklung die ständige Steigerung und weitere Ausbildung des Subjektivismus in der Weltanschauung, das steigende Anthropomorphisieren der wirkenden Kräfte in Natur und Gesellschaft, die Tendenz, diese Ansäufung und die aus uhnem folgenden Gebote auf das gesamte Leben anzuwenden, vorherrschend ist.

Daneben muss natürlich der urwüchsige, nur als solcher, als Weltanschauung nicht bewusste Materialismus der Arbeit sich ebenfalls ständig vervollkommen. Ist doch gerade diese Periode eine der grössten in der Ausdehnung der Herrschaft des Menschen über die Natur. /Es genügt auf die Rolle

der Anwendung von Bronze und Bisen zu denken./ Je höher beide Richtungen sich entwickeln, desto unvermeidlicher scheint ihr Zusammenstoss, ihr Konflikt zu werden. Das ist aber nur ein Schein; in der historischen Wirklichkeit stumpft sich der Konflikt zumeist ab, wird selten ernsthaft und folgerichtig ausgetragen. Wieder ist es hier nicht unsere Aufgabe, Einzelheiten zu untersuchen. Es ist dabei nur ein Zug hervorzuheben, der für unsere Untersuchung von grosser Bedeutung ist; seine Tragweite wird erst später sich explicit zeigen. Es handelt sich um den unmittelbaren stark dem Alltagsdenken angehäherten Charakter des gedanklichgefühlsmässigen Bearbeitens der Widerspiegelung der Wirklichkeit in der Religion. Wir haben bei Behandlung der Magie diese Strukturähnlichkeit mit dem Alltag bereits hervorgehoben, und dies damit ergänzt und erweitert, dass die primitiven Vorläuferstadien der Religiosität, Magie und Animismus von dieser nicht in der Form der Vernichtung überwunden werden, sondern im Sinn der Hegelschen Aufhebung, nämlich auch in dem der Aufbewahrung.

Natürlich ist dies nicht als einfache strukturelle Identifikation von Alltag und Religion gemeint. Vor allem schafft die Religion schon sehr früh besondere institutionelle Objektivationen; sie erstrecken sich von den fixierten Funktionen des Medizinmanns bis zu den universalistischen Kirchen. Auch bildet sich in manchen Religionen mit der Zeit ein genau bestimmter objektiver Zusammenhang der Dogmen, der von der Theologie weiter rationalisiert und systematisiert wird. So entstehen hier Objektivationen, die teils mit den gesellschaftlichen Organisationen, teils mit der Wissenschaft formell verwandte Züge zeigen. Hier kommt es aber darauf an, die spezifische Eigenart der religiösen Objektivationen wenigstens in ihren Hauptzügen kurz anzudeuten, ihre strukturelle Nähe zum Alltag aufzuzeigen. Das entscheidende Moment bildet wieder die unmittelbare Verknüpfung von Theorie und Praxis. Sie ist gerade das Wesenszeichen jeder religiösen "Wahrheit". Die Wahrheiten der Wissenschaften haben natürlich ausserordentliche praktische Konsequenzen; ihr überwiegend grosser Teil ist

sogar aus praktischen Bedürfnissen entstanden. Das praktisch-
werden einer wissenschaftlichen Wahrheit ist jedoch immer
ein sehr komplizierter Prozess von Vermittlungen. Je höher
sich die wissenschaftlichen Mittel entwickeln, je intensiver
daher ihre Einwirkung auf die Praxis der Alltagslebens wird,
desto weiterverzweigt, desto komplizierter wird dieses Ver-
mittlungssystem. Dass mit der Ausbildung der modernen Natur-
wissenschaften eigene technische Wissenschaften erwachsen,
um die rein wissenschaftlichen Resultate teoretisch zu
konkretisieren und praktisch nutzbar zu machen, ist ein deut-
licher Beweis dieser Sachlage. Natürlich kann bei der endgül-
tigen praktischen Verwendung /etwa bei den Arbeitern selbst/
bereits wieder ein unmittelbares Verhalten diesen - objektiv
sehr weit vermittelten - Ergebnissen der Wissenschaft gegen-
über entstehen. So ganz gewiss bei ihren Konsumenten; der
durchschnittliche Mensch, der Medizin einnimmt, mit dem
Flugzeug fährt etc. hat in den meisten Fällen keine Ahnung
von den wirklichen Zusammenhängen dessen, was er benutzt. Er
gebraucht sie ganz einfach, gestützt auf den "Glauben" an
die Aussagen der Fachmänner, auf die empirischen Erfahrungen
über die unmittelbare Bewährung der jeweils konkreten Ein-
richtung. Natürlich ist beim aktiven Anwender /Chauffeur, etc./
eine unvergleichlich höhere Kenntnis der Zusammenhänge vor-
handen. Es liegt aber im Wesen der Sache, dass auch dieser
keineswegs immer auf die prinzipiellen wissenschaftlichen
Fundamente zurückgreifen muss, und tatsächlich in den seltens-
ten Fällen auf sie zurückgreift. Für die durchschnittliche
Praxis reicht ein Empirismus im Sammeln von Erfahrungen ge-
stützt auf den "Glauben" an die Autoritäten, vollkommen aus.
Hier wird deutlich sichtbar, dass das Herrscheind werden der
Wissenschaft über immer grösere Gefilde des Lebens das Alltags-
denken keineswegs abschafft, es nicht durch wissenschaftliches
ersetzt, sondern im Gegenteil sich auch auf solchen Gebieten
reproduziert, in denen früher ein weit weniger unmittelbares
Verhältnis zu den Gegenständen etc. das Alltagslebens bestand.

Sicher haben z.B. heute perzentuell weit weniger Menschen eine fundierte Einsicht in die Beschaffenheit der von ihnen benutzten Verkehrsmittel als in früheren Perioden. Das schliesst natürlich nicht eine bisher ungeahnte Massenverbreitung wissenschaftlicher Erkenntnisse aus. Im Gegenteil. Gerade die lebendige Dialektik dieser einander widersprechenden Tendenzen bildet die Grundlage zur ständigen Reproduktion des Alltagsdenkens.

Wir haben oben den Terminus "Glauben" nicht zufällig benutzt. Denn zumeist - und dies gilt für die überwiegende Mehrzahl der Handlungen im Alltagsleben -, wenn aus irgendeiner theoretischer Feststellung unmittelbar praktische Konsequenzen gezogen werden können und müssen, tritt an die Stelle des wissenschaftlichen Beweises notwendigerweise der Glauben. Thomas Mann erzählt z.B. mit viel Humor, dass es in der Chicagoer Klinik, wo er operiert wurde, es als Taktlosigkeit galt, sich über die Medizin, die man erhielt, zu erkundigen; selbst wenn es sich um allbekannte Hausmittel, wie Natron Bicarbonaticum handelt. Damit wird der "Glaube" geradezu gezüchtet. Von gewissen Strömungen der Psychiatrie, wo quasi-religiöse Beziehungen absichtlich hervorgerufen werden, gar nicht zu reden. Und dass das ganze moderne Reklamwesen auf das Züchten eines solchen "Glaubens" gerichtet ist, braucht nicht besonders bewiesen werden. Dass die Wissenschaft hier so oft als Erwecker eines solchen "Glaubens" figuriert, macht den oben angedeuteten Zusammenhang noch evidenter. Freilich ist der Ausdruck "Glaube" für die eben geschilderten Verhältnisse nicht wirklich exakt. Er enthält zwar den Gegensatz zu Wissen und Erkennen, vor allem aber den Mangel an Willen, an konkreter Möglichkeit etc. zur Verifikation. Damit kommen jedoch solche Akte dem nahe, was man in der logischen Terminologie als Meinen, im Gegensatz zum Wissen zu bezeichnen pflegt. Kant legt in der Abgrenzung von Meinen und Glauben gerade

auf dieses Moment der Weiterbildung zum Wissen, zur Verifikation ein grosses Gewicht: "wenn aus objektiven, ob zwar mit Bewusstsein unzureichenden Gründen etwas für wahrgehalten, mithin bloss gemeint wird, so kann dieses Meinen doch durch allmähliche Ergänzung in derselben Art von Gründen endlich ein Wissen werden." Dagegen entsteht nach Kant der Glaube dort, wo ein derartiges Weitersehreiten sachlich unmöglich ist: "Aller Glaube ist nun ein subjektiv zureichendes, objektiv aber mit Bewusstsein unzureichendes Fürwahrhalten; also wird er dem Wissen entgegengesetzt."^{34/} Eine solche schroffe Entgegensetzung von Glauben und Meinen ist vom Standpunkt der Axiomatik seines philosophischen Systems durchaus verständlich; der Zusammenhang und das systematische Ineinanderfügen von Erkenntnis, Ethik und Religion kann für dieses System nur so konstruiert werden. Im Alltagsdenken spielt aber nicht nur die objektive Möglichkeit vom Meinen zu Wissen weiterzugehen eine wichtige Rolle, sondern zugleich auch der Wille dazu. Einerlei, welche gesellschaftlichen Gründe hier wirksam sind, - einige haben wir bereits aufgezählt, - ihr Aktuellwerden verwandelt das Denkgebeilde des Meinens, das objektiv eine Mögliche Vorstufe des Wissens vorstellt, subjektiv, und zwar sozial-psychologisch in eine Abart des Glaubens. Es ist z.B. heute mit Hilfe der Wahrscheinlichkeitsrechnung feststellbar, dass im Lottospiel jede beliebige Kombination von fünf Zahlen die gleichen Chancen des Gewinnens hat, der einzelne Spieler wird aber auf Grundlage eines Traumes etc. daran "glauben", dass seine Zahlen unbedingt gezogen werden müssen. Die objektive Möglichkeit, das Meinen zum Wissen weiterzuführen, hat auf einen solchen "Glauben" überhaupt keinen Einfluss. Das Beispiel ist freilich ein Extrem. Es wäre aber sicher möglich, an einer Fülle von Tatsachen im Alltagsleben eine ähnliche Struktur nachzuweisen, und diese ist, trotz der eben behandelten erkenntnistheoretischen Bedenken, dem Wesen des subjektiven Aktes nach doch am präzisesten mit dem Terminus "Glauben" bezeichnet.

Ohne Frage tritt dabei die bereits behandelte strukturelle Verwandtschaft zwischen magischer Periode und Alltag klar hervor. Besonders, wenn wir daran denken, dass die Magier die transzendenten Mächte gewissermassen "technologisch" behandelt haben, sodass die für den Alltag festgestellte Mischung von unbekanntem /subjektiv als transzendent erlebten/ Wesen und zur Gewohnheit gewordenen unbewussten Verhalten im konkreten Fall hier ihr strukturelles Modell hat. Die bloss strukturelle Art der Verwandtschaft zwischen Magie und Alltag kann nicht scharf genug hervorgehoben werden, denn jede inhaltliche Annäherung ist eine Mystifikation, ein unzulässiges Analogisieren. Auch wenn ein heutiger Mensch abergläubische "Riten" befolgt /mit dem rechten Fuss zuerst auftreten etc./ haben seine Gefühlsinhalte, Verstellungen etc. nichts mit den Inhalten der magischen Periode gemein. Wir könnten ja deren Empfindungs- und Gedankenwelt auch bei einer viel genaueren Kenntnis aller Umstände, die natürlich im Alltagsleben nicht vorhanden ist, unmöglich reproduzieren. Nur die allgemeinsten Formen des Abergläubens können traditionell überliefert werden; die Verwirklichung, den gelebten Inhalt liefert aber immer die Gegenwart. Das wirkliche Problem des Glaubens entsteht jedoch erst mit der Überwindung der magischen Periode durch den Animismus, später durch die Religion. Das Problem zeigt sich sogleich in einer bestimmten Gefühlsbetontheit des subjektiven Verhaltens. Die gefühlsmässige Emphase ist bei dem religiösen Glauben und bei dem, was wir im Alltagsleben mit diesem Terminus bezeichnen haben, kaum vergleichbar. Ob ich daran "glaube", dass mein Flugzeug ohne Absturz sein Ziel erreichen wird, oder daran, dass Christus auferstanden ist, ist sicher weit davon entfernt, derselbe Akt des Denkens und des Empfindens zu sein. Ja, die Emphase im religiösen Glauben gibt auch dem gedanklichen Element eine sonst in der Alltagspraxis nur ausnahmsweise auftretende Betonung: nämlich, dass sowohl sein Inhalt, wie seine praktischen Folgen den ^Menschen angehen, dass die Art der Aufnahme dieses Inhalts wie die Reaktion darauf

sein gesamtes Schicksal bestimmt. Es handelt sich also - im Gegensatz zu den auf "Glauben" basierten partikularen Handlungen des Alltagslebens - um etwas Universelles sowohl im subjektiven wie im objektiven Sinn der Intention. Diese Universalität, der in ihr enthaltene Verpflichtungskreis ergibt jenen emphatischen Akzent des religiösen Glaubens, der ihr von ähnlichen Akten des Alltagsdenkens so scharf unterscheidet.

Die Feststellung der Emphase und der ihr zu Grunde liegenden Bezogenheit auf das wesentliche Schicksal des ganzen Menschen, scheint einen Abgrund zwischen Alltag und Religion aufzureißen. Damit ist jedoch, wie wir sehen werden, die wesentliche strukturelle Verwandtschaft zwischen diesen beiden Lebenssphären nicht vernichtet. Wir verweisen dabei wieder nur kurz auf die Verwandtschaft zwischen magischer Praxis und der des Alltags, schon darum, weil darin das vielleicht wichtigste Kennzeichen des Alltagslebens, die unmittelbare Verknüpftheit von Theorie und Praxis deutlich zum Ausdruck gelangt. Wenn wir dabei an die magische Auffassung der als transzendent vorgestellten Mächte oder Kräfte denken, so tritt klar hervor, dass Transzendenz hier einfach etwas Unbekanntes bedeutet und ihre "Tiefe" einfach eine Modernisierung ist, indem man alle, viel später entstandenen Gedanken und Gefühle, die etwa den Grund des von Kant bestimmten Begriffs des Glaubens im eigentlichen Sinne /im Gegensatz zum Meinen/ bilden, durch welche das faktisch Unbekannte in ein prinzipiell Unerkennbares verwandelt wird, ohne jede historische Berechtigung, in die Anfangszeiten projiziert. Selbst als viel später animistische Anthropomorphisierungen entstehen, als die Beziehung der Menschen zu ihren Lebensmächten ethische Akzente erhält, bildet sich der Gedanke - und das ihn fundierende und begleitende Gefühl - der Transzendenz im modernen Sinne nur sehr allmählich aus. /Man denke an die Göttervorstellungen der Homerischen Gedichte/. Der emphatische Charakter des religiösen Verhaltens kann nur dann entstehen und aufblühen, wenn es den ganzen Menschen

in einer Weise erfasst, die zumindest eine ethische Komponente, einen ethischen Unterton hat. Dann auch in der magischen Periode /und nicht selten im späteren Alltagsleben/ handelt es sich um Aktionen, Entscheidungen etc., die über Wohl und Wehe, ha über die Existenz schlechthin des Menschen entscheiden. In solchen Fällen entsteht naturgemäss eine starke Gefühlsbetontheit? indem aber Erfolg oder Missgeschick vom Anwenden äusserlich-praktischer Regeln abhängt, fehlt den Emotionen jene Wendung nach innen, jene Reflexion auf die inneren Fundamente der eigenen Persönlichkeit, die ein wesentliches Moment der religiösen Emphyse ausmachen./ Um unsere Betrachtungen nicht allzusehr zu komplizieren, schon wir einerseits ab von jenen Begebenheiten des Alltagslebens, in denen eine ethische Komponente mitwirkt, andererseits von jenen das religiösen Verhaltens in denen Ø noch die magischen Überreste dominieren/. Die religiöse Emphase richtet sich also auf etwas prinzipiell Transzendentes, auf ein Jenseits dem realen irdischen Leben gegenüber; auch wenn nicht der Tod, die Bewahrung und das Schicksal des Ichs nach dem Tode das konkrete Thema bildet, auch wenn der Ausgangs- und Zielpunkt der jeweiligen religiösen Akts ein unmittelbar diesseitiger ist, schiebt sich zwischen den konkreten ganzen Menschen und den Gegenstand seiner religiösen Intention eine prinzipielle Transzendenz; nicht ein einfach Unbekanntes, sondern ein - mit den normalen Mitteln des Lebens - prinzipiell Unerkennbares, das aber durch ein richtiges religiöses Verhalten zum intimsten Besitz des Menschen werden kann. Die so entstehende Spannung, deren äusserst verschiedene Typen wir hier natürlich nicht einmal andeuten können, liegt dem emphatischen Charakter des religiösen Glaubens zu Grunde. Denn so sehr in vielen Religionen das Einhalten der Riten, Zeremonien etc. für das Erreichen solcher Ziele als unvermeidlich aufgefasst wird, /also bestimmte, freilich oft modifizierte, oft starr spiritualisierte Strukturform der Magie aufbewahrt werden/, bleibt diese subjektive Bezogenheit auf das Subjekt, auf den ganzen Menschen unaufgehoben bestehen; die Beichte hat z.B. einen ritenhaften Rahmen,

die subjektive Aufrichtigkeit wird jedoch als unerlässliche Bedingung ihres transzendenten Effekts betrachtet, was in der Magie offenbar nicht der Fall war.

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

Intention des Meinens nur selten völlig verschwinden lassen.

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

von Erscheinung und Ding an sich, die beide Objekte der Erkenntnis sind, sondern steigert sich emphatisch zum Gegensatz von Kreatur und Gottheit, von Sansara und Nirvana etc. Erscheinung und Wesen sind auf das sein Heil suchende Subjekt bezogen und erst durch diese Bezogenheit erhalten sie ihre eigentliche religiöse Gegenständlichkeit. Dieser Primat der subjektiven Bedürfnisse in der Entstehung der spezifischen Gegenständlichkeit verbindet die Religion mit der Magie, allerdings bei der bedeutsamen Differenz, dass die auslösenden subjektiven Affekte wie Furcht, Hoffnung etc. hier von den Bedürfnissen des Alltagsmenschen, von Hunger, physischen Gefahren etc. bestimmt sind, während dort der Grundtendenz nach eine ethisch gefärbte Sublimierung vor sich geht, die ganz allgemein als Heil der Seele umschrieben werden kann. Erst die so bedingte Art des Gegenständlichkeitssetzens von Erscheinung und Wesen ergibt die Basis für das Spezifische sowohl der Transzendenz wie jener Theorie, die auch hier in unmittelbarer Beziehung zur Praxis steht.

Von dem Augenblick an, wo die anthropomorphisierende Verallgemeinerung einem Demiurgos der Welt setzt, ist auch das Verabsolutieren der Transzendenz vollzogen. Die Welt mag so oder so, bis zu diesem oder jenem Grad erkennbar und von dort an unerkennbar sein, der Schöpfer ist im allgemeinen Sinn als transzendent gesetzt; zwischen Schöpfer und Schöpfung entwickelt sich allmählich eine Hierarchie, in welcher jener eine absolute qualitative Superiorität über diese zugesprochen bekommt. Das ist aus der Pathetischen Verallgemeinerung des Arbeitsprozesses vom Subjekt aus durchaus verständlich. Auch in der griechischen Philosophie, insbesondere bei Platon und Plotin wird diese Beziehung so gewertet: der Schöpfer steht unbedingt höher, als das von ihm Geschaffene. Es ist ein jahrtausendelanger Prozess, eine gewaltige Entwicklung der Werkzeuge, Geräte, ja Maschinen nötig, um die idealistische Philosophie zu einer realistischen Umkehrung dieses in jeder Hinsicht falsch aufgefassten Verhältnisses zu veranlassen; so in

der Hegelschen Dialektik.^{35/} Diese Richtigstellung der Proportionen prallt naturgemäss von der religiösen Konzeption der Welt ab, denn jeder endgültige Bruch mit der blosse weltlichen Kreatürlichkeit des wirklichen Menschen bedeutet eine Absage an die religiöse Weltanschauung. Die Hegelsche Philosophie ist auch in Bezug auf diese Frage äusserst mehrdeutig. Denn es ist klar, dass die Hegelsche dialektische Affassung des Verhältnisses vom Arbeitssubjekt zum objektiven Prozess der Arbeit jener Anthropomorphisierung des subjektiven Verhaltens, auf welcher alle Demiurgos-Konzeptionen beruhen, sowohl den theoretischen wie den gefühlsmässigen Boden entziehen müsste. Die religiöse Trennung von Erscheinung und Wesen, als Gegen- satz des Kreatürlichen und Göttlichen ist ohne diese Annahme nicht vollziehbar, auch in dem Falle nicht, wenn die religiöse Konzeption über einen allmächtigen Schöpfergott hinausstrebt /wie in einzelnen gnostischen Sekten oder im Buddhismus/, wie ja auch diese Weltanschauung unmöglich mit der Konzeption einer Welt vereinbar ist, die unentstanden und unzerstörbar in Natur und Gesellschaft rein von deren immanenten Gesetzen bewegt wird.

Der so entstehende religiöse Begriff der Transzendenz hat ein Janusgesicht. Einerseits ist die Transzendenz für den "irdischen Verstand", vor allem für die Wissenschaft mit ihrer immanenten Selbstentwicklung prinzipiell und absolut uner- fassbar. Andererseits jedoch gibt es in den meisten Religionen einen "königlichen Weg" /oder mehrere/, der die Transzendenz ohne ihren Charakter aufzuheben, zum vertrauten Besitz des menschlichen Subjekts machen kann. In dieser Koexistenz der beiden Extreme, die im Laufe der Geschichte in den verschie- densten Weisen aufgetreten sind, ist der objektive Grund für die religiösen Spannungen zu suchen: der Auslöser jener Emphase, über deren Wichtigkeit für das religiöse Verhalten wir bereits gesprochen wurde. Es ist eine subjektive Spannung, die subjektiv verbleibend, für die subjektiven Affekte /Furcht, Hoffnung etc./ entsprechende Objekte setzt, und zwar gerade in diesem Zusammen von unaufhebbarer Transzendenz und innigster Gefühlsnähe,

Gefühlserfüllung; diese kann aber nur dann ihre spezifische Intensität verwirklichen, wenn beide Momente bis zur Untrennbarkeit ineinander übergehen. Dadurch vereinigen sich in diesen Affekten /und in den von ihnen aus gesetzten Objekten/ die wesentlichsten Widersprüche des menschlichen Lebens; vor allem ein Gefühl, in welchem die Nichtigkeit des Menschen, des Menschenwesens vor der Unendlichkeit des menschlichen und aussermenschlichen Kosmos mit der unzerstörbaren Einzigartigkeit seines Wesens, die Widersprüchlichkeit aufbewahrend, vereinigt wird. Und die gegensätzliche Einheit von Ohnmacht und Allmacht, von Zerknirschung und Hochgefühl konkretisiert sich in den verschiedenartigsten Variationen angesichts von Lebensproblemen wie Tod und Liebe, Einsamkeit und brüderliche Gemeinschaft, Verstricktheit in Schuld und innere Reinheit der Seele etc. In alledem ist die unmittelbare Verknüpftheit des Glaubens mit seinen praktischen Folgen /Theorie und Praxis des Alltags in emphatischer Steigerung/ klar sichtbar: der Inhalt des Glaubens, die Gefühle, Gedanken, Handlungen etc., die daraus folgen, haben - nach der religiösen Auffassung - unermässliche Konsequenzen für den sich hier entscheidenden Menschen : auf das Heil seiner Seele. Und damit ist zugleich Gegenständlichkeit und Umkreis der Transzendenz ganz deutlich umschrieben: das Transzendentale ist aus einem faktisch Unbekanntem zu einem prinzipiell Unerkennbaren geworden: die Transzendenz ist somit eine absolute. Es gehört zum konstituierenden Wesen der religiösen Sphäre: für sich selbst, für ihre eigenen Verhaltungsweisen, auf deren Vielfältigkeit wir jetzt unmöglich eingehen können, auch die Möglichkeit einer mehr oder weniger restlosen Überwindung der Transzendenz zu beanspruchen und zwischen dem ganzen Menschen und der religiösen Transzendenz doch eine unmittelbare und ännige Verbindung - ja zuweilen eine Einheit - herzustellen. Damit erhält erst der Glaube seinen prägnant eigenartigen Charakter; er befreit sich von jener schimmernden Verwandtschaft mit dem abortierten Meinen, die das Alltagsleben charakterisiert; er wird zur zentralen entscheidenden Verhaltungsart, indem er radikal mit jedem Wunsch nach einer

objektiven Verifizierbarkeit bricht, die jedem Meinen letzten Endes doch zu Grunde liegt und dem anthropomorphisierenden, vom Subjekt aus Objekte schaffenden Wesen der religiösen Sphäre entsprechend, die Erfüllung dezidiert ins Subjektive, bzw. in ein subjektiv-anthropomorphisierend geschaffenes Pseudo-Objektfeld verlegt. Während also das Meinen, auch in seiner alltäglichen, zum "Glauben" verzerrten Weise doch eine Art Vorform der Erkenntnis bleiben muss, erhebt der Glauben in seinem originär religiösen Sinn den Anspruch, Erkenntnis und Wissen zu beherrschen, eine höhere Form der Bewältigung der wesentlichen Wirklichkeit zu sein.

Darum ist die Formel von Anselmus, das "credo ut intelligam" die klassische Form dieses Verhältnisses. Es ist für diese Betrachtungen selbstredend unmöglich, die so ausserordentlich variierten Erscheinungsweisen des Verhältnisses von Glauben und Wissen zu berücksichtigen. Jedenfalls ist es evident, dass die klassische Form historisch eher ein Ausnahmsfall als Ausdruck einer Regel sein kann. Denn das Vordringen der Wissenschaft macht es oft ausserordentlich schwer, sowohl die bekannte Wirklichkeit im Sinne des Glaubens, im Sinne dessen konkreter Inhalte und impliciter Axiome zu interpreteiren, wie Inhalte und Grenzen der religiös bestimmten Transzendenz als solche dem Bereiche des bloss vorläufig Unerkennbaren hinzzuweisen. Wohl bildet die sich zur Kirche konstituierte Religion immer wieder eine eigene Wissenschaft, die Theologie aus, um ihr auf dem Glauben beruhendes Weltbild der Form nach in wissenschaftlicher Weise zu systematisieren und gegen die universalistischen Ansprüche der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Philosophie zu verteidigen. Auch hier kann es nicht usnere Aufgabe sein, die Fülle der dabei auftretenden Probleme auch nur anzudeuten. Es muss nur darauf hingewiesen werden, dass im Gegensatz zur Wissenschaft selbst, deren Ausgangspunkte und Folgerungen stets verifizierbar sein müssen, die Theologie notwendig jene Objekte und Zusammenhänge, die vom Glauben anthropomorphisierend gesetzt werden, prinzipiell ohne Kritik sich zur Grundlage macht und bloss gedanklich verallgemeinert und dadurch - ohne den Willen und die Fähigkeit ihre anthropomorphisierende Wesens-

art aufzuheben - sie als Dogmen fixiert. Die formelle, die sozusagen technologisch - gedankliche Behandlung mag in der Theologie formell noch so sehr auf Logik, auf wissenschaftliche Methodik orientiert sein, die Tatsache, dass die entscheidende Evidenz der Dogmen auf den Glauben basiert ist, an diesem appelliert und ohne dessen In-Funktions treten auch als Gedankenbau zusammenbrechen muss, zeigt, dass die Theologie nicht eine eigenartige Wissenschaft vorstellt, sondern blos einen Bestandteil des religiösen Lebens bildet, der mit diesem steht und fällt und keinerlei unabhängige Geltung diesem gegenüber beanspruchen kann. Das Herausgewachsensein aus der Magie, das Aufbewahren ihrer Überreste und - vor allem - die mit dem Alltag /und nicht mit Wissenschaft und Kunst/ verwandte Struktur der religiösen Sphäre wird also durch die Theologie unberührt gelassen.

Die hier entstehende unauflösbar Problematik hat N. Hartmann richtig beschrieben. Dass er diese nicht auf die Theologie beschränkt hat, sondern eine ganze Reihe von Philosophien bis zum Pragmatismus miteinbezieht, hat hier für uns schon darum keine entscheidende Bedeutung, weil auch unsere Betrachtungen immer wieder auf den kryptoteologischen Charakter vieler Philosophien hinweisen. Hartmann geht hierbei sehr radikal, sogar vom Unterschied des tierischen und des menschlichen Bewusstseins aus und betrachtet - im wohltuenden Gegensatz zu vielen modernen Verherrlichern des "Urtümlichen" - die unmittelbar und untrennbar auf das "Subjekt" zentrierte Aperzeptionen der Welt als "geistloses Bewusstsein", dessen "Tiefe" in den "Niederungen" gefesselt bleibt. Und er weist mit Recht darauf, dass die Loslösung vom "geistlosen Bewusstsein" gerade in diesen erhabensten geistigen Gebieten am wenigsten erfolgt. "Im mythischen Denken", führt Hartmann aus, "herrscht die Vorstellung vom Menschen als dem Ziel der Schöpfung vor. In religiöser und philosophischer Weltanschauung kehrt die anthropozentrische Auffassung der Welt - meist verbunden mit der Entwertung der realen Welt - immer wieder."^{36/} Der Zweck seiner Darlegungen bringt es mit sich, dass diese nicht auf die Theologie zugespielt sind. Unsere Ausführungen zeigen, dass gerade in ihr die höchste Aufgipfelung des Anthropomor-

phisiertens, des "geistlosen Bewusstseins" zu finden ist.

Da hier keine Religionsphilosophie oder Religionskritik angestrebt wird, sondern blos das Herausarbeiten der Beziehung der Religion zum Alltagsleben, kann das Festhalten dieses Primats des Glaubens vor der Beglaublicung oder vor dem Beweis seiner Objekte, des Primats der Subjektivität vor jedweder - faktischen, wissenschaftlichen oder künstlerischen - Objektivität für unsere Zwecke genügen. Damit bildet die Religion einen Bestandteil des Alltagslebens der Menschen mit der grossen gesellschaftlich-geschichtlichen Variabilität von dem Beherrschenden aller oder der meisten Erkenntnisse durch den theologisch dogmatisierten Glauben bis zu dessen Rückzug auf die reine, völlig entlehrte Innerlichkeit bei Preisgabe alles objektiven Wissens an die Wissenschaft. Das Wesentlichste, die unmittelbare Verknüpfung des Ziels, des Heils der Seele mit der vom Glauben bestimmten "Theorie" und ihrer unmittelbar praktischen Folgen bleibt bei allen derartigen Wandlungen unverändert. Trotz dieses inneren Gleichbleibens, sind diese Veränderungen für den konkreten Einfluss des Glaubens auf Wissenschaft und Kunst sehr wichtig. Im nächsten Kapitol, in welchem wir die Entfaltung des desanthropomorphisierenden Weltbetrachtens der Wissenschaft analysieren werden, muss auf den konkreten Strukturwandel wenig Bezug genommen werden; da der ausschliessende Gegensatz von Anthropomorphisieren und Desanthropomorphisieren evident ist. Einer eingehenden Betrachtung bedarf die prinzipielle und praktische Trennung der beiden anthropomorphisierenden Lebensphären, Kunst und Religion; unser letztes Kapitel wird dieser Untersuchung gewidmet sein. Hier muss nur auf einen Gesichtspunkt hingewiesen werden, auf die enge Beziehung des religiösen Glaubens zur konkreten Gegenständlichkeit seiner anthropomorphisierend geschaffenen Objekte; eine Beziehung die derart intim ist, dass das Verbllassen der Konkretheit der Objekte ein Verbllassen des Glaubens mit sich zu führen pflegt. Der dogmatische Charakter einer jeden begrifflichen Verallgemeinerung /Theologie/ ist also keine Entartung wie ein Dogmatismus in Wissenschaft und Philosophie stets

wäre, sondern die notwendige Folge gerade dieser Konkretheit. Ein wirklich religiöser Mensch glaubt nicht an Gott im Allgemeinen, sondern an einem äusserst konkreten Gott, mit genau bestimmten Eigenschaften, Taten etc. /selbst wenn dieser ein Deus absconditus ist./ Das Dogma fixiert gedanklich gerade diese Konkretheit und solange sie in Geltung bleibt, mit einer notwendig intoleranten Ausschliesslichkeit. Die Abnahme der Intoleranz in solchen Fragen weist auf eine Abschwächung des Glaubens hin, nämlich darauf, dass das Heil der Seele für den Glaubenden nicht mehr unzertrennlich an diese bestimmte Gegenständlichkeit geknüpft erscheint. Denn solange lebendig und leidenschaftlich geglaubt wird, kann es in Hinsicht auf das "Geradesosein" der religiösen Objekte keine Vereinbarung, keinen Kompromiss geben. Das hat Hegel in seiner Jenaer Periode richtig erkannt: "Eine Partei ist dann, wenn sie in sich zerfällt. So der Protestantismus, dessen Differenzen jetzt in Unionsversuchen zusammenfallen sollen; - ein Beweis, dass er nicht mehr ist. Denn im Zerfallen konstituiert sich die innere Differenz als Realität. Bei der Entstehung des Protestantismus hatten alle Schismen des Katholizismus aufgehört. - Jetzt wird die Wahrheit der christlichen Religion immer bewiesen, man weiss nicht, für wen; denn wir haben doch nicht mit Türken zu tun."^{37/}

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

das allgemeines Bedürfnis nach Religion noch weiter wirksam bleibt, zieht sich das religiöse Verhalten teils vollständig in eine entleerte Subjektivität zurück, teils zerstreutes sich auf die verschiedensten Gebiete des Alltagslebens und lebt sich darin aus, dass sie ihnen eine religiöse "Färbung" verleiht, wobei naturgemäß die von uns wiederholt hervorgehobene Nähe zur Struktur des Alltagslebens besonders deutlich hervortritt. Simmel gibt - ohne jede pejorative Absicht - eine gute Beschreibung dieser Lage: "Die Beziehung des pietätvollen Kindes zu seinen Eltern; des enthusiastischen Patrioten zu seinem Vaterland oder des ebenso bestimmten Kosmopoliten zur Menschheit; die Beziehung des Arbeiters zu seiner sich emporhebenden Klasse oder des adelstelzen Feudalen zu seinen Stand; die Beziehung des Unterworfenen zu seinem Beherrschter, unter dessen Suggestion er steht, oder des rechten Soldaten zu seiner Arme - 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."^{38/} Auf alle diese Fragen werden wir im letzten Kapitel ausführlich eingehen.

Wenn wir nun das bisher Dargelegte in Bezug auf Verwandtschaft und Verschiedenheit der Religion zum Alltagsleben kurz zusammenfassen, so kommen wir zu folgenden Ergebnis. Das religiöse Verhalten hebt sich auf den ersten Blick durch die emphatische Betonung des Glaubens vom gewöhnlichen Alltag ab. Glaube ist hier nicht ein Meinen, eine Vorstufe des Wissens, ein unvollkommenes, noch nicht verifiziertes Wissen, sondern im Gegenteil ein Verhalten, das allein den Zugang zu den Tatsachen und Wahrheiten der Religion eröffnet, das zugleich die Bereitschaft in sich schliesst, dass auf diese Weise Errungene zur Richtschnur des Lebens, der unmittelbaren und sich auf den ganzen Menschen erstreckenden, ihn universell erfüllenden Praxis zu machen. Weder die "Tatsachen", noch die aus ihnen gezogenen Folgerungen erfordern oder dulden eine Überprüfung ihrer Wahrheit oder Anwendbarkeit. Die Tatsachen sind durch höhere

Offenbarung beglaubigt und diese schreibt auch die Art des Reagierens auf sie vor. Der Glaube ist das Medium, wodurch das Subjekt mit diesem seinen selbstgeschaffenen Objekt, als unabhängig von ihm existierenden, in Beziehung steht; dieses Medium schafft auch die Unmittelbarkeit des praktischen Konsequenzenziehens, : das Leben Christi und die Nachfolge dieses Lebens sind durch den Glauben unmittelbar miteinander verknüpft.

Die strukturelle Nähe zum Alltagsdenken kommt jedoch auch im geoffenbarten Charakter der religiösen Wahrheiten zum Ausdruck. Das Geoffenbarte ist nämlich für den Nichtgläubigen /auch für den Anhänger einer anderen Offenbarung/ einfach ein empirisches Faktum, das, wie jedes andere, einer Beglaubigung bedarf; erst durch den Glauben, nicht durch seinen Inhalt an sich, noch durch seine Beziehung zur Wirklichkeit, wird es mit Emphase aus der unendlichen Anzahl von vielfach ähnlichen Tatsachen zu dieser Sonderstellung emporgehoben. Gerade dadurch wird zugleich die von uns bereits erwähnte Konkretheit des Geradesoseins, die einzigartige Faktizität im Inhalt der Offenbarung hervorgehoben. Ob diese durch Dogmatik, durch Theologie auch "rationell" deduziert" wird oder im Gegenteil gerade diese ihre krude Faktizität als Paradoxie in den Mittelpunkt gerückt wird, und gerade die "Torheit" und das "Aergernis" als ihre notwendige Folge bei den Ungläubigen werscheint, weist gleicherweise darauf, dass die Offenbarung nur durch diese Emphase des Glaubens sich von jeder beliebigen empirischen Tatsache unterscheidet. Wie die reine Subjektivität des Glaubens, so erhellt sich die empiristische Wesensart gerade in Zeiten, die den Gegensatz von Religion und Wissenschaft zur Krisenhaftigkeit für jene steigern. Zur Zeit einer solchen ^{Arise} des Versuchs, die Inhalte der Religion zu rationalisieren und auf diese Weise mit Wissenschaft und Philosophie in Einklang zu bringen, flüchtete der späte Schelling zu einem philosophischen Empirismus, in der Hoffnung damit für Mythologie und Offenbarung eine entsprechende Gedanke natmatur zu finden. An sienem Versuch ist das Berechtigte,

das Zusammenstellen von Empirismus und Offenbarung in Gegnerschaft zu einer rational-systematischen gedanklichen Bearbeitung der Wirklichkeit. Ob dies nun, wie bei Schelling oder Kierkegaard offen ausgesprochen wird oder wie in früheren theologischen Systemen der Vereinigung des Wissens und des Glaubens, wie bei Thomas von Aquino, der begrifflich geschlossen erscheinende Zusammenhang diesen Tatbestand zu verdecken vorgibt, die pure Faktizität von Form und Inhalt der Offenbarung kann nicht aus der Welt geschaffen werden. Und damit bleibt /wenn auch durch die theologische Dogmatik noch so raffiniert verborgen/ der letzthinige Empirismus des religiösen Verhaltens bestehen. Es ist in diesem Zusammenhang sehr interessant, dass auch von der anderen Seite, von der der Wissenschaft, eben der Empirismus die Menschen empfänglich für einen Kompromiss mit der Religion macht. Engels führt in seiner Kritik der spiritistischen Tendenzen unter den Naturwissenschaftlern seine Zeit aus: "Es zeigt sich hier handgreiflich, welches der sicherste Weg von der Naturwissenschaft zum Mystizismus ist. Nicht die überwuchernde Theorie der Naturphilosophie, sondern die allerflächeste, alle Theorie verachtende, gegen alles Denken misstrauische Empirie."^{39/} Auch darin kommt wieder die weitgehende strukturelle Verwandtschaft von Religion und Alltag klar zum Ausdruck.

Die Einsicht in diese Struktur war notwendig, um die auf den ersten Augenblick überraschende Tatsache des friedlichen Nebeneinanderexistenz von zuweilen hochentwickelter Wissenschaft mit magisch-religiösen Vorstellungen, das mit unter lange Perioden überdauert, zu verstehen. Solange es sich um rein empirisch gesammelte Erfahrungen in Jagd, Agrikultur, etc. handelt, ist es ohne weiteres evident, dass die auf dieser Stufe unüberwindbare Unsicherheit des Lebens als Ganzes ^{sux} magischen Glauben, Riten, etc. führt. Diese ^Lage wiederholt sich aber auch auf viel höheren Stadien. So sagt Ruben: "Die indische Astronomie war in der Tat eine merkwürdige Mischung von Aberglauben und Wissenschaft. Die Astronomen waren Astrologen und Brahmanen und schleppten als solche eine ^Last altererbtan

Aberglaubens mit sich, ohne auch nur die Absicht zu haben, sich von ihm zu befreien."^{40/} Und derselbe Autor hebt an einer anderen Stelle die hohe Entwicklung der indischen Mathematik hervor, die vieles von den Griechen Geleistete übertraf. "Man hat", sagt er, über ihre Art unbestimmte Gleichungen des zweiten Grades aufzulösen "dies das Feinste genannt, was die Zahlenlehre vor Lagrange geleistet hat; erst dieser Mathematiker hat diese Methode wiedergefunden und weitergebildet. Die indischen Mathematiker aber wurden zu solchen Problemen durch die Erfordernisse ihrer Astrologie angeregt, mit der sie eng verbunden blieben. Dies macht es verständlich, dass die indische Philosophie von der Mathematik ebenso wenig angeregt werden konnte, wie von der Astronomie."^{41/}

Über die hier negativ angedeutete Rolle der Philosophie werden wir im nächsten Kapital ausführlich sprechen. Hier muss dem bisher Ausgeführten nur noch hinzugefügt werden, dass auch der empiristische Charakter der anfänglichen technischen Entwicklung solchen Kompromissen zweifellos Vorschub leistete. Einerseits weil die aus empiristischen technischen Bedürfnissen gewonnenen wissenschaftlichen Ergebnisse eine Art von Isoliertheit an sich tragen; die Entwicklung kann sehr leicht zum Stillstand kommen oder zum Stillstand gebracht werden. Die nähere Untersuchung einer durch Konkurrenz auf Rationalität interdierenden Produktion kann ja auch ihre Grundtendenz, wie Bernal gezeigt hat, oft nur auf langen Umwegen verwirklichen. Andererseits hat das primitive Handwerk /und auch die anfangende Wissenschaft/ den sozialen Charakter, Ergebnisse und Methoden traditionell, gewohnheitsmäßig auszubilden, ja sie also "Geheimnis" von Familien, Zünfte etc. zu behandeln. Letztere Tendenz ist naturgemäß schon bei den Magiern, Medizinnännern, etc. die vorherrschende, sie befestigt sich aber überall, wo sich Priesterkasten ausbilden, und steht in einer sich gegenseitig verstärkenden Wechselwirkung zu den eben zitierten Richtungen im Handwerk.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Alldies erklärt hinlänglich die historische Tatsache, dass der an sich vorhandene Gegensatz von Wissenschaft und Religion relativ so selten offen ausgetragen wurde. Das wissenschaftliche Denken wird – trotz bedeutender Einzelleistungen – auf das Niveau des Alltagsdenkens herunternivelliert und, als Ganzes betrachtet, zum Stillstand gebracht; d.h. es bringt nur so viel hervor, wieviel für den Bestand der Gesellschaft unbedingt nötig ist.

Die Tendenz, die wir hier untersucht haben, dass nämlich die gesellschaftlichen Bedürfnisse die Menschen zu Abstraktionen nötigen, die nach ihrer inneren Dialektik ausgebildet über das Denken des Alltags hinausweisen, jedoch im Laufe der Geschichte doch im Umkreis der Alltagsgewohnheiten stehenbleiben und ihre inneren Möglichkeiten nur sehr beschränkt zur Ausbildung bringen, ja deren Werallgemeinerungen dann wieder in den Alltag zurückbilden, zeigt vielleicht am plastischsten der gesellschaftliche Gebrauch der Zahl. Im inneren Leben kleiner, primitiver Gesellschaften entsteht nach ihr, nach den mit ihrer Hilfe vollziehbaren Manipulationen noch überhaupt kein Bedürfnis. Auch wenn von Mengen die Rede ist, die wir, den Gewohnheiten unserer gesellschaftlichen Entwicklung entsprechend, ganz spontan, noch völlig im Rahmen des Alltagsdenkens verharrend, unbedingt mit Zahlen ausdrücken würden, werden von den Primitiven als Individualitäten behandelt, die qualitativ erkannt und so von einander unterschieden, so mit einander in Beziehungen gebracht werden. Levy Brühl bringt dafür, nach Dobritzhofer, ein bezeichnendes Beispiel aus dem Leben der Abiponen: "... wenn sie im Begriff sind, zur Jagd aufzubrechen, schauen sie, so wie sie im Sattel sitzen, um sich herum, und wenn einer der zahlreichen Hunde, die sie halten, fehlen sollte, so beginnen sie ihn zu rufen... Ich habe es oft bewundert, wie sie, ohne zählen zu können, trotz der sehr beträchtlichen Meute, auf der Stelle sagen konnten, dass ein Hund dem Ruf

nicht Folge geleistet habe."^{42/} M. Schmidt wird wohl Recht haben, wenn er das gesellschaftliche Bedürfnis, das dem Menschen die Zahl, das Zählen und Messen aufgedrängt hat, im Tausch, im beginnenden Warenverkehr erblickt. Auch er hebt hervor, dass in dem materialien Wirtschaftsleben primitiver Völker das Zählen kein Bedürfnis ist. Dieses entsteht erst auf einer bestimmten Stufe des Verkehr, des Warenaustausches. Ihre Ausbreitung bringt es mit sich, dass bestimmte Güter in bestimmten /zahlenmässig bestimmten/ proportionen ausgetauscht werden. "Erst dadurch, dass dann eine allgemeine begehrte oder umgekehrt in Überzahl vorhandene Art von Gegenständen mit verschiedenen anderen Arten gleichzeitig in ein solches Tauschverhältnis eintritt, gibt sie ein Mittel ab, um auch diese letzteren zu einander in Wertbeziehung zu setzen. Sie wird somit Wertmesser."^{43/} Dass die Zahl, wenn einmal entdeckt, ebenso wie die auf dem Weg des Messens entstandene Geometrie grenzenlose Möglichkeiten der wissenschaftlichen Ausbildung in sich birgt, ändert nichts daran, dass sie sich Jahrhunderte, Jahrtausendelang in den oben skizzierten alltäglich-religiösen Zusammenhang widerstandslos einfügen lässt. Wenn Magie oder Religion die Zahlen recipiert, in ihr eigenes System einbaut, so wird diese Rückwendung durch qualitative Betrachtungsweise des Alltags noch deutlicher. Jede Zahlenmystik, jede religiöse Verwendung von Zahlen, jede magische Betonung der Glück oder Unheil bringenden Wirkungen bestimmter Zahlen etc., entzieht die jeweik jeweilig gebrauchte Zahl /etwa 3 oder 7/ aus der Zahlenreihe, in der sie ihren normalen quantitativen Sinn hat, und verwandelt die in eine bestimmte, einzigartige, gefühlbetonte Qualität, d.h. gibt ihr eine Stelle in der Denkstruktur des Alltagslebens.

Es scheint vielleicht, als ob wir bisher bei der strukturellen Annäherung von Magie, Animismus und Religion an das Denken und Fühlen des Alltags eine unzulässige Abstraktion begangen hätten. Wir haben zwar den emphatischen Charakter der hier entstehenden Vorstellungsbilde hervorgehoben, sind

aber nicht darauf eingegangen, ob nicht und wenn ja, inwiefern hier auch eine Erhebung über den Alltag bezweckt und erreicht wird. Diese Tendenz ist vorerst wenig gedanklich, sie wird es aber im steigenden Masse, indem die Religionen auch Weltbilder entwickeln, /Kosmologien, Geschichtsphilosophien, Ethiken etc./ um ihre Inhalte auch in der Sprache der Wissenschaft, der Philosophie auszudrücken, Sie wollen den Menschen mit solchen Lehren, aber auch neben diesen mit den verschiedensten Methoden /Askese, künstlich hervorgerufene Ekstase etc./ über Denken und Fühlen des Alltags erheben. Es handelt sich dabei im allgemeinsten Sinne um das Erlebbarmachen einer absoluten Transzendenz. Dabei müssen alle drei, Worte gleichermassen betont werden. Die Praxis der Wissenschaft kennt nur eine relative Transzendenz, d.h. das Nochnichtgewusste, die noch nicht von wissenschaftlichen Gedanken beherrschte, objektive vom Bewusstsein unabhängige existierende Wirklichkeit. /Es ist eine andere Frage, dass die idealistische Philosophie die Methodologie der Wissenschaften, ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen im Sinne des Verabsolutierens der Transzendenz vielfach der Theologie ähnlich auslegt, die Erörterung der verschiedenen Nauncen dieser Auffassungen gehört nicht hierher, da, wie wir es bei Kant gesehen haben, die Wissenschaftslehre – praktisch – doch mit einer relativen Transzendenz arbeitet./ Da die Wirklichkeit vom menschlichen Denken sowohl im quantitativen wie im qualitativen Sinn stets nur annähernd bewältigt werden kann, steht am Horizont des Lebens immer ein Bereich des Unbekannten; auffangs vor allem als die ihn umgebende Natur, nach der Auflösung des Urkommunismus, mit der Entstehung der Klassengesellschaften auch das eigene gesellschaftliche Dasein, und zwar im steigenden Masse. Denn während die Entwicklung der Zivilisation immer mehr einstige Transzendenzen der Natur in erfassbares, als gesetzlich erkanntes Wissen umwandelt, wird die eigene Existenz für den Menschen des Alltags in den Klassengesellschaften immer undurchsichtiger,

immer "transzendenter". Diese Lage ändert sich erst theoretisch mit der konkreten Ausbildung einer sozialistischen Gesellschaft.

Religion und Alltag stehen einander auch insofern nahe, als sie beide die Transzendenz verabsolutieren. Im Alltag geschieht dies spontan und naiv, ebenso wie in der ursprünglichen Magie, das noch Nichtgewusste, genauer: das unter den gegebenen konkreten Bedingungen unfassbare Scheinende wird, als "ewig" transzendent betrachtet. Die Magie hebt sich nur insofern vom Alltag ab, als sie nach Mittel und Wege sinnt, solche zu finden meint oder vorgibt, die diese Transzendenz praktisch zu bewältigen scheinen. Sie bringt insofern eine gewisse Spaltung ins Alltagsdenken hinein, als die die Instrumente des praktischen Beherrschens der Transzendenz als "Geheimnisse" behandelt, deren Kenntnis ein Privileg der Magier etc. ist. Den Menschen des Alltagslebens führt diese Spaltung jedoch zur Transzendenz, zum Glauben, zur unmittelbaren Verknüpfung der - transzendenten - Theorie mit der Alltagspraxis zurück. Diese Struktur, die der Vermittlung der Transzendenz durch eine Kaste von "Spezialisten" bleibt auch im Übergang von der Magie der Religion erhalten, nur dass die Transzendenz und das Verhalten zu ihr einen immer stärker angereicherten, konkreteren, auf das gesamte menschliche Leben bezogenen Inhalt erhält. Diese bistorisch so stark sich wandelnde Sphäre behält aber als Gemeinsames und Bleibendes, das die Transzendenz zwar von der im Alltagsleben und in der Wissenschaft erworbenen und erwerbbaren Wirklichkeit scharf geschieden wird, dass sie aber zugleich als unmittelbare Antwort auf die unmittelbaren Fragen des Alltagsmenschen wirken soll.

Von Xenophanes bis Feuerbach ist die materialistische Philosophie einmütig über den anthropomorphisierenden Charakter eines jeden religiösen Verhaltens, von den primitivsten Animismus, bis zum modernsten religiösen Atheismus. Es muss deshalb hier auch nicht auf die Hauptthese deiser Anschauung, dass der Mensch seine Götter nach dem eigenen Ebenbild schafft, näher

näher eingegangen werden, da hier ja nicht der Anspruch der Religion die Wahrheit zu verkünden untersucht wird, sondern die Struktur des religiösen Verhaltens in Bezug auf das wissenschaftlichen /und künstlerische/, um auf Genesis und Entwicklungsrichtung der letzteren ein klareres Licht zu werfen. Die wesentlichen Momente lassen sich so zusammenfassen: erstens steht in jedem religiösen Verhalten der Mensch im Mittelpunkt. Einerlei, wie weit die betreffende Religion ein kosmologisches, geschichtsphilosophisches etc. Weltbild entwirft, das Entworfene ist immer auf den Menschen bezogen. Diese Beziehung hat aber stets einen subjektivistisch-anthropomorphen Charakter, indem das so aufgebaute Weltbild teleologisch auf den Menschen /auf sein Schicksal, aus sein Heil/ zentriert ist, indem es sich unmittelbar auf sein Verhalten zu sich selbst, zu seinen Mitmenschen, zur Welt bezieht. Auch wenn das religiöse Weltbild – wie im religiösen Atheismus – eine Sinnlosigkeit des kosmischen und historischen Weltablaufs verkündet, wenn es auf dem Standpunkt eines radikalen Agnostizismus steht, hört diese auf den Menschen teleologisch zentrierte, anthropomorphisierte Grundeinstellung nicht auf. Die Leere, die Gottverlassenheit der Welt ist hier ebensowenig eine objektive Feststellung von Tatbeständen, wie in der Theologie das Erlösungswerk Christi oder Buddhas, sondern eine emphatisch-unmittelbare Forderung, ein Appell an den Menschen in der so oder so beschaffenen Welt so oder so sein Heil zu suchen.

Hier ist gerade der entscheidende Trennungspunkt zwischen Wissenschaft und Religion, auch wenn die systematisierende Theologie mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auftritt, und sich in Details der Methodologie, der Anerkennung von Tatsachen etc. der Wissenschaft anzunähern bestrebt ist, bleibt diese Ähnlichkeit auf der Oberfläche. Aus dem objektiven Weltbild der Wissenschaft folgt nämlich – direkt – keine unmittelbare Aufforderung zu einem vorausbestimmten Handeln, zu einer im voraus bestimmten Verhaltungsweise. Natürlich bildet die Erkenntnis der Außenwelt die theoretische Grundlage zu jedem

Handeln. Dieses entspringt /in seinen objektiven Motiven/ ebenfalls aus den Gesetzen und Tendenzen der Wirklichkeit, wo jedoch diese Motive wissenschaftlich klargelegt werden, kann ihr erkanntes Wesen keine unmittelbare ^zuspitzung auf das Handeln des Individuums besitzen, so entscheidend auch die wissenschaftliche Erkenntnis für das Was und das Wie einer jeden Praxis auch sein mag, sowohl unmittelbar, wie letzten Endes wird das menschliche Handeln vom gesellschaftlichen Sein bestimmt. Die wissenschaftliche Erkenntnis dient gerade dazu alle solche unmittelbare und a priori bestimmte subjektive Folgerungen aufzuheben, die Menschen dazu zu bringen, auf der Grundlage einer unbefangenen und objektiven Erwägung der Tatsachen und Zusammenhängen handeln. Diese Tendenz wirkt sich natürlich auch im Alltagsleben aus, der Zusammenstoss der beiden Einstellungen läuft hier sehr oft im Bewusstsein der Menschen nicht als der der wissenschaftlichen und der religiösen ab, jedoch sein Sinn: ob das menschliche Beherrschen der Wirklichkeit sich auf anthropomorphistischer, auf den Menschen teleologisch zugespitzter Grundlage vollziehen kann, oder ob zu seinem adäquaten Vollzug eine gedankliche Entfernung dieser Momente notwendig ist, bleibt auch auf entwickelter Stufe eine wirkliche Divergenz des Alltagsdenkens.

In alledem kommt wieder der dem Alltagsdenken nahestehende Charakter der Religion zur Geltung. So energisch sie den Anspruch erhebt, den Boden seines täuschenden und irreführenden Scheins weit hinter sich zu lassen, das Fundament einer unbestreitbaren Absolutheit /Offenbarung/ gefunden zu haben, dessen Erreichen unbezweifelbare Direktiven für Handeln und Verhalten gibt, so hat die als Abschluss entstehende Struktur der unmittelbaren Beziehung von Theorie und Praxis, wie gezeigt, die denkbar stärkste Verwandtschaft zu der des Alltagslebens. Dies folgt notwendig aus dem anthropomorphisierenden Charakter der religiös bearbeiteten Weise der Widerspiegelung der Wirklichkeit. Wir haben nachzuweisen versucht, dass in der alltäglichen Widerspiegelung und Praxis bereits eine Tendenz zur Erkenntnis des

Wesens enthalten ist. Diese wird aber erst im wissenschaftlichen Verhalten zu einer bewussten "Methode: zur klaren Trennung von Erscheinung und Wesen, um vom einem deutlich erkannten Wesen aus eine Rückkehr zur Gesetzlichkeit der Erscheinungswelt möglich zu machen. Je energischer diese Methode ausgebildet wird, desto schärfer trennt sich die in der Wissenschaft widerspiegelte Wirklichkeit inhaltlich wie formell von den unmittelbaren Spiegelungsarten des Alltags. Dadurch erscheint das wissenschaftliche Spiegelbild der Wirklichkeit vom Standpunkt des Alltags aus gesehen und gewertet oft als paradox. Marx hat - nachdem er ausführlich auseinandergesetzt hat, dass eine Erklärung des Profits nur von dem Lehrsatz aus, dass die Waren durchschnittlich zu ihren wirklichen Werten verkauft werden, möglich ist, - dieses wichtige Ergebnis für die allgemeine Methodologie der Wissenschaft in ihrem Verhalten zum Alltag plastisch verallgemeinert: "Dies scheint paradox und im Widerspruch zu den täglichen Beobachtungen. Es ist auch paradox, dass die Erde sich im die Sonne bewegt, und dass das Wasser aus zwei leicht entzündlichen Gasen besteht. Wissenschaftliche Wahrheiten sind immer paradox, wenn man sie an der alltäglichen Erfahrung misst, welche nur den täuschenden Schein der Dinge erfasst."^{44/}

Über die Rückverwandlung vieler Ergebnisse der wissenschaftlichen Widerspiegelung in unmittelbare Alltagspraxis haben wir bereits gesprochen. Sie wird dadurch möglich, dass in dieser Rückverwandlung die paradoxe Beziehungen der wissenschaftlich gespiegelten Welt wieder zur Unmittelbarkeit verbllassen, ihre eigentlichen Kategorien verschwinden, Verfahren und Ergebnisse werden durch Gewöhn Tradition etc. ins Alltagsleben eingebaut, so dass die Resultate der Wissenschaft praktisch verwendet werden können, ohne eine sofortige fundamentale Änderungen des Alltagsdenkens hervorzurufen. Dass das gesellschaftlich-geschichtliche Kumulieren solcher Aneignungen der Ergebnisse der Wissenschaft auch das allgemeine Weltbild des Alltags verändert, ist selbstverständlich. Dies geschieht jedoch zumeist mittels auf der Oberfläche kaum merkbaren kapillarischen

Aenderungen, die allmählich Horizont, Inhalte etc. des Alltagslebens und - Denkens weitgehend modifizieren, ihre wesentliche Struktur aber vorerst nicht grundlegend verwandeln. /Natürlich kommen auch Fälle der revolutionären Verwandlung vor; es genügt an den Stru^z der geozentrischen Astronomie zu denken/.

Wir sagten: ein Weg von der E_r scheinung zum Wesen ist auch in der religiösen Widerspiegelung der Wirklichkeit vorhanden. Ihre Eigenart besteht jedoch gerade in ihrem anthropomorphisierendem Charakter: das, was als Wesen aufgefasst wird, verliert für keinen Augenblick die menschlichen Züge. Das heisst, ob es sich um die Beschaffenheit der ^Natur oder um menschliche /gesellschaftliche, ethische etc./ Probleme handelt, wird das Wesentliche in typischen menschlichen Charakteren und Schicksalen zusammengefasst, wobei das Typisieren /das ^Hervorheben des Wesentlichen/ in der Form von Mythen vollbracht wird, die dieses Wesentliche als ein Geschehen in uralter Vergangenheit, im Jenseits, evantuell auch mitten in der Geschichte, wie die Evangelien, darstellen, wodurch in ihr eine isolierte Insel des Mythos entsteht. Auch so weit es sich um die Natur handelt, arbeiten diese Mythen mit personifizierenden, anthropomorphisierenden Mitteln. Dadurch entsteht auch hier eine gewisse paradoxe Beziehung zwischen normaler Widerspiegelung der Welt im Alltag und zwischen ihren religiösen Spiegelungen. Der grundlegende Unterschied zur eben angedeuteten Paradoxie der wissenschaftlichen Widerspiegelung besteht darin, dass nicht die /stets nur annähernd erfasste/ objektive Wirklichkeit im Gegensatz zum unmittelbar Erlebten des Alltags steht, sondern diese mit einer anderen ebenfalls unmittelbar erlebbaren und zu erlebenden, von anthropomorphisierenden beherrschten Widerspiegelung kontrastiert wird. Was für Probleme dabei entstehen, kann am besten an den verschiedenen Gott-Mensch Mythen studiert werden. Natürlich verwenden die Theologien viel Scharfsinn darauf, diese Paradoxien auch gedanklich zu klären. Die genuin religiöse Beziehung kann aber dadurch höchstens unterstützt, niemals fundiert werden. Sie ist eine unmittelbare,

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

Der zweiter wesentliche Gesichtspunkt ist, ob den Gegenständen einer solchen anthropomorphisierenden, anthropozentrischen Widerspiegelungsart der Wirklichkeit das Prädikat der

Realität zugesprochen werden kann. Bekanntlich steht und fällt jede Religion mit der Bejahung dieses Dilemmas. Die Konflikte mit der Wissenschaft erhielten in der Vergangenheit zumeist die Wendung, dass auf dem Wege der Religion eine höhere Wirklichkeit /oder ein höheres Wissen über die Wirklichkeit/ erreicht werden könne, als auf dem der Wissenschaft. Wenn in spätzeiten der Auflösung oder Zurückdrängung von Religionen der Gegensatz dahin abgeschwächt wird, dass es sich um eine "andere" Wirklichkeit /um einen "andern" Aspekt der Wirklichkeit/ handelt, nicht ~~um~~ um ein "Über", sondern um ein "Neben" der Wissenschaftlichen Widerspiegelung, so ändern mit solchen Mitteln erzielte oder erreichte Weltanschauliche Kompromisse nichts an der Grundtatsache, denn die bewusst anthropomorphisierende religiöse Widerspiegelung muss den Anspruch erheben, die Produkte ihrer Widerspiegelung als absolute Wirklichkeiten gelten zu lassen. Sobald dieser Anspruch erlischt, hört die Religion auf als Religion zu existieren.

Um nun später ausführlich zu Behandelndes kurz vorwegzunehmen: hier ist das Feld der intimen Berührung, der gegenseitigen Befruchtung und zugleich des unanfhebbaren Widerspruchs von Religion und Kunst. Feuerbach, der den Wirklichkeitscharakter der Religionen auch damit bekämpft, dass er in ihnen blosse Produkte der menschlichen Phantasie erkannt, sagt über diese Frage: "die Religion ist Poesie, Ja, sie ist es; aber mit dem Unterschied von der Poesie, von der Kunst überhaupt, dass die Kunst ihre Geschöpfe für nichts Andres ausgibt, als sie sind, für Geschöpfe der Kunst; die Religion aber ihre eingebildeten Wesen für wirkliche Wesen ausgibt."^{45/} Lenin fasst diesen Gedanken in seinen Feuerbach-Konspekten so zusammen: "Die Kunst fordert nicht die Anerkennung ihrer Werke als Wirklichkeit."^{46/} Ist der Anspruch auf adäquate Widerspiegelung der Wirklichkeit das Feld, wo Religion und Wissenschaft endlich zusammenstossen müssen, so schafft die gemeinsame anthropomorphisierende Methode der Widerspiegelung das Terrain für Berührung und Konkurrenz von Religion und Kunst. Schainbar macht die obenzitierte Gegensätzlichkeit in Bezug auf den Realitätsanspruch der Gebilde einen Kampf hinfällig.

Und tatsächlich gibt es lange und wichtige Perioden, in denen eine Zusammenarbeit - relativ - ohne Konflikte möglich war. Aber auch dann nur relativ. Denn die Gemeinsamkeit der anthropomorphisierenden Widerspiegelung verrät, dass es sich bei beiden um die gesellschaftliche Erfüllung ähnlich gearteter Bedürfnisse handelt, jedoch in beiden Fällen in Völlig entgegengesetzter Weise, wodurch die sich sonst nahe berührenden Inhalte und Formen eine Tendenz zur Gegensätzlichkeit erhalten. Es handelt sich um viel mehr als bloss um das Bedürfnis nach Personifikation, das auf jeder primitiven Stufe am Anfang der erkennenden Bewältigung der Wirklichkeit entsteht, worin, wie wir gesehen haben, die Grundlage des Antagonismus zwischen Wissenschaft und Religion besteht. Wir werden später ausführlich zeigen, wie fundamental menschliche Bedürfnisse die anthropomorphisierende Widerspiegelung der Wirklichkeit durch die Kunst wachgerufen hat. Diese berühren sich besonders auf primitiven Stufen sehr nahe mit denen, die die Religion befriedigt, mit dem Schaffen des Abbilds einer dem Menschen - subjektiv sie objektiv - im höchsten Sinne angemessenen Welt.

Die oben angedeutete Differenz, dass die Kunst den so geschaffenen Gebilden - im Gegensatz zur Religion - keinen objektiven Wirklichkeitscharakter zuschreibt, dass ihre tiefste objektive Intention auf blosse anthropomorphisierende, anthropozentrische Abbildlichkeit des Diesseits gerichtet ist, ist keineswegs ein sich Bescheiden der Religion gegenüber. Im Gegenteil. Diese objektive Intention enthält. - einarlei was Künstler oder Rezeptive zeitweilig darüber denken - die Ablehnung einer jeden Transzendenz. In ihrer objektiven Intention ist die Kunst ebenso religionsfeindlich wie die Wissenschaft. Das sich-Bescheiden auf diesseitige Abbildlichkeit involviert einerseits das suveräne Recht des Schaffenden, Wirklichkeit und Mythen nach eigenen Bedürfnissen, Umzumodeln. /Dass dieses Bedürfnis gesellschaftlich bedingt und bestimmt ist, ändert nichts an diesem Tatbestan/. Andererseits wird von der Kunst jede Transzendenz - künstlerisch -

in Diesseitigkeit verwandelt, auf das gleiche Niveau als Darzustellendes gesetzt, wie das eigentliche Diesseits. Wir werden später sehen, dass diese Tendenzen verschiedene gegen die Kunst gerichtete Theorien /Lügenhaftigkeit etc./ hervorrufen. Der aus diesen Antagonismen entspringende Kampf zwischen Religion und Kunst ist dem allgemeinen Bewusstsein weit weniger gegenwärtig als der zwischen Wissenschaft und ~~mit~~ Religion, obwohl freilich auch dieser - von beiden Seiten - oft verwiseht wird. Wir werden uns deshalb in einem eigenen Kapitel damit zu beschäftigen haben, wo natürlich auch die historischen, immer wieder auftauchenden, jedoch nicht aus dem objektiven Wesen beider Gebiete forgenden Gegensätze zwischen Wissenschaft und Kunst gelegentlich zur Sprache kommen.

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

Anmerkungen zum ersten Kapitel

I.

- 1./ Pawlow: Sämtl. Wk. Berlin, 1953, III/2. 551.
- 2./ Simmel: Die Religion, Frankfurt a.M., 1906, 11.
- 3./ Marx: Grundrisse der politischen Ökonomie, Moskau, 1939. I.25/6.
- 4./ Engels: Dialektik der Natur, Moskau-Leningrád, 1935, 696
- 5./ Marx: Das Kapital, Hamburg, 1914, I.140
- 6./ Hegel: Jenenser Realphilosophie, Leipzig, 1931, II.198 ff.
- 7./ Pareto: Allgemeine Sociologie, Tübingen, 1955, 59
- 8./ Engels: Feuerbach, Wien-Berlin, 1927, 57
- 9./ Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis, Tübingen, 1928, 116
- 10./ Rothhacker: Probleme der Kulturanthropologie, Bonn, 1948, 166
- 11./ Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, Darmstadt, 1953, III.48.

- 12./ Descartes: Les principes de la philosophie, Bibliothèque de la Pleiade 434
- 13./ Lenin: Empiriokritizismus, Wien-Berlin, 19227, Wk. XIII.280 ff.
- 14./ Cassirer: a.a. o.62.
- 15./ Ebd. 51.
- 16./ Engels: Feuerbach, a.a. o.57.
- 17./ Hegel: Enzyklopädie, § 190. Zusatz.
- 18./ Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande, Berlin, 1955. I.23.
- 19./ Goethe: Maximen und Reflexionen, Jubiläums Ausgabe, XXXIX.86.
- 20./ Ebd. 87.
- 21./ Goethe: a.a.0. IV.231.
- 22./ Goethe: a.a.0. XXXIX. 68
- 23./ Herder: Preisschrift über den Ursprung der Sprache, Wk. Stuttgart und Tübingen 1827; II.40.
- 24./ Levy Brühl: Das Denken der Naturvölker, Wien und Leipzig, 1921, 145.
- 25./ Leibniz: Erwiderung auf die Einwände Bayles, Philosophische Werke, Leipzig, 1906, II. 394/5.
- 26./ Leibniz: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, III. Buch Kapitel I. a.a.0. III.272.

- 27./ Lenin: Aus dem philosophischen Nachlass, Wien-Berlin,
1932, 299.
- 28./ Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Wk. /Mega/ III.
84/5
- 29./ Ebd. 86
- 30./ Marx: Die heilige Familie, ebd. 206.
- 31./ Engels: Antidühring, Moskau-Leningrad, 1935, 304
- 32./ Marx: Theorien über den Mehrwert, Stuttgart, 1921. III/1.
309/10.
- 33./ Marx: Grundrisse a.a.O. I.80.
- 34./ Heidegger: Sein und Zeit
- 35./ Ebd. 178.
- 36./ Ebd. 179.
- 37./ Ebd. 167
- 38./ Ebd.
- 39./ Ebd. 69.
40. / Lenin: Was tun? Wk. Wien-Berlin, 1929. IV/2. 159.
- 41./ Ebd. 216/7
- 42./ Tschernischewskij: Ausgewählte Wk. Moskau, 1953, 408. ff.
- 43./ Lukács: Der russische Realismus in der Weltliteratur,
Berlin, 1952, 257 ff.
- 44./ Lenin: Tolstoi im Spiegel des Marxismus, Wien-Berlin, 1928,
57/8

II.

- 1./ Gordon Childe: Stufen der Kultur, Stuttgart, 1952, 11.
- 2./ Engels: Dialektik der Natur, a.a.O. 697.
- 3./ Gehlen: Der Mensch, Bonn, 1950, 2ol.
- 4./ Ebd. 67/8, Dass Gehlen dabei von Symbolen etc. spricht ändert
nichts an der Richtigkeit seiner Beobachtungen.
- 5./ Gordon Childe: a.a.O. 38 f.
- 6./ Engels: Antidühring, a.a.O. 117/8. Hegel: Enzyklopädie, § 47.
Zusatz.
- 7./ Ernst Fischer: Kunst und Menschheit, Wien, 1949, 119 /20.
- 8./ Levy Brühl: a.a.O. 147. MTA FIL. INT.
Lukács Archiv

- 9./ Ebd. 119.
- 10./ Marx- Engels: Ausg. Briefe, Moskau-Leningrad, 1934, 405.
- 11./ Gehlen: a.a.O. 154.
- 12./ Ebd. 220.
- 13./ Engels: Dialektik der Natur, a.a.O. 696.
- 14./ Gordon Childe: a.a.O. 168/9.
- 15./ Franzer: Der goldene Zweig, Leipzig, 1928, 355.
- 16./ Ebd. 356 f., Levy Brühl: a.a.O. 347 f. etc.
- 17./ F.Boas: Primitive Art, New-York, 1951, 3.
- 18./ Frazer: a.a.O. 70.
- 19./ G.Thomson: Aeschylus and Athens, London, 1946, 13/4.
- 20./ Frazer: a.a.O. 74.
- 21./ Ebd. 15.
- 22./ K.Groos: Die Spiele der Tiere, Jena 1907, 13.
- 23./ Gehlen: a.a.O. 222.
- 24./ Frazer: a.a.O. 29.
- 25./ Marx-Engels: Ausg. Briefe a.a.O. 381.
- 26./ M.Schmidt: Die materielle Wirtschaft bei den Naturvölkern, Leipzig, 1923, 33.
- 27./ Vico: Die neue Wissenschaft, München, 1924, 170.
- 28./ Engels: Dialektik der Natur, a.a.O. 700.
- 29./ R.Linton and P.S.Wingert in Gollaboration with R.D'Harnocourt: Arts of the South Seas, New-York, 1946, 12/3.
- 30./ E.B.Tylor: Die Anfänge der Kultur, Leipzig, 1873, II. 363/4.
- 31./ Ebd. 360.
- 32./ Engels: Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, Moskau-Leningrad, 1934, 153.
- 33./ Frazer: a.a.O. 132/3.
- 34./ Kant: Was heisst sich im Danken orientieren? Wk. Phil. Bibl. Leipzig, 1905, V. 156.
- 35./ Hegel: Wissenschaft der Logik, Wk. Berlin, 1841. V.220.
- 36./ N.Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, Berlin und Leipzig, 1933, 97.
- 37./ Zitiert bei Rosenkranz: Hegels Leben, Berlin, 1844, 537/8.
- 38./ Simmel: Die Religion a.a.O. 28/9.
- 39./ Engels: Dialektik der Natur, a.a.O. 715.
- 40./ W.Ruben: Einführung in die Indienkunde, Berlin, 1954, 263
- 41./ Ebd. 272.

- 42./ Levy Brühl: a.a.0.57.
- 43./ M.Schmidt: Grundriss der ethnologischen Volkswirtschaftslehre,
Stuttgart, 1920, I.119.
- 44./ Marx: Lohn, Preis und Profit, Berlin, 1928. 41.
- 45./ Feuerbach: Sämtl. Wk. Leipzig, 1851, VIII.233.
- 46./ Lenin: Philosophischer Nachlass a.a.o. 316.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch