

Zweites Kapitel: Das Desanthropomorphisieren der Widerspiegelung  
in der Wissenschaft

I.

Bedeutung und Schranken der desanthropomorphisierenden Tendenzen  
in der Antike.

Wir haben gesehen, wie das Bedürfnis nach einer Erkenntnis der Wirklichkeit, die sich nicht nur faktisch, in einzelnen Fällen gewissermassen zufällig, sondern prinzipiell, methodologisch, qualitativ über das Niveau des Alltags erhebt, aus den Lebenerfordernissen des Alltagslebens, vor allem der Arbeit herauswächst. Andererseits haben wir auch sehen können, dass dieses selbe Alltagsleben ununterbrochen Tendenzen hervorbringt, die eine umfassende Verallgemeinerung der Arbeitserfahrungen zur Wissenschaft hemmen und hindern. Die Fortschritte des Menschengeschlechts auf primitiven Stufen /und wie wir sehen werden, nicht nur auf diesen, wenn auch später mit viel geringerer Macht des Widerstandes/ bringen Widerspiegelungs- und Denkformen hervor, die statt die spontan-naiven Personifikationen und Anthropomorphisierungsformen des Alltags radikal zu überwinden, diese auf einer höheren Stufenleiter reproduzieren und gerade dadurch der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens Schranken setzt. Engels gibt eine kurze Charakteristik dieser Lage: "Schon die richtige Widerspiegelung der Natur äusserst schwer, Produkt einer langen Erfahrungsgeschichte. Die Naturkräfte den ursprünglichen Menschen Fremdes, Geheimnisvolles, Überlegenes. Auf einer gewissen Stufe, die alle Kulturvölker durchmachen, assimiliert er sie sich durch Personifikation. Dieser Personifikationstrieb schuf eben überall Götter, und der consensus gentium des Beweises vom Dasein Gottes beweist eben nur die Allgemeinheit dieses Personifikationstriebes als notwendiger Durchgangsstufe, also auch der Religion. Erst die wirkliche Erkenntnis der Naturkräfte vertreibt die Götter oder den Gott aus einer Position nach der anderen... Dieser Prozess jetzt so weit, dass er theoretisch als abgeschlossen angesehen werden kann." 1/

Dieser Kampf zwischen den höheren personifizierenden Formen des Denkens und den wissenschaftlichen hat sich in den Anfängen der Menschheitsentwicklung nur in Griechenland wirklich entfaltet; nur hier erhebt er sich auf eine prinzipielle Höhe und bringt damit

eine Methodologie des wissenschaftlichen Denkens hervor, die die Voraussetzung dafür bildet, dass diese Art der Widerspiegelung der Wirklichkeit durch Einübung, Gewohnheit, Tradition etc. zu einer allgemeinen, ständig funktionierenden Verhaltensweise der Menschen werde, dass nicht nur ihre unmittelbaren Ergebnisse bereichernd auf das Alltagsleben einwirke, sondern auch ihre Methode die alltägliche Praxis beeinflusse, ja teilweise umgestalte.

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

Die spezifische Stelle Griechenlands in dieser Entwicklung, seine Verkörperung der "normalen Kindheit" des Menschengeschlechts /Marx/, hat sehr bestimmte gesellschaftliche Grundlagen. Vor allem die besondere Form der Auflösung der Gentilgesellschaft. Marx gibt darüber eine eingehende und ausführliche Analyse, aus welcher wir hier bloss die allerwesentlichsten Punkte hervorheben können. Das Wesentlichste scheint uns, dass der Einzelne Privateigentümer /und nicht nur Besitzer/ seiner Parzelle wird, dass aber gleichzeitig dieses Privateigentum an die Mitgliedschaft der Gemeinde gebunden ist: "Voraussetzung bleibt hier für die Aneignung des Grund und Bodens Mitglied der Gemeinde zu sein, aber als Gemeindeglied ist der Einzelne Privateigentümer." Das hat für die Produktionsverhältnisse die natürliche Folge, dass keine Staatsklaverei

entstand /wie im Orient/, sondern dass die Sklaven stets den Privateigentümern angehören. Es ist klar, dass ein solches gesellschaftliches Sein auch bewusstseinsmässig in der Richtung einer gesteigerten und differenzierteren Ausbildung der Subjekt-Objekt-Beziehung sich auswirken muss, im Vergleich zu Formationen, in denen einerseits die urkommunistischen Gemeinsamkeitsformen des gesellschaftlichen Lebens aufbewahrt bleiben und dabei, statt der in Griechenland erwachsenen Freiheit und Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden, diese unter zentralistischer, tyrannischer Herrschaft stehen. /Orient/. Diese Tendenz der Entwicklung wird noch dadurch gesteigert und beschleunigt, dass sie ganz eng mit der Entstehung und dem raschen Wachstum von Städten, von städtischer Kultur verbunden ist. Diese in Griechenland ausgebildete Form "unterstellt nicht das Land als die Basis, sondern die Stadt als schon geschaffenen Sitz /Zentrum/ der Landleute /Grundeigentümer/. Der Acker erscheint als Territorium der Stadt; nicht das Dorf als blosses Zugehör zum Land." Die unauflösbare Problematik einer solchen Formation haben wir hier nicht zu untersuchen. Nur der Abrundung wegen sei bemerkt, dass Marx das relative Gleichbleiben der Vermögen als Grundlage der Blüte solcher Gemeinwesen betrachtet: "Die Voraussetzung der Fortdauer des Gemeinwesens ist die Erhaltung der Gleichheit und der seine freien selfsustaining peasants und die eigene Arbeit als die Bedingung der Fortdauer ihres Eigentums." 2/

Diese Grundzüge der ökonomischen Entwicklung haben eine für unser Problem äusserst wichtige Folge: die auf diesen Boden entstehende politische Demokratie /selbstredend eine solche der Sklavenhalter/ erstreckt sich auch auf das Gebiet der Religion, wodurch eine frühe und weitgehende Emanzipation der Entfaltung der Entfaltung der Wissenschaft von den sozialen und ideologischen Bedürfnissen der Religion möglich wurde. Jacob Burckhardt stellt diese neue Lage mit ihren wichtigsten Folgen in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen: "Vor allem hatte hier kein Priestertum aus Religion und Philopophie eins gemacht, und besonders bedingte die Religion auch, wie schon gesagt, keine Kaste, welche als gegebene Hüterin des Wissens und Glaubens zugleich auch die Eigentümerin des Denkens hätte sein können". 3/

Das ist jedoch bloss die negativ-befreiende Seite für die Entwicklung einer wissenschaftlichen Methode und Weltanschauung. Diesselben Entwicklungstendenzen der griechischen Gesellschaft, die wir eben kurz geschildert haben, bringen auf der anderen Seite eine gesellschaftliche Verachtung, der Arbeit hervor, deren Folgen man im Laufe der Geschichte der griechischen Wissenschaft und Philosophie immer wieder beobachten kann. Marx verspottet Nassau Senior, weil dieser Moses einen "produktiven Arbeiter" nennt. Er hebt dabei den schärfen Gegensatz der Beziehung zur Arbeit in Antike und Kapitalismus hervor: "War es Moses von Aegypten oder Moses Mendelssohn? Moses würde sich schön bei Herrn Senior bedankt haben ein Smithscher "produktiver Arbeiter" zu sein. Diese Menschen sind so unter ihre fixen bourgeois-Ideen unterjocht, dass sie glauben würden, den Aristoteles oder den Julius Caesar zu beleidigen wenn sie dieselben "unproduktive Arbeiter" nännten. Diese würden schon den Titel "Arbeiter" als eine Beleidigung betrachtet haben.<sup>4/</sup> "Damit sind erst die gesellschaftlichen Grundlagen für die erste klare Trennung der wissenschaftlichen Widerspiegelung der Wirklichkeit von der des Alltags sowie von der der Religion gegeben. Erst die so errungene Selbständigkeit der Wissenschaft macht es möglich, allmählich eine einheitliche wissenschaftliche Methodologie und Weltanschauung auszubilden, die Kategorien in ihrer wissenschaftlichen Eigenart und Reinheit zu erkennen, die einzelnen Ergebnisse der Praxis und der Forschung zu verallgemeinern und zu systematisieren etc.

Natürlich bedeutet die so errungene Freiheit zu Selbstbewegung der Wissenschaft nicht ihre konfliktlose Evolution. Im Gegenteil. Gerade dadurch wird es erst möglich, die inhaltliche und methodologische Gegensätzlichkeit zu Religion /auch Alltagsdenken/ klar auszusprechen, wissenschaftlich zu formulieren. Eben deshalb wäre es falsch diese Freiheit unzulässig zu verabsolutieren. Aus unserer obigen Feststellung, dass es für die griechische Religion und Priesterschaft unmöglich war, die Wissenschaft sich zu unterwerfen, folgt lange nicht ein friedliches Verhältnis zwischen beiden. Das Herausarbeiten der spezifischen Kategorien und Methoden der Wissenschaft bedeutete zwangsläufig einen immer entschiedeneren Kampf gegen jede Art von Personifikation und damit gegen jene Mythen, in denen die griechische Religiosität sich objektiviert.

/Aus der von uns angedeuteten historischen Lage folgt ebenfalls notwendig, dass der Kunst, besonders der Poesie, durch Ausbildung und Auslegung dieser Mythen eine sonst nie dagewesene Rolle zuteil wurde; woraus denn auch die auffallend feindselige Stimmung zwischen Philosophie und Poesie als eines der Merkmale der griechischen Entwicklung zu erklären ist./ Was die Religion betrifft, so darf man das Fehlen einer Priesterkaste nicht einfach als gesellschaftliche Machtlosigkeit der Religion auffassen. Die ganze Struktur der Polis, die herrschende Stellung des öffentlichen Lebens, die sich schon im Grundeigentum ausdrückt, indem man nur als Bürger der Polis Privateigentümer seiner Parzelle sein kann, würde dem widersprechen. Der religiöse Kultus, die Tempel etc. waren seit Anfang einer Gesetzgebung rechtlich /und früher durch Sitte/ geschützt. Und im Verlauf der sich verschärfenden Attacken auf die personifizierende, anthropomorphisierende Widerspiegelung der Wirklichkeit werden diese Gesetze auch auf die theoretischen Angriffe gegen die Religion ausgedehnt. So entstand in Athen das Gesetz gegen die "Asebeia" : "Es sollen die Leute vor Gericht gezogen werden, die nicht an die Religion glauben oder Unterricht in der Astronomie erteilen.<sup>5/</sup> So wurden z.B. Anaxagoras, Protagoras etc. verklagt. Es ist sehr bezeichnend, dass im Gesetz selbst, wie in der Anklage gegen Anaxagoras die Astronomie eine entscheidende Rolle spielt. Sie ist und bleibt für lange Zeit das Schlachtfeld, wo anthropomorphisierende und desanthropomorphisierende Widerspiegelungen der Wirklichkeit vor allem zusammenstossen. Es zeigt sich aber zugleich, dass die in den Einzelheiten wissenschaftliche, auf exakte Beobachtung und Mathematik fundierende Forschung nicht genügt, um den prinzipiellen Gegensatz auszutragen. Die in vieler Hinsicht hochentwickelte Astronomie des Orients konnte in personifizierende Begriffssysteme eingebaut werden. Erst die methodologische und weltanschauliche Verallgemeinerung bei den Griechen zeigt, dass in dieser Frage es zu einem Scheiden der Wege führen kann und muss. Die griechischen "Asabeia"-Prozesse sind ein Vorklang jener, die die Inquisition gegen Giordano Bruno und Galilei geführt hat.

Die griechische Entwicklung schafft auf diese Weise die Fundamente des wissenschaftlichen Denkens. Allerdings muss sogleich hinzugefügt werden, dass dieselben Gesetze der griechischen Produktionsweise, die diese Möglichkeit hervorgebracht haben,

zugleich ihrer restlosen Entfaltung, ihrem konsequenten zu Ende-führen unübersteigbare Hindernisse in den Weg stellten: die infolge der Sklavenwirtschaft entstandene Verachtung der produktiven Arbeit, das, was Jacob Burckhardt das Antibanausentum nennt. Wir können uns auch mit dieser Frage hier unmöglich eingehend beschäftigen, selbst wenn wir uns auf die hier vor allem wesentliche Frage, auf die gegenseitige Befruchtung von Produktion und Theorie beschränken würden. Es genüge, wenn wir - nach Plutarch's Biographie des Marcellus - diese Lage kurz andeuten. Plutarch erzählt, wie Versuche die Gesetze der Geometrie auf den Maschinenbau anzuwenden den heftigsten Widerstand Platons hervorriefen, der darin eine Entwürdigung der Geometrie sah, dass sie auf praktisch mechanische Probleme angewendet, in die sinnlich-körperliche Welt herabgezogen werde. Unter solchen Einflüssen trennte sich die Mechanik von der Geometrie und wurde zum Handwerk, die vor allem im Heer angewendet wurde. Und selbst bei Archimedes hebt Plutarch hervor, dass er die Anwendung der Mechanik als Handwerk verachtete und nur aus Patriotismus sich an der Verteidigung von Syracusa mit seinen Erfindungen beteiligte. Die Verachtung der produktiven Arbeit ist natürlich nur die ideologische Kehrseite der Lage, dass in einer Sklavenwirtschaft die Anwendung von Maschinen /eine wissenschaftliche Rationalisierung der Arbeit/ ökonomisch unmöglich ist. Das hat zur Folge, dass in der griechischen Entwicklung weder die Ergebnisse der theoretischen Forschung einen ausschlaggebenden Einfluss auf die Technik der Produktion, noch die Probleme der Produktion eine befruchtende, weiterführende Wirkung auf die Wissenschaft haben konnten. Es ist bezeichnend, dass die meisten geistvollen Erfindungen Herons im Allertum bloss Spielereien blieben, und es der Wissenschaft der Renaissance vorbehalten blieb, aus ihnen wirklich praktische und darum theoretische Folgerungen zu ziehen. <sup>6/</sup> Diese Schranke ist in der griechischen Wissenschaft und Philosophie überall spürbar; sie verhindert den konsequenten bis in die Details hinunterreichenden Ausbau des wissenschaftlichen Prinzips, der wissenschaftlichen Methode in der Ausbildung der Widerspiegelung der Wirklichkeit, die einheitliche Begriffsbildung in Wissenschaft und Philosophie gerade in ihrem Gegensatz zum Alltagsdenken und zur Religion und gleichzeitig den Ausbau eines allseitigen Zusammenhangs zwischen Wissenschaft und Praxis des Alltags.

Innerhalb dieser Schranken hat jedoch die griechische Philosophie die entscheidenden Probleme der Eigenart der wissenschaftlichen Widerspiegelung der Wirklichkeit nicht nur aufgeworfen sondern vielfach zu einer vollen Klärung gebracht. Sie hat - und damit steht die Ausbildung der Dialektik auf einem hohen Niveau im engsten Zusammenhang - sowohl die Formen der Trennung, und der Gegensätzlichkeit wissenschaftlichen und alltäglichen /auch religiösen/ Denkens, wie die Funktion der wissenschaftlichen Widerspiegelung im Dienst des Lebens, ihre befruchtende Rückkehr ins Leben herausgearbeitet. Die oben angedeutete Schranke hat zur Folge, dass die Wechselbeziehungen zwischen Wissenschaft und Leben auf dem Gebiet der gesellschaftlichen Erkenntnis, z.B. in der Ethik, sich viel konkreter zeigt, als in der Methodologie der Naturwissenschaften, wo, besonders in den späteren Entwicklungsetappen der Naturphilosophie wieder überwiegend anthropomorphisierende Kategorien in den Mittelpunkt gestellt werden. Die Hauptlinie ist trotz alledem die Begründung einer wirklichen Objektivität der Erkenntnis, ihre Loslösung von jenem Subjektivismus, der innerhalb des Alltagslebens unüberwindlich bleibt: die Kritik der Sinnestäuschungen, der Trugschlüsse, die die Unmittelbarkeit des alltäglichen Denkens hervorbringt, stehen dabei im Zentrum. Von diesem Standpunkt bedeutet die Philosophie der Vorsokratiker einen Wendepunkt in der Geschichte des menschlichen Denkens. Ob das Feuer oder das Wasser als die allgemeinste Substanz bestimmt wird, aus der alle Erscheinungen der Wirklichkeit abgeleitet und erklärt werden sollen, ob eine auf Objektivität drängende dialektische Widersprüchlichkeit der Ruhe oder der Bewegung aufgedeckt wird: in allen diesen Fällen geht das philosophische Bestreben darauf aus, die menschliche Subjektivität mit ihren Grenzen, Beschränkungen Vorurteilen weit hinter sich zu lassen, die objektive Wirklichkeit, so wie sie an sich ist - möglichst wenig getrübt von den Zutaten des menschlichen Bewusstseins - mit höchster Treue zu widerspiegeln. Diese Bewegung erreicht ihre Gipfelpunkt im Atomismus von Demokrit und Epikur, wo bereits unsere ganze menschliche Erscheinungswelt als gesetzmässige Produkt der Beziehung und Bewegung der Elementarteile der Materie gefasst wird. Wenn auch hier überall - und insbesondere auf dieser geistigen Spitze - die von uns geschilderte Schwäche, die Unmöglichkeit, das philosophisch richtig ergriffene

Prinzip zur wirklichen Forschungsmethode der Wissenschaft bis in die Einzeluntersuchungen zu machen, stets wieder auftaucht, so ist es doch unzweifelhaft, dass die griechische Philosophie hier das endgültige - zwar in Einzelheiten vielfach korrigierte - methodologische Modell für die Widerspiegelung der Natur gefunden hat.

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

Zu dieser Frage des Desanthropomorphisierens sei aber noch - zweitens - bemerkt, dass sein Vollzug mit dem Vordringen des philosophischen Materialismus zusammengeht. Wir haben gesehen, dass der urwüchsige, spontane Materialismus des Alltagslebens keinen gedanklichen Schutz gegen das Vordringen, gegen die Herrschaft der idealistisch-religiösen Personifikation aufzubieten vermag. Dementsprechend ist der auf einer relativ grossen Höhe der Kultur auftretende philosophische Materialismus keineswegs sein direktes Weiterführen und Ausbilden. Natürlich kann er sich auch auf solche Erlebnisse stützen, aber selbst dies geschieht in einer durchaus kritisch-dialektischen Weise, indem einerseits die unmittelbaren Sinneseindrücke als Grundlage genommen und

gegen idealistische Uminterpretationen verteidigt werden, andererseits jedoch ihre sich ununterbrochen verschärfende kritische Überprüfung vollzogen wird. Die spontane Überzeugung von der Existenz der Aussenwelt unabhängig vom menschlichen Bewusstsein erfährt also eine qualitative Aenderung, eine qualitative Erhöhung durch ihr philosophisches Bewusstwerden, durch ihre weltanschauliche Verallgemeinerung. Dadurch tritt erst der bewusste Kampf von Materialismus und Idealismus in die Philosophie ein, wird zu ihrer Zentralfrage. Und die Höhe dieser materialistischen Verallgemeinerung, die zugleich Weite und Tiefe des Durchdringens der Wissenschaft mit der desanthropomorphisierenden Widerspiegelung und Begriffsbildung bedingt, umreisst zugleich das Terrain des Kampfes zwischen Materialismus und Idealismus. Es kann hier naturgemäss nicht unsere Aufgabe sein, diesen Widerstreit auch nur andeutungsweise zu skizzieren. Es muss nur bemerkt werden, dass im Laufe der Geschichte der desanthropomorphisierende Materialismus immer grössere Gebiete des menschlichen Wissens erobert, die der Idealismus - nolens volens - als solche zu räumen gezwungen ist, so dass in Bezug auf das Schlachtfeld die Möglichkeiten des Idealismus immer stärker eingeengt wird, was selbstredend nicht eine Kapitulation, sondern zuweilen eine Verschärfung der Zusammenstösse bedeutet, allerdings unter geänderten Bedingungen. Es ist aber für die aus der Ökonomie der Sklavenwirtschaft stammenden Schwächen des griechischen Materialismus, der griechischen Art der Desanthropomorphisierung charakteristisch, dass diese veränderten Formen zumeist erst nach der Renaissance auftauchen. Und auch in dieser selbst gibt es noch heftige Fehden um die anthropomorphisierende Wesenart der gesamten Erkenntnis /Pludd gegen Keppler und Gassendi/.

Es entspricht der Lage der griechischen Kultur, dass die desanthropomorphisierende Tendenz der Vorsokratiker notwendig in einer Kritik der Mythen, die Inhalt und Form des religiösen Weltbilds der Zeit bestimmen, kulminiert. Und da die Poesie in Ausbildung, Entwicklung, Uminterpretation etc. eine ausschlaggebendere Rolle spielt, als je später in der Geschichte, wird in dieser Kritik der Religion die Poesie mitgetroffen. Die sogenannte Kunstfeindlichkeit der griechischen Philosophie von den Vorsokratikern bis Platon hat hier ihr geistigen Wurzeln. In der Wiederaufnahme der desanthropomorphisierenden Tendenzen seit der

Renaissance verschwindet dieser Angriff auf die Kunst oder spielt wenigstens eine äusserst episodische Rolle, das einerseits mit der Entwicklung der exakten Naturwissenschaften, und damit mit dem Konkreterwerden der desanthropomorphisierenden Kategorien zusammenhängt, wodurch es möglich wird, in der Kunst eine andere, spezifische Form der Widerspiegelung der Wirklichkeit zu erkennen /man denke an die Stellungnahme von Galilei, Bacon etc. zur Kunst/, andererseits damit, dass die Mythenbildung und Interpretation des Mittelalters von der Kirche vollzogen wurde; die Kunst hatte ebenfalls einen Freiheitskampf gegen sie zu bestehen.

Ganz klar und prinzipiell tritt dieser Kampf gegen jedwedes Anthropomorphisieren in den bekannten Aussprüchen von Xenophanes hervor: "Doch wähen die Sterblichen die Götter würden geboren und hätten Gewandt und Stimme und Gestalt wie sie." - "Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse rossähnliche, die Ochsen oschsenähnliche Göttergestalten machen und solche Körper bilden, die jede Art gerade selbst das Aussehen hätte." - "Die Aethiopen behaupten, ihre Götter seien schwarz und stumpfnasig, die Thraker blauäugig und rothaarig?" "Damit ist eine äusserst wichtige Umkehrung im menschlichen Denken entstanden: das, was bis dahin von der primitiven Magie bis zur entwickelten Religion als Erklärungsgrund der Phänomene in Natur und Gesellschaft, als das zentrale Prinzip der wahrhaft objektiven Wirklichkeit auftrat, erscheint nunmehr als ein selbst der Erklärung bedürftiges, subjektives Phänomen der menschlichen Gesellschaft. Ob das Aufwerfen einer solchen Umkehrung des Problems zu einen radikalen Leugnen der Existenz der Götterwelt, zur wirklichen Entgottung /Desanthropomorphisierung/ des Universums führt, oder ob die gesellschaftliche Notwendigkeit der Religion, bei Feststellung ihrer Quelle in menschlichen Bedürfnissen, in Aktivitäten der menschlichen Phantasie, doch anerkannt wird, ist vom Standpunkt unserer Fragestellung nicht entscheidend, so wichtig sie vom Standpunkt der allgemeinen Kulturentwicklung auch sein mag. Umso mehr als eine solche Verteidigung der Religion auf Grundlage des "consensus gentium" als Verteidigung gerade jener einen Religion, die geschützt werden soll, sehr wenig nützt. Protagoras kommt gerade dadurch zu einem vollkommenen - wenn man diesen Ausdruck für Griechenland

gebrauchen darf - historischen Relativismus, nach welchem jedes Volk die ihm entsprechenden Götter besitzt und verehrt.<sup>8/</sup> Diese Tendenz kann aber noch weitergehen; sie erhält etwa bei Kritis eine vollständig zynisch-nihilistische Form: die Religion wird als ein geistiges Polizeimittel zur Herstellung der Ordnung ideologisch gerechtfertigt:

So vor Gewalttat schützte nun Gesetzes Macht,  
Doch was nicht offen böser Sinn sich unterwand  
Zu tun, versucht er heimlich, und oft glückt es ihm.  
Da, mein ich, sann mit weisem Sinn ein kluger Mann  
Für das Geschlecht der Menschen eine Furcht sich aus,  
Ein Schrecknis für die Bösen, wenn verstoßen auch  
Sie Schlimmes täten, sagten oder sännen nur:  
Den Götterglauben führt er unter ihnen ein!  
Es sei ein Wesen, lehrt er, über Menschenart,  
Blühend in ewig junger, unerschöpfter Kraft,  
Das hör und sehe mit dem innern geistgen Sinn,  
Und acht aufs Recht! Kein Wort des Menschen, keine Tat,  
Die es nicht sehn, die es nicht hören könne, "Drum",  
So warnt er, "wenn du noch so heimlich Böses sinnst,  
Es sehn die Götter. Ist ihr ganzes Wesen doch  
Vernunft!" 9/

Parallel zu dieser Kritik des religiösen Anthropomorphisierens entfaltet sich in der griechischen Philosophie auch die des Alltagsdenkens. Sie ist ein durchlaufendes Motiv ihrer ganzen Entwicklung, sie ist schon in der Dialektik des Seins und des Werdens bei den Eleaten und Heraklit vorhanden, erhält immer entwickeltere Formen in der späteren Philosophie, wobei - was auf dieser Stufe unvermeidlich scheint - die Kritik der subjektiven und anthropomorphistischen Schranken des Alltagsdenkens hier in einen halb oder ganz religiösen Idealismus umschlägt: die gesellschaftliche Entwicklung, in welcher die notwendige Sackgasse der Sklavenwirtschaft immer deutlicher zum Ausdruck kommt, lässt für unser Problem vor allem das hervortreten, dass das objektive Wissen von der Natur, die in dieser Periode in den Einzelwissenschaften ihren Gipfelpunkt erreicht, weniger imstande ist das allgemeine erkenntnismässige Verhalten des Anthropomorphisierens zu beeinflussen, als die weitaus lückenhafteren Kenntnisse des dezidiert philosophis-

chen Anfangs. Hegel hat die so entstehende Lage sehr klar erblickt. Er sieht den Unterschied zwischen antikem und modernem Skeptizismus /und auch den zwischen der frühen und späten Periode in der Antike selbst/ darin, dass ersteres eine Kritik des Alltagsdenkens ist, während die zweite sich vor allem gegen die Objektivität des philosophischen Denkens richtet. Es ist klar, dass für uns gerade die erste Periode, als Ergänzung des bisher Ausgeführten, wichtig ist, während die zweite als Moment des oben angedeutete Rückschlags einstweilen ausserhalb des Rahmens unserer Untersuchung steht. Hegel führt über die erste Folgendes aus: "Noch sehr aber beweist der Inhalt dieser Tropen... Die sie ganz allein gegen den Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes gehen; kein einziger betrifft die Vernunft und ihre Erkenntnis, sondern alle durchaus nur das Endliche und das Erkennen des Endlichen, den Verstand...Dieser Skeptizismus ist demnach ....gegen den gemeinen Menschenverstand oder das gemeine Bewusstsein gewendet, welches das Gegebene, die Tatsache, das Endliche,/ dies Endliche heisse Erscheinung oder Begriff/ festhält und an ihm als einem Gewissen, Sichern, Ewigen klebt; jene skeptischen Tropen zeigen ihm das Unstete solcher Gewissheiten auf einer Art, welche dem gemeinen Bewusstsein nahe liegt.<sup>10</sup>"Man muss nur die Ausführungen von Sextus Empiricus über seine ersten Tropen durchlesen, um zu sehen, dass er die - aus der Subjektivität stammenden - Irrtumsmöglichkeiten der menschlichen Sinne analysiert, auf die daraus notwendig entstehenden Widersprüche aufmerksam macht. Hegels Auffassung dieser Art des Skeptizismus konzentriert sich darauf, dass sie "als die erste Stufe zur Philosophie angesehen werden" kann, denn die so entstehenden Antinomien beleuchten die Unwahrheit des blossen Alltagsdenkens. Hegel spricht dabei vom Endlichen und hebt ausdrücklich hervor, es sei einerlei, ob dabei von Erscheinung oder Begriff die Rede sein. Er sieht also das entscheidende in der Dialektik, die, auf dem Weg so entstehender Antinomien den Dogmatismus /die anthropomorphisierende, subjektgebundene Unmittelbarkeit/ auflöst und infolge dieser Befreiung zur Objektivität, zur Erkenntnis der Welt an sich führt. So zeigt er - auf wesentlich höherer Stufe, jedoch dasselbe Problem betreffend - die Antinomien der Geometrie in Beziehung zum Alltagsdenken: "So z.B. Punkt und Raum lassen wir unbefangen gelten. Punkt ist ein Raum und ein Einfaches im Raum, er hat keine Dimension; hat er kein

Dimension, so ist er nicht im Raum. Insofern das Eins räumlich ist, nennen wir es einen Punkt; wenn dies aber einen Sinn haben soll, so muss es räumlich sein und als Räumliches Dimension haben, - so ist es aber kein Punkt mehr. Er ist die Negation des Raums, insofern er die Grenze des Raums ist, als solche berührt er den Raum; diese Negation hat also einen Anteil an dem Raum, ist selbst räumlich, - ist so ein Nichtiges in sich, ist aber damit auch ein Dialektisches in sich.<sup>11/</sup> "Es sei hier nur beiläufig bemerkt, dass dieses Problem bereits bei Protagoras auftaucht und auch von Platon in seinem siebten Brief sowie von Aristoteles in der "Metaphysik" behandelt worden ist. Der Gegensatz zwischen der Geometrie im Denken des Alltags und zwischen ihrer objektiven Wahrheit, die erst dann zur Geltung gelangt, wenn sie von den Momenten unserer Sinnlichkeit, unserer Verfahrungsweise, etc. befreit wird, gehört also zum Gemeingut des griechischen Denkens.

Bahnbrechende Grösse und unlösbare Problematik der desanthropomorphisierenden Tendenzen in der griechischen Philosophie zeigen sich oft in unauflösbarer Verschlungenheit mit dem Schicksal der Widerspiegelungstheorie. Dass die Erkenntnis auf der richtigen Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit beruht, ist für das griechische Denken eine Selbstverständlichkeit. Eben darum wird sie als Frage bei den Vorsokratikern kaum gestellt, auch dann nicht, wenn der Übergang zur dialektischen Widerspiegelung infolge des Problems der Objektivität des Wesens, vollzogen wird. Aber auch der Übergang von der philosophischen Auslegung der objektiven Wirklichkeit zu dem Überwiegen erkenntnistheoretischer Fragestellungen rückt die Widerspiegelungstheorie keineswegs aus dem Mittelpunkt, verstärkt im Gegenteil diese ihre Position. So verschieden die Widerspiegelung der Wirklichkeit von Platon und Aristoteles verstanden wird, ihre zentrale Bedeutung bleibt - im Gegensatz zur modernen Philosophie - unbestritten. Da jedoch schon die vorangegangene Entwicklung, auf der Linie der Erklärung des An sich seins, die Frage der Erkenntnis des Wesens und nicht nur die der unmittelbar-sinnlichen Aussenwelt aufgeworfen hat, muss die Wendung auf Erkenntnistheorie gerade hier eine Antwort suchen, und zwar bei Platon vor allem in der Frage der Begriffsbildung, ein für diese möglichst exaktes Widerspiegeln der Wirklichkeit, in der Erhellung von Anschauung und Vorstellung.

Mit dieser Wendung zur Erkenntnistheorie wird aber der Weg zum Idealismus beschritten. Die daraus entstehende Problematik, der Gegensatz von Aristoteles und Platon und noch mehr zum späteren Neuplatonismus, vor allem zu Plotin gehört selbstredend nicht in den Rahmen unserer Betrachtungen. Für uns ist nur die Frage wichtig, dass die idealistische Duplikation der Widerspiegelung /sie ist statt Einfach die der Wirklichkeit, die der Ideenwelt und der Welt der Empirie/ notwendig die bisherigen Errungenschaften der Desanthropomorphisierung der Erkenntnis ernsthaft gefährdet. Zwar bleibt eine ganze Reihe der fundamentalen Ergebnisse dieses Prozesses unverändert bestehen, so Platons Stellung zur Mathematik und Geometrie. Jedoch die Trennung von Ideenwelt und Wirklichkeit, die eigene - metaphysische - Wirklichkeit, die jener von Platon zugesprochen wird, führt, wie Aristoteles von Anfang an klar sieht und scharf kritisiert, das menschliche Denken wieder auf das bereits verlassene Niveau des Anthropomorphismus zurück. Aristoteles kritisiert z.B. die Wunderlichkeit und Widersprüchlichkeit der Behauptung der platonischen Ideenlehre: "wenn man einerseits sagt, es existierten neben den Dingen in der Welt noch gewisse andere Wesen, andererseits aber diesen die gleiche Beschaffenheit wie den sinnlich wahrnehmbaren Dingen zuschreibt, nur dass sie ewig sein sollen, während jene vergänglich sind." Aber, fügt er hinzu über diese Antinomik hinaus, führt eine solche Betrachtungsweise notwendig zum Anthropomorphismus und damit zur Religion zurück. Er setzt dementsprechend seinen Gedankengang so fort: "So spricht man von dem Menschen an sich, von dem Pferde an sich und von der Gesundheit an sich, ohne dass eine weitere Aenderung im Gegenstand damit einträte; ganz ähnlich wie wenn man zwar das Dasein von Göttern behauptet, sie sich aber ganz Menschenähnlich vorstellt, Denn in diesem Falle hat man nichts anderes getan, als dass man Menschen mit dem Prädikat der Ewigkeit ausstattet; in jenem Falle nichts anderes, als dass man sich Ideen denkt, ganz wie sinnliche Gegenstände, aber mit dem Prädikat der Ewigkeit." 12/

Man sieht die Anthropomorphisierung der Ideenwelt entspringt unmittelbar daraus, dass die idealistische Philosophie dem Wesen eine eigene Existenz neben, besser gesagt über der Erscheinungswelt zuspricht. Diese eigene Existenz muss notwendig-

erweise mit eigenen Zügen ausgestattet werden, und da diese nicht Abbildungen der materiellen Welt, der unzertrennbaren Verbundenheit und zugleich dialektischen Widersprüchlichkeit sind - was können sie anderes sein als Projektionen des menschlichen Wesens? Das ist natürlich nur die allgemeinste Grundlage des hier vorliegenden, komplizierten Tatbestandes. Denn die idealistische Tendenz hat hier weitaus konkretere Konsequenzen, die jedoch ausnahmslos aus derselben Quelle entstammen. Wir haben bereits früher - damals noch sehr abstrakt - darauf hingewiesen, dass die als solche isolierte Psychologie des Arbeitsprozesses ebenso das Modell zu den idealistischen Weltbildern abgibt, wie die Arbeit - in ihrer wahren konkreten Totalität erfasst - den Ausgangspunkt zur richtigen Widerspiegelung der Wirklichkeit, damit zum Entfernen der anthropomorphisierenden Betrachtungsweisen bildet. Dieser Gegensatz zeigt sich am klarsten in der Beziehung von Subjektivität /Aktivität/ und Materie. Es genügt vielleicht, wenn wir ihn an den Auffassungen von Aristoteles und Plotin beleuchten. Aristoteles unterscheidet vor allem scharf zwischen dem Hervorbringen durch die Natur und dem durch die Arbeit des Menschen: "Durch die Kunst entsteht aber alles, wovon die Form zuvor im Geiste ist...so geht der Gedanke immer weiter bis man zu einer letzten Bedingung gelangt, die man selber herzustellen vermag. Die von diesem Punkte ausgehende Bewegung, die zur Gesundheit hinführt, wird dann ein Hervorbringen genannt. So ergibt sich, dass im gewissen Sinne die Gesundheit aus der Gesundheit wird, das Haus aus einem Hause, das materielle Haus aus einem Immateriellen. Denn die Kunst des Arztes und die Kunst des Baumeisters ist die Form der Gesundheit dort, des Hauses hier.<sup>13/</sup>

Das klare Trennen der natürlichen und künstlichen Genesis macht nicht nur eine Erkenntnis des Wesens der Arbeit möglich, sondern verhindert auch ihre falsche Verallgemeinerung, das unkritische Verwenden ihrer Kategorien auf die aussermenschliche Wirklichkeit. Gerade dies geschieht jedoch bei Plotin. Es gehört zum Wesen der Arbeit, dass in ihr für den Arbeitenden die Eigenschaften der Materie als Möglichkeiten in Bezug auf das von ihr gesetzte konkrete Ziel erscheinen. Plotin verallgemeinert nun diese jeweils konkrete und bestimmte Möglichkeit zu einer abstrakten und absoluten und kontrastiert sie mit dem geistigen Anteil an der Arbeit, die in diesem Zusammenhang - ebenfalls abstrakt verallgemeinert -

als Aktualität im Gegensatz zur Potentialität erscheint. "Denn", führt er aus, "das Potentielle kann unmöglich je zur Aktualität übergehen, wenn das Potentielle den ersten Rang im Reiche des Seienden einnimmt." /Polemik gegen den Materialismus, G.L./ Denn es wird sich nicht selbst in Bewegung setzen, sondern das Aktuelle muss vor ihm sein...Denn sicherlich erzeugt die Materie nicht die Form, sie die Qualitätslose, das Quale, noch geht aus Potentialität Aktualität hervor."<sup>14/</sup> Damit ist alles von der Objektiven Wirklichkeit, vor allem von der Natur hervorgebrachte auf das Schema der Produktion durch die Arbeit reduziert, was zur notwendigen Folge hat, dass der Produzent nun ebenfalls mit anthropomorphisierenden Zügen ausgestattet gedacht werden kann. Aristoteles hat schon bei Platon die Zwangsläufigkeit dieser Verdrehung durch das Selbständigmachen der Ideen von den Gegenständen klar erblickt. Er polemisiert gegen die Auffassung, "dass die Ideen die Ursachen des Seins und des Entstehens sind". Aber gesetzt auch, die Ideen existieren, so kann gleichwohl noch nicht das, was an ihnen Teil hat, zum Dasein gelangen, wo es keine bewegende Ursache gibt... Dass die einen ewig sind, die anderen nicht, das macht doch für die Ursächlichkeit nichts aus."<sup>15/</sup> Für den objektiven Idealismus der Antike, der in der Ideenwelt das von der Erscheinungswelt losgetrennte und selbständiggemachte Wesen auch in einem Realgrund der Wirklichkeit verwandelte, blieb kein anderer Weg offen, als die so statuierte Verursachung anthropomorphisierend, mythologisierend als "Arbeitsprozess" des Entstehens, Seins und Werdens der Welt aufzufassen und damit allen, was die vorangegangene Philosophie zur Desanthropologisierung der Erkenntnis, zu ihrer Begründung als Wissenschaft geleistet hat, die Spitze abzuberechen.

Diese Modellrolle des Arbeitsprozesses als Grundlage des neueren Anthropomorphisierens ist aber noch intimer historisch bedingt, als es in dieser kurzen und abstrakten Darlegung den Anschein hat. Es handelt sich nämlich nicht bloss um das Hineinprojizieren der abstraktierten Arbeit überhaupt in die realen Kausalzusammenhänge der objektiven Wirklichkeit, sondern darüber hinaus, konkret um die ihrer spezifisch antiken Auffassung. Diese tendiert - je stärker die Widersprüche der Sklavenwirtschaft offenbar werden, desto mehr - auf eine Verachtung der Arbeit, vor allem der Körperlichen. Das hat nun philosophisch zur Folge, dass die oben geschilderte mythologisch-anthropomorphisierende Beziehung von

Ideenwelt und materieller Wirklichkeit eine hierarchische sein muss, in welcher das jeweilige schöpferische Prinzip seinsnotwendig ontologisch höher zu stehen hat, als das von ihm Hervorgebracht. Plotin sagt: "Auch alles bereits Vollkommene zeugt und erzeugt ein Geringeres als es selbst ist."<sup>16/</sup> Diese Hierarchie, dass das Geschaffene, das Produzierte notwendig tieferstehen müsse, als der Schöpfer, ist hier eine Konsequenz der griechischen Bewertung der Arbeit. Sie folgt keineswegs unbedingt notwendig aus dem Wesen des philosophischen Idealismus, obwohl sie eine Rückkehr zur religiösen Weltanschauung beinhaltet. Aber unter dem Einfluss der kapitalistischen Ökonomie und ihrer Auffassung der Arbeit, bestimmt der ebenfalls objektive Idealist Hegel diesen Zusammenhang in völlig entgegengesetzter Weise. Er sagt über den Arbeitsprozess und dessen Produkt: "Insofern ist das Mittel ein Höheres als die endlichen Zwecke der äusseren Zweckmässigkeit; - der Pflug ist ehrenvoller als die unmittelbaren Genüsse sind, welche durch ihn bereitet werden und die Zwecke sind. Das Werkzeug erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden. An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äusserliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist."<sup>17/</sup> Wo auch bei Hegel der anthropomorphisierende Demiurgos-Mythos einsetzt, gehört nicht hierher.

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

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

Da dieser Rückschlag auf einer stolzen Höhe des desanthropomorphisierenden Denkens einsetzt und selbst bedeutende philosophische Errungenschaften aufweisen kann /Weiterentwicklung der Dialektik durch Platon/ kann es nicht genügen bei der einfachen Feststellung der Tatsache stehen zu bleiben, dass die Ideenwelt anthropomorphe Züge tragen muss, auch nicht bei einem Aufdecken ihrer gesellschaftlichen Gründe; es muss vielmehr der so entstehende Gegensatz etwas näher beleuchtet werden. Die tiefe Zweideutigkeit der Platonischen Ideenwelt beruht darauf, dass sie gleichzeitig und untrennbar die höchste Abstraktion, die pure Übersinnlichkeit und die lebendigste Konkretetheit sein soll. Das von den Dingen abgetrennte; selbständiggemachte Wesen und eine schöpferische, wirksame Kraft, die die Erscheinungswelt hervorbringt, verkörpert sich in der Ideenwelt in sinnlich-mythischen Formen. Bei Platon ~~ist~~ selbst ist diese Zweideutigkeit oft noch in einem latenten Zustand, sie entfaltet jedoch alle ihre Widersprüche ganz offen im Neuplatonismus. Darum knüpfen wir unsere Betrachtungen an Plotin an. Dieser spricht so über die Ideenwelt: man muss "wenn von der intelligiblen Substanz und den dortigen Gattungen und Prinzipien die Rede ist, eine intelligible Hypostase annehmen und zwar als

wahrhaft seiend und noch in höherem Grade eins, nach Abzug nämlich des Werdens in den Körpern und der sinnlichen Wahrnehmung und Grössen..."<sup>18</sup> Also kurz zusammengefasst: die Wirklichkeit selbst, die ja Abbild und Produkt der Ideenwelt sein soll, minus das Werden und die Quantität. Diese beiden Abstraktionen wären - als Abstraktionen, als reine Gedankenoperationen - an sich vollziehbar, obwohl gerade das Erforschen der quantitativen Relationen für eine rationale Erkenntnis der Objektwelt sich als unentbehrlich erwiesen hat. Wie soll aber die von Plotin geforderte Beziehung zu dieser Welt geschaffen sein, wenn sie - was ja die Voraussetzung ist - nicht als pure Abstraktion, gewonnen aus dem Sinnlich-Gegebenen, aufgefasst wird? Eine existierende Welt - und sie soll ja, wie wir wissen, die höchste Aktualität im Gegensatz zur blossen Potentialität der Materie sein - die gleichzeitig in sinnlich-unsinnlich-übersinnlicher Unmittelbarkeit aufgenommen und als reines Wesen, als alleinige Substanz und bewegende Kraft der eigentlichen Wirklichkeit aufgefasst wird - wie kann die Methode ihrer Rezeption formuliert werden?

Dazu müsste die Konzeption der "intellektuellen Anschauung" erdacht werden. /Es kommt auf den Begriff an, nicht darauf, wann und wo der Terminus formuliert wurde./ Diese Konzeption übernimmt von der Wissenschaft bestimmte - freilich verzerrte - Momente des Desanthropomorphisierens. Denn es ist klar, dass eine solche Wirklichkeit - eine der unmittelbar Sinnlichen entsprechende, jedoch ohne Werden und Quantität - unmöglich mit den normalen Mitteln des Denkens begriffen werden kann. Das Hinausgehen über das Alltagsdenken kann aber hier unmöglich einfach das Fortführen des wissenschaftlichen Desanthropologisierungens sein. Nicht nur, weil für dieses gerade die quantifizierende Abstraktion, das Erfassen der Gesetze des Werdens ausschlaggebend ist, sondern weil hier die Tendenz, das reine An sich der Erscheinungen bei möglicher Ausschaltung der Eigenschaften der menschlichen Rezeptivität zu erfassen, vorherrschen muss, während eine Platonische "Intelligible Wirklichkeit" mit dem Wesen des Menschen als Menschen unzertrennbar verknüpft ist. Es entsteht also die Forderung, sich simultan über das anthropologische Niveau des Menschen zu erheben, und dies doch - gereinigt - aufzubewahren, ja gerade durch diese Reinigung zu sich

selbst zu führen. Darin ist, wie bereits festgestellt, die tiefe Verwandtschaft zum religiösen Verhalten begründet: ein Beibehalten der Unmittelbarkeit in der Verknüpfung von Subjekt und Objekt des Alltagslebens bei einer emphatischen Erhebung über diese Sphäre, bei ihrem pathetischen Verlassen und Verneinen. Der Akt einer solchen Simultaneität bewahrt also einerseits die unmittelbare Beziehung des Alltags zwischen Theorie und Praxis mit allen darin erhaltenen Schranken des Eindringens in die wahre Objektivität, andererseits postuliert er ein Verlassen der normalen menschlichen Verhaltens zur Wirklichkeit: da das Objekt /die intelligible Wirklichkeit, die Ideenwelt/ mehr als menschlich ist, muss auch das Subjekt sich über sein eigenes Niveau erheben, um fähig zu werden, es in sich aufzunehmen.

Scheinbar handelt es sich dabei um einen Akt der eigentlichen Menschwerdung: Ideenlehre wie Religion sind darüber einig, dass die menschliche Seele erst hier sich selbst zu finden vermag; im Gegensatz zum wissenschaftlichen Verhalten, in welchem - angeblich - das Menschsein verlassen, vergewaltigt, entleert und verzerrt wird./ Diese schroffene Gegensätzlichkeit ist freilich das Produkt einer viel späteren Entwicklung. Bei Platon sind Mathematik und Geometrie noch unabdingbare Voraussetzungen der "Einweihung" des Antretens, des Wegs zur Ideenwelt, bei den Neuplatonikern ist der Gegensatz etwas klarer, aber noch immer vielfach latent vorhanden, er tritt erst in der Neuzeit offen in Erscheinung, indem die "Entgötterung" der Welt als eine Gefährdung des Menschseins das Menschen, seiner menschlichen Integrität aufgefasst wird; so etwa bei Pascale./ In Wirklichkeit ist die Lage eins diametral entgegengesetzte. Die Desanthropomorphisierung der Wissenschaft ist eine Instrument des Beherrschens der Welt durch den Menschen: sie ist ein Bewusstmachen, ein zur-Methode-Erheben jenes Verhaltens, das, wie wir gezeigt haben, mit der Arbeit einsetzt, das den Menschen aus dem Tiersein heraushebt, ihn dazu verhilft, sich zum Menschen zu machen. Die Arbeit und die aus ihr herausgewachsene höchste bewusste Form, das wissenschaftliche Verhalten ist hiermit nicht bloss ein Instrument für die Beherrschung der Objektwelt, sondern untrennbar davon ein Umweg, der infolge eines reicheren Entdeckens der Wirklichkeit, den Menschen selbst bereichert, ihn kompletter, menschlicher macht, als er sonst sein könnte. Jene Erhebung über den Alltag, die intellektuelle Anschauung und Religion fordern, geht

dagegen davon aus, dass der Kern des Menschen für ihn selbst ebenso transzendent ist, wie die Ideenwelt oder die religiöse "Wirklichkeit" vom Standpunkt der objektiven, der irdischen Welt. Alle hier vorgeschlagenen Methoden von der Lehre des Eros bis zur Askese, Ekstase, etc. dienen dazu, dass Streben nach diesem transzendenten Wesen im Menschen zu erwecken und es dem wirklichen Menschen schroff ausschliessend, feindlich ablehnend gegenüberzustellen.

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

Es ist für jede wirkliche Ethik bezeichnend, dass sie - mag der Abstand des ethischen Gebots von Durchschnittsniveau der Praxis in der Alltagswelt noch so gross sein, - an jenes Wesen im Menschen appelliert, das jeder als Mensch, als Persönlichkeit in sich mitenthält; mag dessen Entfaltung noch so grosse innere Kämpfe, noch so tiefe Krisen hervorrufen, der immanente Kreis der menschlichen Persönlichkeit überhaupt wird doch nicht gesprengt; das von der Ethik geforderte, noch so schwer erringbare Wesen ist doch das Wesen eines jeden einzelnen Menschen als Menschen. Das subjektive Moment des Aufstiegs zur Ideenwelt beinhaltet aber gerade

hier einen Bruch: auch das ethisch verwirklichte menschliche Wesen ist bloss irdisch, materiell, kreatürlich im Vergleich zu jenem Subjekt, das würdig und fähig ist, der intellektuellen Anschauung der Ideenwelt teilhaftig zu werden. Es handelt sich also hier, gerade in jener Sphäre, deren Wesen das Gebundensein an die Menschlichkeit ist, um ein Desanthropomorphisieren. Es trägt aber auch hier den Stempel des Pseudodesanthropomorphisierens. Denn an die Stelle der wirklichen konkreten Überwindung jener Momente im Menschen, die ihn an die Oberfläche des Alltags fesseln und ihn daran verhindern, das Wesentliche seiner selbst aus eigenen Kräften herauszuarbeiten, tritt eine abstrakte Transzendenz von Forderungen über die Grenzen des Menschlichen überhaupt hinauszugehen. Und es liegt im Wesen der Lage, dass jene Strömungen in der Ethik, die darauf ausgehen, den tief mit der gesellschaftlichen Entwicklung verbundenen, in ihr wurzelnden - immanent menschlichen Kern des Menschen herauszuarbeiten und zu bestimmen, sich auch in Auffassung und Darstellung auf eine wirklich objektive wissenschaftliche Begriffsbildung konzentrieren können. Dagegen muss das abstrakt-transzendente Hinausgehen über das Menschliche, theoretisch und praktisch verallgemeinert, zu der Annäherung an oder gar zu der Verwirklichung von magisch-religiösen Gebräuchen, Riten, etc. treiben. Dies ist schon im Neuplatonismus, Neupythagoreismus etc. in der Antike geschehen, lange bevor die christliche Religionslehre diese Philosophien in sich einverleibt hatte. Also auch subjektiv entsteht hier ein Pseudodesanthropologisieren.

Nur beiläufig sei hier bemerkt, denn die ausführliche Behandlung kann nur später stattfinden, dass das Umschlagen der Konzeption einer menschenjenseitigen Ideenwelt in Anthromorphismus notwendig eine weitgehende, freilich oft unbewusste Rezeption ästhetischer Prinzipien beinhaltet. Verständlicherweise. Denn der übersinnlich-sinnliche Charakter einer Ideenwelt verleiht dieser notwendig gewisse wichtige Züge der Kunst, besser gesagt, einer - ebenfalls ins Transzendente projizierten - Pseudoverwirklichung der Prinzipien des künstlerischen Schaffens; der vollkommene oder jedenfalls übermenschliche Demiurgos muss naturgemäss auch ein Überkünstler sein. Das entschiedene Verwerfen der Kunst bei Platon, das vorbehaltsvolle ist bei Plotin ist nur eine Folge dieser Position. /Der Gehalt dieser Kunstfeindlichkeit ist also gerade

das Entgegengesetzte dessen, was bei den Vorplatonikern festgestellt wurde./ Wir führen nun einen längeren Passus aus Plotins Darlegungen über die "intelligible Schönheit" an, damit dem Leser die allgemeinen Umrisse dieser Problemlage klar werde. Die Konsequenzen für die Aesthetik selbst können wir nur auf einer entwickelteren Stufe unserer Analyse ziehen, Plotin sagt: "Es hat auch jeder jedes in sich selbst und wiederum sieht er in dem anderen alles, so dass überall alles und alles und jedes alles und unermesslich ist der Glanz... An einem jedem ragt ein anderes hervor, es zeigt aber zugleich alles. Hier ist auch reine Bewegung, denn sie stört auf ihrem Gange nicht eine andere von ihr verschiedene Bewegung, auch die Ruhe wird nicht erschüttert, weil sie nicht getrübt wird durch Unbeständigkeit; und das Schöne ist schön, weil es nicht im Schönen ist. Ein jeder schreitet nicht wie auf fremden Boden, sondern eines jeden Stätte ist er selbst was er ist, und da sein Lauf sich nach oben richtet, geht sein Ausgangspunkt mit, und nicht ist er selbst ein anderes noch der Raum ein anderes... Hier nun /in der Sinnenwelt/ geht wohl ein anderer Teil aus dem Teil hervor und jeder Teil bleibt allein für sich: dort aber geht aus dem Ganzen immer jeder Teil hervor und doch ist zugleich der Teil und das Ganze. Zwar erscheint er als Teil, aber das scharfe Auge erblickt ihn als Ganzes. Für das Schauen dort oben gibt es keine Ermüdung, keine Sättigung, noch Aufhören; denn es war ja kein Mangel vorhanden, nach dessen endlicher Erfüllung man genüge hätte, noch auch Mannigfaltigkeit oder Verschiedenheit, dass etwa nicht gefallen könnte, was des anderen ist: unermülich, unerschöpft ist alles." Dass hier alle Kategorien und kategorielle Beziehungen aus der Aesthetik hypostasiert sind - freilich in ekstatisch übertriebener Weise, - ist offensichtlich.

Wir mussten uns mit dieser rückdeutigen Bewegung der Desanthropomorphisierungstendenzen in der griechischen Philosophie etwas ausführlicher beschäftigen, weil ihre prinzipielle Bedeutung für die Schicksale der wissenschaftlichen Widerspiegelung der Wirklichkeit ausserordentlich gross ist. Insbesondere deshalb, weil der Rückschlag nicht von aussen, nicht direkt von jenem magisch-religiösen Vorstellungskreis aus erfolgt ist, den die griechische Philosophie ursprünglich zu überwinden unternahm, und in dessen Überwinden die welthistorisch bedeutsame Schritte tat, sondern aus

der Philosophie selbst. Das bedeutet, wie wir es schon aus dem bisher Ausgeführten ersehen können, dass der Kampf zwischen anthropomorphisierenden und desanthropomorphisierenden Tendenzen in allen Fragen der Ausbildung und Auslegung der Widerspiegelungslehre sich auf einem wesentlich höheren Niveau abspielen muss, als früher. Es handelt sich nunmehr nicht mehr bloss um Versuche, eine primitiv anthropomorphisierende Anschauungsweise zu Überwinden, es kommt seit dieser Wendung auch darauf an, den Widerstreit dieser Tendenzen innerhalb der höchstentwickelten Philosophie und Wissenschaft zu Ende zu führen. Umso mehr als ja der Kampf auch im spätgriechischen Denken nicht zum Stillstand gekommen ist. Wir haben ja den Widerstand von Aristoteles gegen den anthropomorphisierenden, objektiv wissenschaftsfeindlichen Geist der Ideenlehre kurz angedeutet, und es genügt den Namen Epikurs zu nennen, um diese Lage von einer anderen Seite zu beleuchten. Bei Epikur ist der schroff gegen den religiösen Glauben gerichtete Geist offenkundig; Lucrez betont die Weltbedeutung dieses Kerns seiner Philosophie, und noch Hegel, dessen Ablehnung Epikur gegenüber oft bis zur völligen Verständnislosigkeit geht, hebt in Bezug auf seine Physik hervor, "dass sie sich dem Aberglauben der Griechen und Römern entgegensetzt und die Menschen darüber erhoben hat."<sup>19./</sup>

## II.

### Der widerspruchsvolle Aufschwung des Desanthropomorphisierens in der Neuzeit.

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

Erstens hängt Breite, Tiefe, Intensität etc. des Vordringens der desanthropomorphisierenden Richtung davon ab, wie weit

Arbeit und Wissenschaft einer Periode die objektive Wirklichkeit zu bewältigen imstande sind. Wir haben auf die Schranken der Sklavenwirtschaft in der Antike hingewiesen, die zur Folge hatte, dass die wissenschaftliche Basis der desanthropologisierenden Widerspiegelung der Wirklichkeit von Anfang an eine schmale sein muss, ohne die gesellschaftliche Möglichkeit einer entschiedenen Ausdehnung. Was wiederum dazu führen musste, dass die genialen Verallgemeinerungen des Anfangs nicht imstande waren, bis in die Details der objektiven Wirklichkeit einzudringen und sich daran, an besonderen Tatsachen, Zusammenhängen, besonderen Gesetzlichkeiten etc. zu befruchten, und dadurch sich zu erheben. Das ändert sich nach dem Zusammenbruch der Sklavenwirtschaft im Mittelalter. Engels zeigt, wie diese "dunklen Jahrhunderte" zu einer Fülle wissenschaftlicher und technischer Entdeckungen führten, deren Existenz erst die neue Wendung zur Wissenschaftlichkeit in der Renaissance ermöglichte.<sup>1/</sup> Freilich übten sie einzeln und sogleich noch wenig Einfluss auf das von der Theologie beherrschte Denken ihrer Zeit. Eine gewisse Kumulation, ein Umschlagen des langsamen Anwachsens der Quantität in die neue Qualität einer neuen wissenschaftlichen Attitüde war nötig, um diesen Umschwung hervorzubringen.

Zweitens jedoch kreuzt sich diese aus dem Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur entspringende Tendenz mit einer anderen, ebenso wichtigen: nicht nur darauf kommt es an, ein wie grosses Erkenntnismaterial und dadurch bestimmt, wie tiefgreifende Fragestellungen eine Gesellschaft der Wissenschaft und der Philosophie darbiete, sondern darauf, wie weit sie imstande ist, jene Verallgemeinerungen, jene Wahrheiten, die aus diesem jeweiligen Stoffgebiet wissenschaftlich gewonnen werden können, ideologisch zu ertragen. Es ist hier nicht unsere Aufgabe diesen Problemkomplex in Antike, Mittelalter und Neuzeit konkret zu untersuchen. Hier liegt wieder ein Problem vor, wo die Fragen und Antworten des dialektischen Materialismus in die des historischen Materialismus übergehen. Dieser hat jene konkreten gesellschaftlichen Gesetzlichkeiten zu erforschen und aufzudecken, die bestimmen, warum eine soziale Formation auf einer bestimmten Stufe ihrer Entwicklung jene Art der Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit, die in ihr, infolge der Höhe ihrer Produktivkräfte möglich geworden ist, schon nicht mehr erträgt, warum auf bestimmten Stufen bestimmter Formationen noch kein Bedürfnis nach Verallgemeinerung der einzeln errungenen, einzeln notwendigen

und nützlichen Erfahrungen erweckt und endlich warum unter bestimmten sozialen Bedingungen dieses Bedürfnis eine unwiderstehliche Wucht erhält, etc. etc. Für uns, die wir hier mit dem dialektisch materialistischen Problem beschäftigt sind, wie die desanthropomorphisierenden Momente der wissenschaftlichen Widerspiegelung der Wirklichkeit sich ausbilden, ist die allgemeine Kenntnisnahme dieser Zusammenhänge zwar von höchster Wichtigkeit, indem sie uns auf die gesellschaftlichen Motive der ungleichmässigen Entwicklung auch auf diesem Gebiete aufmerksam macht, indem sie bestimmte konkrete Korrelationen aufzeigt, die für die Fortschritte und Rückschläge auch hier bezeichnend sind. Alle diese Fragen kommen jedoch für uns in erster Reihe vom Standpunkt der dialektisch materialistischen Probleme der Widerspiegelung selbst in Betracht.

Wenn wir also jetzt auf die Analyse der neuzeitlichen Entwicklung übergehen, müssen wir vor allem die Hauptmomente des Unterschieds zur Antike hervorheben, die spezifischen Züge dieser Periode - freilich bloss in höchster Allgemeinheit -, wodurch sie eine neue und in bestimmtem Sinne endgültige Wendung im Desanthropomorphisierungsprozess der wissenschaftlichen Widerspiegelung herbeiführen. Das primäre und übergreifende Moment ist dabei die Entstehung der kapitalistischen Produktionsweise. Diese ökonomische Formation ist nicht etwa zufällig, sondern im Gegenteil infolge des Wesens ihrer Gesetzlichkeit, also aus einer historisch-systematischen Notwendigkeit die letzte Klassengesellschaft. Einerseits produziert der Kapitalismus die materiellen Bedingungen einer Gesellschaft ohne Ausbeutung, andererseits bringt er selbst seinen eigenen "Totengräber", das Proletariat hervor, eine Klasse, bei welcher die "Bedingung der Befreiung...die Abschaffung jeder Klasse"<sup>2/</sup> ist. Daraus entsteht, lange bevor diese Widersprüchlichkeit des Kapitalismus offen hervorgetreten wäre, seine Eigenart als ökonomische Formation, sein prinzipieller Unterschied zu jeder vorangegangenen. Marx bestimmt diese Differenz folgendermassen: "Alle bisherigen Gesellschaftsformen gehen unter an der Entwicklung des Reichtums - oder, was dasselbe ist, der gesellschaftlichen Produktivkräfte. Bei den Alten, die das Bewusstsein hatte, wird der Reichtum daher direkt als Auflösung des Gemeinwesens denunziert. Die Feudalverfassung ihrerseits ging unter an städtischer Industrie, Handel,

moderner Agrikultur /sogar an einzelnen Erfindungen, wie Pulver und Druckerpresse/. Mit der Entwicklung des Reichtums - und daher auch neuer Kräfte und erweiterten Verkehr der Individuen - lösten sich die ökonomischen Bedingungen auf, worauf das Gemeinwesen beruhte, die politischen Verhältnisse der verschiedenen Bestandteile des Gemeinwesens, die dem entsprachen: die Religion, worin es idealisiert angeschaut wurde/ und beides beruhte wieder auf einem gegebenen Verhältnis zur Natur, in die sich alle Produktivkraft auflöst;/ der Charakter, Anschauung etc. der Individuen,.. Allerdings fand Entwicklung statt, nicht nur auf der alten Basis, sondern Entwicklung dieser Basis selbst. Die höchste Entwicklung dieser Basis selbst /die Blüte, worin sie sich verwandelt; es ist aber doch immer diese Basis, diese Pflanze, als Blüte; daher Verwelken nach der Blüte und als Folge der Blüte/ ist der Punkt, worin sie selbst zu der Form ausgearbeitet ist, worin sie mit der höchsten Entwicklung der Produktivkräfte vereinbart, daher auch der reichsten Entwicklung der Individuen. Sobald dieser Punkt erreicht ist, erscheinert die weitere Entwicklung als Verfall und die neue Entwicklung beginnt von einer neuen Basis.<sup>36</sup> Der Kapitalismus dagegen kennt keine derartige Schranken. Natürlich besitzt er bestimmte Schranken, ja er produziert und reproduziert diese ununterbrochen, jedoch, wie Marx sagt, als beständig aufgehobene Schranken: nicht als "heilige Grenze": "Die Schranke des Kapitals ist, dass diese ganze Entwicklung gegensätzlich vor sich geht und das Herausarbeiten der Produktivkräfte, des allgemeinen Reichtums etc., Wissens etc. so erscheint, dass das arbeitende Individuum selbst sich entäussert; zu den aus ihm herausgearbeiteten, nicht als den Bedingungen seines eigenen, sondern fremden Reichtums und seiner eigenen Armut sich verhält. Diese gegensätzliche Form selbst aber ist verschwindend und produziert die realen Bedingungen ihrer eigenen Aufhebung."<sup>4/</sup> Wie diese Eigenart der kapitalistischen Entwicklung mit der Notwendigkeit und Eigenart der proletarischen Revolution zusammenhängt, gehört nicht hierher.

Für uns sind dabei zwei Momente wichtig. Erstens, dass die Entfaltung der Produktivkräfte keine "heilige Grenze" im Sinne früherer Formationen hat, sondern, für sich betrachtet, die immanente

Tendenz zur Schrankenlosigkeit besitzt. Zweitens, dass die schrankenlose Erweiterung der Produktivkräfte in ständiger Wechselwirkung mit einer ebenfalls schrankenlosen Ausbildung der wissenschaftlichen Methode, im gegenseitigen befruchtenden Austausch und Beeinflussen vorgeht. Mit dem Fall der Produktionsschranke von früheren Formationen fallen auch alle Schranken der Ausbreitung und Vertiefung der wissenschaftlichen Methode. Die Entwicklung der Wissenschaft erhält erst jetzt, theoretisch und praktisch, den Charakter eines unendlichen Progresses. Damit steht im engen Zusammenhang, dass die Ergebnisse der Wissenschaft, vor allem durch die Umgestaltung des Arbeitsprozesses immer stärker des Alltagsleben durchdringen, und, allerdings ohne seine Grundstruktur umwälzen zu können, seine Erscheinungs- und Ausserungsweisen wesentlich modifizieren. Dazu gehört z.B. das immer weiter greifende Zerreißen der jahrtausendlang bestehenden Verbundenheit zwischen Handwerk und Kunst, die Verwissenschaftlichung von Sphären des Lebens und der Arbeit, denen solche Einwirkungen bis dahin völlig fernstanden etc.

Diese radikal neue Lage beeinflusst auch den Charakter des zweiten von uns untersuchten gesellschaftlich hemmenden Motivs in der Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes. Bei den Desanthropomorphisierungstendenzen: die Ablehnung der verallgemeinerten Ergebnisse der Wissenschaft aus Gründen ihrer klassenmässigen Untragbarkeit. Das Phänomen selbst ist natürlich ein Allgemeines: in einer solchen Untragbarkeit drückt sich immer das Problematischwerden der Lage einer herrschenden Klasse aus; die mit Hilfe der von ihr entfesselten Produktivkräfte entstandenen Wissenschaft gerät, wenn ihre Ergebnisse methodologisch und weltanschaulich zu Ende gedacht werden, in Widerspruch zu den ideologischen Voraussetzungen ihrer Klassenherrschaft. Die neue Lage im Kapitalismus besteht in einer Spaltung der Interessen der herrschenden Klasse: sie will einerseits keine Bresche in der Weltanschauung, die ihre Herrschaft unterbaut, dulden, andererseits ist sie, bei Strafe des Untergangs gezwungen, die Produktivkräfte immer weiter zu entwickeln und deshalb auch die Wissenschaft entsprechend zu fördern. Diese gesellschaftlich geschichtliche Doppelfunktion der herrschenden Klasse in Bezug auf unser Problem der Desanthropomorphisierung in der wissenschaftlichen

Widerspiegelung, gibt den ideologischen Rückschlägen einen neuen Charakter.

Natürlich versucht die herrschende Klasse, besonders anfangs, in der alten Weise auf Erneuerungen der wissenschaftlichen Methode und auf ihre neuen Ergebnisse zu reagieren. Man sieht dies am deutlichsten in den grossen Kämpfen um die Kopernikanische Wendung in der Astronomie. Ohne auf die Details irgendwie eingehen zu können, muss doch festgestellt werden, dass die ideologischen Mächte der damaligen Reaktion gezwungen waren, allmählich die neuen Resultate zu akzeptieren, die Weiterarbeit auf Grund der neuen Methode zumindest zu dulden, auch bei Ablehnung, ja Verfolgung der weltanschaulichen Konsequenzen. /Man denke an die Position des Kardinals Bellarmin/. Die späteren Zusammenstösse von Wissenschaft und reaktionärer Ideologie zeigen noch deutlicher dasselbe Bild.

Daraus folgt jedoch keineswegs, dass Methode und Resultat der Wissenschaft, in der, wie wir bald sehen werden, immer bewusster und energischer das Prinzip des Desanthropomorphisierens zur Herrschaft gelangt für die herrschende Klasse ideologisch tragbar würden. Im Gegenteil. Ihr Kampf gegen solche Ergebnisse verstärkt sich, sie ist aber gezwungen, neue Mittel in Anspruch zu nehmen. Diese müssen nun so beschaffen sein, dass sie den normalen, praktisch wirksamen Entwicklungsgang der Wissenschaft /das Desanthropomorphisieren natürlich mitinbegriffen/ nicht stören und bloss den weltanschaulichen Verallgemeinerungen dieser Ergebnisse die Spitze abbrechen, aus ihnen solche Folgerungen ziehen, die den konservatorischen Erhaltungstendenzen des jeweiligen Gesellschaftszustandes entsprechen. Das bedeutet sogleich eine Verengung des Kampfterrains. Während der objektive Idealismus der Spätantike dem konkreten - desanthropomorphisierenden - Weltbild der wissenschaftlichen Philosophie ein anderes, ebenfalls konkretes, aber anthropomorphisierendes gegenübergestellt hat, /man denke an Gegensätze wie Demokrit-Platon, Epikur-Plotin/, ziehen sich die modernen Rückschlagstendenzen zumeist auf einen erkenntnistheoretisch orientierten subjektiven Idealismus zurück. Der Sinn dieser Rückschläge besteht darin, dass, - da es unmöglich geworden ist, dem desanthropomorphisierenden gegenüberzustellen, ohne die Weiterentwicklung der Wissenschaft zu gefährden, - der Anspruch der

menschlichen Erkenntnis, die objektive Wirklichkeit zu erkennen, "kritisch" abgelehnt wird. Die Wissenschaft kann nun in der Welt der Phänomene nach Belieben schalten und walten, denn daraus lassen sich für die an sich seiende Welt, für die objektive Wirklichkeit überhaupt keine Folgerungen ziehen. Der subjektiv gewordene philosophische Idealismus zieht sich auf die Position des bloss erkenntnistheoretischen Verbots eines objektiven Weltbilds zurück.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe die grosse Variabilität der möglichen, sich hier ergebenden Stellungnahmen auch nur anzudeuten. Der auf diese Weise entstehende Spielraum erstreckt sich von der einfachen, "erkenntnistheoretischen" Rekonstituierung der Religionen bis zum religiösen Atheismus, vom vollendeten Agnostizismus der Positivisten bis zur freien Mythenbildung etc. Wir können hier auf eine detaillierte Behandlung dieser Vielheit von Formen umsomehr verzichten, als diese vom Aspekt unseres Problems dieselbe Physiognomie zeigt: die des Anthropomorphisierens. Diese Tendenz ist naturgemäss am deutlichsten sichtbar, wo es sich um die philosophische Rettung alter Religionsvorstellungen oder um das Neuschaffen von Mythen handelt. Freilich gerät auch hier immer stärker der alte, trügerische Glaube an die Objektivität solcher vom Menschen geschaffener Gebilde ins Wanken. Bei Schleiermacher oder Kierkegaard ist das Bewusstwerden der Subjektivität bereits zum Prinzip der neuen Religiosität geworden, aber auch in anderen, weniger deutlichen Fällen liess sich diese Orientierung nachweisen. Hat doch die ganze Tendenz zum Erhalten oder Neuschaffen der Religion, gerade im betonten Gegensatz zur Wissenschaft, eine neue Emphase erhalten. Schon bei Pascal erscheint die "Gottverlassenheit" der Welt, infolge des Vordringens der desanthropomorphisierenden Wissenschaft als Schreckbild, gegen welches alle "menschlichen" /d.h. anthropomorphisierenden/ Kräfte der Religion, des Glaubens emphatisch mobilisiert werden sollen. Dieser Aufruf verstärkt sich im Laufe der Zeit. Je weniger die herrschende Klasse das wahre Abbild der Wirklichkeit an sich ertragen kann, desto stärker erhält in dieser ihrer Ideologie die Wissenschaft den Wesenszug des Unmenschlichen, des Gegenmenschlichen. Wenn nun die Emphase einer solchen weltanschaulichen Polemik gegen die Wissenschaftlichkeit darauf konzentriert ist, die Methode der Wissenschaft, die Annäherung an die objektive, an sich seiende Wirklichkeit,

ihre desanthropomorphisierende Widerspiegelung als unmenschlich zu diffamieren, so ist es klar, dass dabei philosophisch nur eine - offen oder versteckt - anthropomorphisierende Methode in den Vordergrund geraten kann.

Die steigende Bedeutung des Subjektivismus in diesem Prozess muss zugleich - einerlei ob bewusst oder nicht - die anthropomorphisierenden Tendenzen stärken. Dies ist in der reinen Philosophie der Neuzeit vielleicht noch deutlicher sichtbar als in den Religionen oder auf Begründung von Religiosität ausgehenden Weltanschauungen; diese müssen mit einem - wenn auch oft stark abgeschwächten - Anspruch auf Objektivität auftreten, so wenig letztere sich auch wirklich philosophisch begründen lässt. Wenn man dagegen an die Subjektivierung der Zeit von Bergson bis Heidegger, an die des Raumes von Scheler bis Ortega y Gasset denkt, so ist es klar, dass hier mit philosophischer Bewusstheit das Erlebnis, das Erlebte als "wahre" Wirklichkeit der Objektivität gegenüber, die Zutat des Subjekts, seine Weise, die Wirklichkeit unmittelbar aufzunehmen, als "echt" der "toten" Objektivität der wissenschaftlichen Erkenntnis gegenübergestellt wird. So wird für Scheler infolge der Erlebnisse des modernen Verkehrs, "die ausgedehnte Körperwelt minder real und substantiell".<sup>5/</sup> Ortega y Gasset sieht einen grossen philosophischen Fortschritt darin. "In der Tat organisieren sich von dem Orte aus, von dem ich mich jeweils befinde, alle übrigen Orte der Welt zu eines lebendigen, in ihren gemütsbewegenden Spannungen dynamischen Perspektive: des Perspektive: Nah: Fern"<sup>6/</sup> Hier wird in Bezug auf den Raum, ebenso wie früher bei Bergson in Bezug auf die Zeit die anthropomorphisierende Subjektivität offen als höheres Prinzip gegen die desanthropomorphisierende Wissenschaft ausgespielt.

Man sieht: der ideologische Rückschlag erfolgt hier nicht mindere ausgeprägt als in der Antike. Der wesentliche Unterschied besteht aber darin, dass die im allgemeinen gleicherweise, erfolgte Erschütterung des Wissenschaftlichen Geistes ganz anders, weitaus schwächer auf Methodologie und Praxis der Wissenschaft selbst einwirkt. Im Grossen Ganzen muss man sagen, dass das Fortschreiten der Erkenntnis der Wirklichkeit, ihre Wirkung auf das Alltagsleben doch unaufhaltbar seine Wege geht. Freilich nur im Grossen Ganzen, denn es ist keine Frage, dass zwischen Weltanschauung, Erkenntnis-

theorie etc. und praktischer Methodologie der Wissenschaften keine chinesische Mauer errichtet sein kann. Das modern Anthropomorphisieren ist zudem so stark abstrakt abgeblasst, so stark sublimiert, dass es leicht in die Methodologie der Wissenschaften sich einschleichen kann, ohne an der Oberfläche den Schein einer Wendung der Methode hervorzurufen. /Man denke an die Unsicherheitsrelation Heisenbergs. /Andererseits drückt sich gerade in einem solchen Funktionswechsel der anthropomorphisierenden Weltanschauung der Wandel der Zeiten klar aus: das Desanthropomorphisieren hat in der wissenschaftlichen Widerspiegelung der Wirklichkeit einen definitiven Sieg erfochten und seine Wirkungen breiten sich - trotz solcher ideologischen Rückschläge - in der Praxis der Wissenschaften und des Alltags unaufhaltsam aus.

Wir werden später an den unabweisbar notwendigen Tatsachen des Arbeitsprozesses detailliert aufzeigen können, dass das Desanthropomorphisieren der wichtigsten Tätigkeiten der Menschen im Zeitalter des Kapitalismus ein notwendiger Prozess ist, der mit der Entwicklung der Produktivkräfte sich unaufhaltsam steigert, mehr und mehr Verhältnisse der menschlichen Praxis erfasst, extensiv wie intensiv ständig wächst. Dieser Tatbestand bestimmt die Eigenart des weltanschaulichen Widerstandes, seine Wesenart, seinen Umfang und seine Grenzen; er bestimmt, dass trotz allen Anstrengungen keine Wiederkehr eines Rückschlags in der Art des Ausgangs der Antike möglich ist. Da der ständig wachsende Umkreis der menschlichen Praxis immer stärker mit desanthropomorphisierenden Kategorien arbeiten muss, da selbst die Ideologen des Anthropomorphismus in weltanschaulichen Fragen dieses Vordringen der praktischen Desanthropomorphisierung nicht nur nicht aufhalten können, sondern auch nicht wollen, da gerade diese zur Grundlage der Macht jener Klasse geworden ist, deren Ideologie die Vorkämpfer der Anthropomorphisierung vertreten. Deshalb ist ihr ideologischer Kampf - im Gegensatz zu Spätantike und Mittelalter - darauf beschränkt, die weltanschaulichen Konsequenzen der fortschreitenden Desanthropomorphisierung der Wissenschaft, wie wir gesehen haben, anders zu interpretieren, ohne damit an Wesen dieses Prozesses auch nur das Geringste ändern zu können. Der "freie Wille" der Atompartikel mag in manche Probleme der Physik Verwirrung hineintragen, ihren Fortschritt zu einer rationalen Einheitlichkeit in der Erklärung der Phänomene vielfach hemmen -

die Gedankenapparatur, mit der dabei gearbeitet wird, muss aber /trotz eingebauter anthropomorphisierender Mythologie/ in der praktischen Methodologie ebenso desanthropologisierend bleiben, wie die der bekämpften Gegner. Wie wir gesehen haben, ist also der anthropomorphisierende Rückschlag gegen den neuen wissenschaftlichen Geist weniger eine Wiedereroberung verlorenen Terrains, wie von Platon bis zu den Scholastikern, sondern eher ein subjektiv-religiöser, ein "lyrischer" Trostgesang. Die eigentümliche Lage des neuzeitlichen Denkens, dass das Prinzip der Wissenschaftlichkeit eine bis dahin nie gekannte Universalität erlangt und zugleich der Gegensatz zwischen ihr und der Weltanschauungsphilosophie nie so schroff war, erklärt sich gerade aus unseren bisherigen Ausführungen: dass jenes Weltbild, das die desanthropomorphisierende Widerspiegelung der Wirklichkeit den Menschen aufdrängt, praktisch ökonomisch unentbehrlich, für die Bourgeoisie und ihre Intelligenz, ideologisch aber immer weniger tragbar erscheint.

Als allgemeine Erscheinung hängt dieses Phänomen ohne Frage mit der wachsenden Krisenhaftigkeit der bürgerlichen Existenz, mit ihrer steigenden Perspektivenlosigkeit zusammen. Das Erschrecken vor der Zertrümmerung der Religion, vor der "Gottverlassenheit" der reinlich wissenschaftlich erfassten objektiven Wirklichkeit setzt - vereinzelt - natürlich schon früh ein. Pascal ist das erste grosse Beispiel dafür, dass man als Mathematiker und Physiker nicht nur in Einzelergebnissen, sondern auch in der Methodologie ein Bahnbrecher des Neuen sein kann, und trotzdem gegen einen geistigen Schock durch die selbsterarbeitete Bewältigung der Welt keineswegs gefeit sein muss. Der letzte Grund eines solchen Verhaltens ist ein gesellschaftlicher. Die Entleerung des Weltbild von anthropomorphisierenden-religiösen Vorstellungen kann - wie die Geschichte des Denkens lehrt - auf die einzelne Menschen sowohl einen begeisternden, wie einen deprimierenden, ja Verzweiflung bringenden Eindruck machen. Diese Wirkung ist tief im Leben der betreffenden Menschen fundiert, in ihrer Existenz als ganze, als lebendige Menschen des Alltags; sie ist also für den Einzelnen zumeist nicht mit wissenschaftlichen, weder logisch-methodologischen noch einzelne Tatsachen oder Zusammenhänge erhellenden Gründen beweisbar, sondern ist ein Lebensgefühl des ganzen Menschen, in seinen Erlebnissen,

Emotionen, Erfahrungen etc. fundiert; diese Existenz ist jedoch - in einer für den Einzelnen in den meisten Fällen nicht durchsichtigen Weise - objektiv von dem gesellschaftlichen Sein des betreffenden Menschen bestimmt, von der allgemeinen Struktur, Entwicklungsstufe etc. der Gesellschaft, in der er lebt, von der Stelle, die er in dieser Gesellschaft einnimmt. Thomas Mann beschreibt im "Zauberberg" ausgezeichnet, diese zumeist ganz unbewusst bleibende Grundlage des Lebensgefühls im kapitalistischen Alltag, die für das hier behandelte Problem ausschlaggebend ist. Er sagt über Hans Castorp der nebenbei bemerkt Ingenieur ist, das Folgende: "Der Mensch lebt nicht nur sein persönliches Leben als Einzelwesen, sondern, bewusst oder unbewusst, auch das seiner Epoche und Zeitgenossenschaft, und sollte er die allgemeinen und unpersönlichen Grundlagen seiner Existenz auch als unbedingt gegeben und selbstverständlich betrachten und von dem Einfall, Kritik daran zu üben, so weit entfernt sein, wie der gute Hans Castorp es wirklich war, so ist doch sehr wohl möglich, dass er sein sittliches Wohlbefinden durch ihre Mängel vage beeinträchtigt fühlt. Dem einzelnen Menschen mögen mancherlei persönliche Ziele, Zwecke, Hoffnungen, Aussichten vor Augen schweben, aus denen er den Impuls zu hoher Anstrengung und Tätigkeit schöpft; wenn das Unpersönliche um ihn her, die Zeit selbst der Hoffnungen und Aussichten bei aller äusseren Regsamkeit im Grunde entbehrt, wenn sie sich ihm als hoffnungslos, aussichtslos und ratlos heimlich zu erkennen gibt, und der bewusst oder unbewusst gestellten, aber doch irgendwie gestellten Fragen nach einem letzten, mehr als persönlichen, unbedingten Sinn aller Anstrengung und Tätigkeit ein hohles Schweigen entgegengesetzt, so wird gerade in Fällen redlicheren Menschentums eine gewisse lähmende Wirkung solches Sachverhalts fast unausbleiblich sein, die sich auf dem Wege über das Seelisch-Sittliche geradezu auf den physischen und organischen Teil des Individuums erstrecken mag. Zu bedeutender, das Mass des schlechthin Gebotenen überschreitender Leistung aufgelegt zu sein, ohne dass die Zeit auf die Frage wozu? eine befriedigende Antwort wüsste, dazu gehört entweder eine sittliche Einsamkeit und Unmittelbarkeit, die selten vorkommt und heroischer Natur ist, oder eine sehr robuste Vitalität".

Dieses gesellschaftliche Sein ergibt nun unter den Bedingungen des Kapitalismus, besonders unter denen seines Niedergangs

eine wachsende undurchsichtbarkeit des Lebens/des gesellschaftlichen Lebens/ als Ganzes, im schroffen Kontrast zu seiner wachsenden Erhellung in den Einzelergebnissen und in der Methodologie der Wissenschaft. So kann sogar ein Naturwissenschaftler wie Planck, der die Methodologie seiner Forschungen von allen modernen Mythologisierungsversuchen leidenschaftlich reinhält, eine Übereinstimmung von Religion und Wissenschaft /bei klarer Einsicht in die desanthropomorphisierende Tendenz dieser und in die anthropomorphisierende Wesensart jener/ verkünden. Es ist dabei charakteristisch, dass er hier den Trennungsstrich zwischen Erkennen /Wissenschaft/ und Handeln /Religion/ zieht, wobei er in der letzteren Frage von der Unvollendbarkeit der Erkenntnis ausgeht: "weil wir mit unseren Willensentscheidungen nicht warten können, bis die Erkenntnis vollständig oder bis wir allwissend geworden sind. Denn wir stehen nicht nur im Leben und müssen in dessen mannigfachen Anforderungen und Nöten oft sofortige Entschlüsse fassen oder Gesinnungen betätigen, zu deren richtiger Ausgestaltung uns keine langwierige Überlegung verhilft, sondern nur die bestimmte klare Weisung, die wir aus der unmittelbaren Verbindung mit Gott gewinnen."<sup>7/</sup> Es ist klar das Planck hier unter Handeln die Lebensbedingungen des Alltags versteht. Dass ihm dabei der gesellschaftliche, ökonomisch-sozial bedingte Charakter dieses Milieus und der Handlungsformen in ihm nicht bewusst wird, ändert an seiner Stellungnahme nichts. Sie zeigt nur wieder unsere frühere Feststellung, wie eng die Struktur der Religion und der Alltagspraxis zusammenhängen. Darum bestätigt seine Einstellung die grundlegende These von Marx über die Bedingungen der Existenz und des Absterbens der Religion: "Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Welttagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zu einander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Bildungsprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses streift nur ihren mythischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewusster, planmässiger Kontrolle steht. Dazu ist jedoch eine materielle Grundlage der Gesellschaft erheischt oder eine Reihe materieller Existenzbedingungen, welche selbst wieder das naturwüchsige Produkt einer langen und qualvollen Entwicklungsgeschichte sind."<sup>8/</sup>

Wir haben hier Planck als Beispiel gewählt, weil er die desanthropologisierende Methode in den Wissenschaften unbefangen, spontan materialistisch behandelt, das wachsende Unabhängigmachen der Widerspiegelung der Wirklichkeit von den menschlichen Sinnesorganen als eine Selbstverständlichkeit ansieht: "Der Ausschaltung der spezifischen Sinnesempfindung aus den Grundbegriffen folgte naturgemäss die Verdrängung der Sinnesorgane durch geeignete Messinstrumente. Das Auge wich der photographischen Platte, das Ohr der schwingenden Membran, die wärmeempfindliche Haut dem Thermometer. Die Einführung selbstregistrierender Apparate machte von subjektiven Fehlerquellen noch weitergehend unabhängig."<sup>9/</sup> Dabei fehlt in diesen seinen Betrachtungen völlig jene Angst, dass die Desanthropomorphisierung der wissenschaftlichen Erkenntnis, als Reflex einer "gottverlassenen" Welt, subjektiv zu einem Prinzip der Unmenschlichkeit werden könnte. Er sieht im Gegenteil klar, dass der hier entstehende Prozess der unendlichen Annäherung an die an sich seiende, von unserem Bewusstsein unabhängig existierende Welt das einzig reale Mittel ist, um den Menschen die Erkenntnis und damit die Herrschaft über die objektiv seiende Wirklichkeit zu verleihen. Darum ist sein Trotzdem der weltanschaulichen Koexistenz von möglichst weitgetriebenen desanthropologisieren in der wissenschaftlichen Widerspiegelung der Wirklichkeit und Religion /als Prinzip des Handelns nicht mehr als Erkenntnis der Welt, als Element des Alltagslebens und nicht als Leitung der Wissenschaft/ so bezeichnend.

Solche Auffassungen, wie die Plancks, können nur einen schwachen Damm gegen das Eindringen der anthropomorphisierend-mystischen Tendenzen in die Weltanschauung und dadurch vermittelt oft in die Wissenschaft errichten. Um den Durchbruch zum neuen Prinzip in der Widerspiegelung der Wirklichkeit, zu dem genauen und fundierten Trennen vom Anthropologisieren des Alltagsdenkens und der Religion zu vollziehen, wie dies in Fortführung und Konkretisierung der grossen Ansätze der frühgriechischen Entwicklung die Renaissance und ihre unmittelbare Nachfolge vollzogen haben, gehört das Pathos einer ganz anderen Weltanschaulichen Sicherheit. Nicht nur um diese ein wenig zu beleuchten, sondern um zugleich auch die subjektive Seite dieser Widerspiegelungsart deutlicher zu machen, ist ein kurzer

Exkurs in die Anthropologie und Ethik dieser Periode vonnöten. Da es hier, schon aus Gründen des Umfangs, unmöglich ist, diese Probleme ausführlich zu behandeln, beschränken wir uns auf ein, freilich zentrales Problem. Dabei wird zugleich-diesmal von der positiven Perspektive aus gesehen - der gesellschaftlich-geschichtliche Charakter der spontanen wie bewussten Verhaltensweise des Alltagsdenkens in ihrer Wechselbeziehung zu den differenzierten, selbstgeschaffenen, aber selbständig gewordenen Objektivierungen klar zum Ausdruck; auch, ja gerade denn, wenn die einzelnen Denker, wie in den von uns zu behandelnden Fällen dieser historisch-sozialen Determiniertheit sich keineswegs bewusst sind, wenn sie sogar - implicite oder explicite - der Meinung sind, über solche Determinationen erhaben zu sein.

Am klarsten kommt diese Anwendung des wissenschaftlich-desanthropologisierenden Gesichtspunkts, mit dem Akzent einer dadurch erreichten philosophischen Begründung der Herrschaft des Menschen über sein eigenes Leben in der Gesellschaft bei Hobbes und vor allem bei Spinoza zum Ausdruck. Beide sind bestrebt, die für die Naturerkenntnis angebahnte "geometrische" Methode zum Ausbau von Anthropologie, Psychologie und Ethik nutzbar zu machen.<sup>10/</sup> Es ist hier nicht der Ort, eine Kritik der hier vorhandenen und wirksamen methodologischen Illusionen zu geben; auf ihre determinierenden Motive kommen wir später kurz zurück. Wichtig ist hier nur zu betonen, dass dabei die Ablehnung einer jeden transzendenten /also religiösen/ Macht für die fruchtbare Herrschaft des Menschen über seine eigenen Affekte, für seine Freiheit im Sinne von Hobbes und Spinoza eine entscheidende Rolle spielt. Der grosse Gedanke von Spinoza: "Ein Affekt kann nur gehemmt oder aufgehoben werden durch einen Affekt der entgegengesetzt, und der stärker ist als der zu hemmende Affekt."<sup>11/</sup> hat, wie es eine genaue Analyse leicht<sup>12/</sup> zeigen könnte, die Beobachtung des Arbeitsprozesses zum Modell. Während aber in dem alltäglichen und religiösen Denken das Vorbild der planenden Teleologie in die objektive Wirklichkeit hineinprojiziert wird, wird hier die teleologisch angewendete kausale Gesetzmässigkeit des Arbeitsprozesses selbst /die Hegel später so formuliert, dass mit der Hilfe des Werkzeuges die Natur sich selbst an sich selbst "abarbeitet"/ für die Erhellung der inneren

Verhaltensweise des Menschen, seiner Beziehungen zu seinen Mitmenschen angewendet. Die Erkenntnis der vom menschlichen Bewusstsein unabhängigen Gesetze der an sich seienden Wirklichkeit wird also hier zu einem Vehikel des Erlangens der Freiheit des Menschen, seiner Freiheit als Durchschauen der wirklichen objektiven Mächte, die er nur durch adäquate Erkenntnis nutzbar machen kann, als Entlarvung jener eingebildeten, unbewusst selbstgeschaffenen Mächte, die er ebenfalls nur durch eine solche Erhellung ihres Wesens zu überwinden imstande ist.

Das alles ist natürlich das Ergebnis einer jahrtausendlangen Entwicklung. Wir haben im allgemeinen das Wirksamwerden des desanthropomorphisierenden Prinzips vom Standpunkt der Veränderung des objektiven Weltbilds des Menschen, der Rationalisierung seiner Praxis betrachtet. Mit Recht, denn dieser Umwandlungsprozess und seine Folgen repräsentieren tatsächlich das Primäre und Ausschlaggebende an der Wirkung der wissenschaftlichen Desanthropomorphisierung. Ganz vernachlässigt darf aber ihr subjektiver Reflex, ihr Einfluss auf persönliche Weltanschauungen, auf Ethik, auf Lebenshaltung etc. auch nicht werden. Umso weniger, als, wie wir gesehen haben und noch wiederholt sehen werden, der weltanschauliche Widerstand gegen dieses Prinzip der echten Wissenschaftlichkeit sich stets um den Punkt konzentriert: Desanthropomorphisierung sei gleich mit Unmenschlichkeit, Entmenschung /Entgötterung der Welt/, Verwandlung des Menschen in einen Automaten, Aufhebung seiner Persönlichkeit, des Sinnes seiner Tätigkeit etc. Solche Argumentationen tauchen in der neuesten Zeit selbst bei Menschen auf, die nicht nur rein praktisch, sondern auch für die Gebiete des Wissens diese Methodologie anerkennen. So sagt z.B. Gehlen, dessen einzelne wichtige Ergebnisse wir schon verwertet haben und noch verwerten werden, über die Beziehung des Menschen in der "archaischen" /nach Gehlen: vormagischen / Periode: "Da der Mensch wesentlich Kulturwesen ist, seine eigene Natur bis tief ins Innere hinein eine "nature artificielle", ja da er sogar die objektive Natur selbst theoretisch und praktisch in dem Grade vereinseitigt, in dem er sie überhaupt erreicht, so dass jedes "Naturbild" nur ein tendenziöser Ausschnitt ist, deshalb ist ein Moment des Künstlichen, ja Fiktiven schlechterdings apriorisch. Die Realität "an sich" ist daher in ihm und ausser ihm

durchaus transzendent, und wenn und soweit man sie, wie in den Naturwissenschaften, doch irgendwie approximativ erreicht, weist sie ihre Unmenschlichkeit aus, so dass dem modernen Menschen die archaische Möglichkeit genommen ist, sich in der Natur zu verstehen."<sup>12/</sup> So der heute der viel gelesene und viel zitierte Schriftsteller Robert Musil: "Ich fürchte, folgender Gedanken /Nachmittag am Sofa/ gehört nicht zu meinen Essays sondern zu meiner Biographie: Gott, nach der gewöhnlichen Vorstellung des Verhältnisses von rotierendem Elektron im Körperganzen; was bedeutet es dann für ihn, ob man gothisch oder sonst wie beut? Naturgesetzlich wirken geistige Unterschiede nicht; denn der Mensch also nicht überflüssiger sein soll, als ein Pendel; so ist das übergeordnete Ganze geistig. Und zwar wahrscheinlich schon das nächst übergeordnete."<sup>13/</sup> Solche Äußerungen liessen sich massenhaft anführen.

Dagegen ist hervorzuheben, dass seit der griechischen Antike, seit dem ersten bewussten Auftauchen des desanthropomorphisierenden Prinzips, sich ununterbrochen, sukzessiv, wenn auch mit Rückschlägen, oft inkonsequent, in Zickzacklinien eine diesem entsprechende, aus ihr herauswachsende, selbst freilich nicht desanthropomorphisierende Ethik, eine menschliche Verhaltensweise entfaltet hat, die in schroffem Gegensatz zu den eben angeführten Stellungnahmen gerade in dieser Position den archimedischen Punkt einer wahrhaft humanistischen, dem Menschen und seiner Würde gemässen Weltanschauung erblickt. Eine solche Ethik beginnt also beim Menschen und kulminiert in ihm, setzt aber eben deshalb eine desanthropomorphisierend betrachtete Aussenwelt voraus. Wir haben früher diese Tendenzen in der griechischen Philosophie angedeutet. Die uns hier interessierenden Folgen in Bezug auf das Ideal des menschlichen Verhaltens fasst Marx so zusammen, "dass der Weise Sophos, nichts ist, als der idealisierte Stoiker, nicht der Stoiker der realisierte Weise; wo er finden wird, dass der Sophos durchaus nicht bloss stoisch ist, sondern ebenso wie bei den Epikuräern, Neuakademikern und Spektikern vorkommt. Übrigens ist der Sophos die erste Gestalt, in der uns der griechische Philosophos entgegentreitt; er tritt mythisch auf in den sieben Weisen, praktisch in Sokrates und als Ideal bei den Stoikern, Epikuräern, Neuakademikern und Spektikern. Jede dieser Schulen hat natürlich einen eigenen

.....Ja, Sankt Max /gemeint ist Stirner, G.L./ kann

"le sage" wiederfinden im achtzehnten Jahrhundert in der Aufklärungsphilosophie und sogar bei Jean Paul in den "Weisen Männern" wie Emanuel etc."<sup>14/</sup> Bei allen Differenzen, die innerhalb diesen Typen aus historischen, sozialen und persönlichen Gründen vorhanden sein mögen, drückt sich in ihnen ein gemeinsamer weltgeschichtlicher Zug aus; nämlich dass gerade das wissenschaftliche Verhalten zur Wirklichkeit die Grundlage des ethischen Verhaltens der Humanität höchster Ordnung bildet. Mag Aristoteles das überspannte an der Sokratischen Identifikation von Wissen und Moral kritisieren die darin ausgesprochene Ablehnung bezieht sich nur darauf, was er für übertrieben hält, nicht auf das Prinzip selbst.

Die so gefasste <sup>12</sup>Gemeinsamkeit, - bei allen Divergenzen in noch so wichtigen Einzelheiten - konzentriert sich auf zwei Problemkomplexe. Erstens auf die weltanschauliche Immanenz des ethischen Verhaltens, d.h. auf jenen Zusammenhang der Freiheit mit der richtigen /wissenschaftlichen desanthropomorphisierenden/ Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit, über welche wir eben gesprochen haben. Sie beinhaltet eine Ablehnung aller transzendenten Bindungen, Bezogenheiten auch für das humanistisch-moralische Verhalten des Menschen. Dieser selbst also, in einer Welt lebend, die er, so wie sie wirklich, an sich, befreit von jeder menschlichen Introjektion ist, nach Möglichkeit adäquat zu erkennen trachtet, hat die Aufgabe sein Leben, - eingebettet in die gesellschaftlich-geschichtliche Menschheitentwicklung - selbst aufzubauen, den Sinn seines Lebens im Leben, in seinem Leben selbst zu finden. Daraus folgt zweitens, dass der Mensch, als "Mikrokosmos", gleichfalls immanent, eigengesetzlich zu betrachten ist, ohne irgendein Mythologisieren seiner eigenen Kräfte und Schwächen als derivative von Transzendenzen. Die ebenfalls schon angeführte ethische Affektentheorie Spinozas zeigt deutlich, wohin ein solcher Weg führt. Natürlich variieren solche Lehren sehr stark, je nachdem wie die Gesellschaft, in welcher der Mensch als "Mikrokosmos" zu wirken hat, beschaffen ist. Wir haben ja beobachten können, wie in unseren Tagen gerade aus dem Wesen des Kapitalismus der Gegenwart, aus seiner Hypostasierung Theoreme der kosmischen Transzendenz, der "ewigen" Unerkennbarkeit des Menschen erwachsen. Eine derartige Entstellung ist aber keineswegs zwangsläufig. Auch die Stoiker und Epikuräer lebten in einer Gesellschaft, die sie

ablehnten; diese Ablehnung hebt bei ihnen jedoch das immanente Aufsichgestelltsein des Menschen als "Mikrokosmos" nicht auf, sie verstärkt und vertieft sie im Gegenteil: das Fehlen einer Erfüllbarkeit des echten Humanismus in der Gesellschaft ist gerade ein entscheidendes Motiv um den Typus des Weisen noch entschiedener, noch menschlich **immanenter** auszugestalten. Die gedanken- und gefühlsmässige Umgestaltung der **desanthropomorphisiert** betrachteten Welt ist also keine nihilistische oder relativistische Enthumanisierung der menschlichen Wirklichkeit, sie ergibt keine verzweifelte Richtungslosigkeit für das menschliche Handeln. Wo dies **auftritt**, haben wir, im Gegenteil, es mit einem reaktionären Mythos zu tun.

Für unsere Zwecke genügt es, wenn wir diese Problemlage an der Analyse der Affekte Furcht und Hoffnung andeutend aufzeigen. /Natürlich ist hier nur von Affekten die Rede. Wenn auf höherem seelischen Niveau von Furcht und Hoffnung die Rede ist, wenn man z.B. bei einem wichtigen Entschluss "sich fürchtet", ob man genügend Kraft, Entschlossenheit zur Durchführung des Richtigen haben wird, so ist das ein Gefühlsreflex moralischer Erwägungen und kein Affekt./

Ihre polare Zusammengehörigkeit, ihre Gebundenheit an einen blossen Glauben hat bereits Descartes erkannt.<sup>15/</sup> Hobbes betont dabei, das ihr Objekt ein bloss "anscheinendes" Gut, bzw. Übel ist, es hat also einen bloss subjektiven Charakter, ist mehr Anlass als Ursache, kann also auch durch "etwas Unvorstellbares" ausgelöst werden, wenn dieses "nur ausgesprochen werden kann" Hobbes weist dabei auf den "panischen Schrecken", wo "ohne Kenntnis des Grundes;<sup>1</sup> Furcht und Flucht entsteht.<sup>16/</sup> Sehr ähnlich ist die Analyse dieser Affekte bei Spinoza. Auch er betont den subjektivistischen Charakter dieser Affekte. Ihr Objekt entsteht "aus dem Vorstellungsbilde eines zweifelhaften Dinges"; ihr Charakter ist also "eine unbeständige Freude" oder eine "unbeständige Trauer". Deshalb betont er, dass diese Affekte "nicht an sich gut seien"; sie zeigen "Mangel an Erkenntnis und Ohnmacht der Seele" an, weshalb auch "Je mehr wir daher nach der Leitung der Vernunft zu leben streben, desto mehr streben wir, uns von der Hoffnung unabhängiger zu machen, und von der Furcht zu befreien, dem Schicksal, soviel wir können, zu gebieten, und unsere Handlungen nach dem bestimmten

Anraten der Vernunft zu regeln."<sup>17/</sup>

Die Wirkung dieser Einstellung ist eine ausserordentlich grosse. Da wir hier nicht auf historische Details eingehen können, genügt es, wenn wir auf Goethe hinweisen. Im Maskenzuge in der kaiserlichen Pfalz lässt er Furcht und Hoffnung gefesselt vorführen und die Klugheit über sie so sprechen:

Zwei der grössten Menschenfeinde,  
Furcht und Hoffnung, angekettet,  
Halt ich ab von der Gemeinde...

Und mit einer sehr charakteristischen Wendung generalisiert Goethe das Problem noch weiter; nachdem er hier die soziale Gefährlichkeit von Furcht und Hoffnung pointiert hatte, betrachtet er diese beiden Affekte in seinem "Sprüche in Reimen" als entscheidende Charakteristik des Philisters:

Was ist ein Philister?  
Ein hohler Darm,  
Mit Furcht und Hoffnung ausgefüllt,  
Das Gott erbarm.<sup>19/</sup>

Hier kann es nur darauf ankommen, den Zusammenhang zwischen der Neuentdeckung, der methodologisch klaren Herausarbeitung der desanthropomorphisierenden Widerspiegelung und zwischen dem Humanismus, dem Schutz der Freiheit und Integrität des Menschen kurz anzudeuten nebenbei auch darauf ein Streiflicht zu werfen, wie antiasketisch alle diese Tendenzen sind. Dass die Erscheinungsform einer erstrebten Tendenz, Freiheit und Integrität des Menschen zu retten, historisch bedingt sind, ist eine Selbstverständlichkeit. Ebenso dass in solches gesellschaftlich-geschichtliches Bedingthein der Fragen und Antworten in Anthropologie, Ethik etc. nicht an der Oberfläche haften bleibt, sondern sich auf die entscheidenden inhaltlichen wie strukturellen Probleme intim bezieht. Die Anerkennung der humanistischen Grundtendenz in den soeben aufgezeigten Aeusserungen beinhaltet also keineswegs ihre "ewige Geltung". Die "geometrische Methode" von Hobbes oder Spinoza ist ebenso zeitbedingt, wie die Stoisch-Epikuräisch gefärbte Atmosphäre ihrer Ethik. Beide Formen können durch die historische Entwicklung der Gesellschaft und in ihr der Wissenschaft als konkret überholt erscheinen, ohne damit ihre fundamentale Bedeutung zu verlieren. Wenn etwa im Nachkriegsimperialismus der Affekt Furcht sich von

jeder Hoffnung loslöst und - im Anschluss an Kierkegaard - sich als Angst zur universalistischen Basis der bürgerlichen Ideologie ausweitet, zur Grundlage der religiösen Weltanschauungen /den religiösen Atheismus mitinbegriffen/ wird; wenn aber, wie schon zur Zeit der grossen französischen Revolution und auf qualitativ höherem Niveau seit dem Vormarsch des Sozialismus, die Hoffnung einen wissenschaftlichen Unterbau, die Verbundenheit mit einer erkenntnismässigen Begründetheit und Konkretion erhält, so ist alldies eine weitere Entwicklungsetappe der Menschheit, so ist nicht mehr vom blossen Affekt Hoffnung die Rede, sondern von den Gefühlsreflexen einer wissenschaftlich - philosophisch, ökonomisch etc. - begründeten Perspektive.

Wenn wir noch abschliessend in einigen Bemerkungen auf die Grundlage dieser Zusammenhänge zwischen konsequenten Desanthropomorphisieren in der wissenschaftlichen Widerspiegelung der Wirklichkeit und dem Verhalten des Menschen im Alltagsleben eingehen, so beinhaltet dies zugleich eine schroffe Ablehnung aller Tendenzen, die einerseits im wissenschaftlichen Verhalten und erst recht in der zuendgeführten wissenschaftlichen Weltanschauung etwas "Unmenschliches" erblicken, die andererseits die rein wissenschaftlich erfasste Welt als dem Wesen des Menschen feindlich ansieht. Um diese Lage klar zu überblicken, darf nicht nur nicht vergessen werden, dass die desanthropomorphisierende Widerspiegelung der Wirklichkeit ein Instrument des Menschengeschlechts zu seiner eigenen Höherentwicklung, zum Beherrschen seiner Welt ist, es muss vielmehr auch stets daran gedacht werden, dass dieser Prozess zugleich der der höheren Entfaltung des Menschen selbst ist, eine Verbreiterung und Vertiefung, eine Konzentration aller seiner Fähigkeiten, dessen Einwirkungen auf seine Gesamtpersönlichkeit unermessliche sind. Wir haben früher kurz andeutend darüber gesprochen, dass in der Beziehung zu den selbstgeschaffenen höchsten Objektivationsystemen - Wissenschaft und Kunst - der ganze Mensch des Alltags sich in den Menschen ganz gerichtet auf das jeweilige konkrete Objektivationsystem /verwandelt. Diese Frage in ihrer Beziehung zur Kunst wird uns später vielfach und ausführlich beschäftigen; die der Wissenschaft zugewendete Seite des Problems kann dem Plan dieses Werks entsprechen, nur in abgekürzter, sehr verallgemeinerter Weise behandelt werden.

Eine höhere Objektivierung kann nur entstehen, wenn alle ihre durch Widerspiegelung gewonnenen und bearbeiteten Gegenstände, sowie deren Beziehungen eine der Funktion der betreffenden Widerspiegelungsart entsprechende Homogenisierung erfahren. Ohne hier auf die später ausführlich zu analysierende ästhetische Bedeutung dieses Aktes eingehen zu können, ist es ohne weiteres evident, dass eine der jeweiligen wissenschaftlichen Zielsetzung entsprechende Homogenisierung überall stattfindet, wo ein derartiges Erfassen der Wirklichkeit erstrebt wird. Die Mathematik ist die reinste Form einer solchen Homogenisierung von Inhalt und Form der gespiegelten Wirklichkeit; sie drückt auch die desanthropomorphisierende Tendenz in dieser Umwandlung des subjektiven Verhaltens am eindeutigsten aus. Es wäre aber ein Fehler, zu übersehen, dass alle Wissenschaften, auch die gesellschaftlichen, stets ein homogenes Medium erschaffen, um Eigenschaften, Beziehungen, Gesetzmässigkeiten des von einem bestimmten Erkenntnisziel aus untersuchten Teils der ansichseienden Wirklichkeiten besser zu erfassen und zu erhellen. Das wesentlich Gemeinsame ist, dass es sich immer um das vom Menschen unabhängig existierende Ansich der Wirklichkeit handelt; auch wo der Mensch selbst, biologisch oder gesellschaftlich-geschichtlich, untersucht wird, geht es - letzten Endes - um solche objektive Gegenständlichkeiten oder Prozesse. Die desanthropomorphisierende Grundrichtung zeigt sich auch darin, - vor allem im Gegensatz zur künstlerischen Widerspiegelung, dass der zusammenhängende, unendlich-totale Charakter des Objekts, der ansichseienden Wirklichkeit auch dann tendenziell möglichst getreu aufbewahrt bleibt wenn bewusster Weise nur ein methodologisch isoliertes Stück behandelt wird. Ein solcher Teil, sowohl als Gegenstand wie als Aspekt, erlangt nie eine absolute Selbständigkeit, ein in sich abgeschlossenes Aufsichgestelltsein, wie in der künstlerischen Widerspiegelung, wird nie zu einer eigenen "Welt" wie in dieser, sondern bewahrt - gegenständlich und methodologisch - seinen Teilcharakter. Daraus folgt, dass jede wissenschaftliche Spiegelung der Wirklichkeit die Ergebnisse vieler anderer Versuche auch direkt und unverändert übernehmen und verwerten kann, sogar muss; während in der ästhetischen Mimesis gerade das homogene Medium der einzelnen Werke etwas Einzigartiges und Letztes vorstellt, sodass die Übernahme fremder formellen oder inhaltlichen Elemente - selbst aus eigenen Werken - für den Künstler eine Gefahr bilden kann.

Das Fundament des homogenen Mediums in der wissenschaftlichen Widerspiegelung ist dagegen - letzten Endes, freilich nur letzten Endes - etwas für alle Wissenszweige Einheitliches. Die Differenzen zwischen einzelnen Wissenschaften und auch zwischen einzelnen Wissenschaftlern soll damit nicht geleugnet werden, sie sind aber - mit der ästhetischen Sphäre verglichen - relativen Charakters. Denn so eigene Wege die verschiedenen Wissenschaften und in ihnen die einzelnen Forschungen auch gehen mögen, tendenziell gibt es doch nur eine Wissenschaft, eine konvergierende Gesamtannäherung an das einheitliche Ansich der Objektwelt, und keine Einzelabbildung könnte Wahrheit und damit Bestand erlangen, wenn diese Tendenz ihr - einerlei ob bewusst oder unbewusst - nicht innewohnen würde. Das hebt den individuellen Charakter vieler Leistungen nicht auf, verleiht aber der Individualität ein ganz anderes Cache als im Bereich des Aesthetischen.

Dieser Strukturunterschied der Gegenständlichkeit - innerhalb der objektiven Einheit der widerspiegelten Welt - muss festgehalten werden, wenn wir die Eigenart des Menschen ganz als subjektiver Verhaltensart, die die Desanthropomorphisierung im Menschen vollziehen richtig begreifen wollen. Schon die bisherigen Darlegungen zeigen wie falsch es ist, in einem desanthropomorphisierend entstandenen Weltbild und in dem ihm entsprechenden Verhalten unmenschliche Prinzipien zu entdecken. Das Desanthropomorphisieren selbst ist, wie wir es bei Behandlung der Arbeit sehen konnten, tief im Alltagsleben des ganzen Menschen verankert und sogar seine Instrumentur zeigt oft derart fließende Übergänge, dass die Grenze oft schwer feststellbar ist, Denn jedes Werkzeug enthält objektiv desanthropomorphisierende Grundlagen: um mit ihm für den Menschen nützliche Verrichtungen vollziehen zu können, muss vorerst seine Wesenart, seine Wirkungsmöglichkeit etc. durch ein Absehen von der gewöhnlichen alltäglich-menschlichen Betrachtungsweise des ganzen Menschen aufgedeckt werden. Soweit es jedoch bloss dazu dient, die angeborenen oder gesellschaftlich erworbenen menschlichen Fähigkeiten zu verstärken, ihre Fehlleistungen auszugleichen, führt seine Anwendung ins Alltagsleben der ganzen Menschen zurück. So ist hier trotz der gleitenden Übergänge doch ein Sprung zum echten Desanthropomorphisieren der Wissenschaft

vorhanden; die Brille desanthropomorphisiert nicht, wohl aber das Teleskop oder das Mikroskop, denn jene stellt bloss eine gestörte normale Beziehung im Alltagsleben des ganzen Menschen her, während diese eine den menschlichen Sinnen sonst unzugängliche Welt eröffnet. Die praktisch freilich immer von Zwischenstufen verwischte Grenze wird also gerade danach gezogen, ob das Instrument in das Alltagsleben des ganzen Menschen zurückführt oder eine davon qualitativ verschiedene Welt, die der Erkenntnis des Ansichseienden, des vom Menschen unabhängig Existierenden wahrnehmbar macht. Dieser Sprung lässt die Verhaltensweise des Menschen ganz entstehen. Beim Benutzen eines solchen Instruments scheint der Übergang höchst einfach; er ist komplizierter, wenn die Instrumentur eine vorwiegend geistige ist, wie z.B. der Gebrauch der Mathematik, wo dem menschlichen Denken ihm sonst unbekannt Aufgaben gestellt werden, die mit einer vom Alltagsdenken qualitativ verschiedener Methode gelöst werden müssen. Ihre Welt von rein quantitativen Beziehungen ist zwar jedenfalls eine Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit, indem jedoch die Abstraktion des Quantifizierens vollzogen wurde und das homogene Medium der reinen und ausschliesslich in Betracht gezogenen Quantität entstanden ist, blühen Begriffsbildungen und Verknüpfungen auf, die im Alltagsleben des ganzen Menschen keine Analogie haben, obgleich sie für die Erkenntnis der ansichseienden Wirklichkeit höchst fruchtbar angewendet werden können.

Das desanthropomorphisierende Denken stellt auch der sich mit dem Menschen und den menschlichen Beziehungen beschäftigenden Wissenschaften dem Alltagsleben gegenüber völlig neue Anforderungen. Auch hier handelt es sich darum, dass Phänomene von einer bestimmten Qualität aus dem unmittelbaren und ungeordnet scheinenden Komplex der direkt gegebenen Wirklichkeit herausgehoben und entsprechend homogenisiert werden, um ihre ansichseienden Zusammenhänge, die sonst unwahrnehmbar bleiben müssten, zu erhellen, um diese sowohl in ihren immanenten Gesetzmässigkeiten, wie in Wechselbeziehung zu anders gearteten Gegenstandsgruppen objektiv untersuchen zu können. Die Ökonomie kann gewissermassen als Schulbeispiel für diesen Homogenisierungsprozess gelten. Natürlich kann dieser nur äusserst selten die Geschlossenheit und Exaktheit der reinen Mathematik erreichen; natürlich gab es und gibt es in den Gesellschaftswissenschaften vielfach Beispiele für ein wissenschaftlich

falsches Herausheben und Homogenisieren, das ändert aber nichts wesentliches an der Unvermeidlichkeit und Fruchtbarkeit einer solchen Setzungsart. /Man vergesse bei Betrachtung der hier entstehenden Konfliktsmöglichkeiten nicht, dass auch bei der Anwendung der reinen Mathematik etwa auf physikalische Phänomene Probleme ähnlicher Art auftauchen können und auch aufgetaucht sind./

Die Wesenart des Menschen ganz in der desanthropomorphisierenden Widerspiegelung der Wirklichkeit ergibt sich aus dem dialektischen Zusammen vom allmählichen Übergang und Sprung im Verhältnis zu diesem homogenen Medium einerseits und zum ganzen Menschen des Alltags andererseits. Denn es gehört zum Wesen dieses Sprungen, dass zwar eine gewisse, Entsubjektivierung stattfindet, dass aber durch sie viele der ausschlaggebenden Eigenschaften, Qualitäten des ihn vollziehenden ganzen Menschen bloss soweit aufgehoben werden, als sie der Reproduktion des jeweiligen homogenen Mediums durch das betreffende Subjekt hindernd im Wege stehen. Alle sonstigen Kräfte des Menschen, die moralischen selbstredend mitinbegriffen, bleiben weiter in Wirksamkeit, ja pflegen am Ausbau der desanthropomorphisierenden Widerspiegelung eine grosse Rolle zu spielen. /Also nicht nur Scharfsinn, Beobachtungsgabe, Kombinationsfähigkeit etc. sondern auch Ausdauer, Mut, Widerstandskraft etc./ Der Sprung zeigt sich deutlicherweise darin, dass nicht so sehr Grösse oder Intensität einzelner Gaben für das Ergebnis ausschlaggebende Bedeutung erlangen, wie die Art, in der ihre Kombination und Proportion sich zum jeweiligen homogenen Medium und innerhalb seines Bereichs zur jeweiligen konkreten Aufgabe verhält. Diese Dialektik tritt besonders deutlich in den Gesellschaftswissenschaften hervor. Dass die leidenschaftliche Parteinahme an und in den Konflikten einer Periode zur Entdeckung ganz neuer Zusammenhänge und zu ihre desanthropomorphisierend richtigen objektive Darstellung führen kann, lässt sich an Beispielen wie Macchiavelli, Gibbon, Thierry, Marx etc. leicht studieren. Dagegen kann man ebenfalls unschwer beobachten, dass Inhalt, Richtung, Art etc. von bestimmten Einstellungen und Stellungnahmen das Erfassen der ansichseienden Zusammenhänge in der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit verhindern und eine die desanthropomorphisierende Widerspiegelung störende, ja geradezu aufhebende Wirkung ausüben

können. Thomas Mann hat in der Gestalt des Professor Cornelius in der Erzählung "Unordnung und frühes Leid" eine solche Verhaltensweise mit feiner Ironie beschrieben und er lässt sogar die in ihr enthaltene unauflösbare Problematik im Professor selbst aufdämmern: dieser erweckt die Frage in einem einsamen Monolog: "Aber Parteinahme, denkt er, ist eben auch unhistorisch; historisch allein ist die Gerechtigkeit. Nur allerdings, eben darum und wohl überlegt... Gerechtigkeit ist nicht Jugendhitze und frisch-fromm-fröhliche Entschlossenheit, sie ist Melancholie. Da sie jedoch von Natur Melancholie ist, so sympathisiert sie auch von Natur und insgeheim mit der melancholischen, der aussichtslosen Partei- und Geschichtsmacht mehr als mit der frisch-fromm-fröhlichen. Am Ende besteht sie aus solcher Sympathie und wäre ohne sie gar nicht vorhanden? Am Ende gibt es also gar keine Gerechtigkeit? Fragt sich der Professor..."

Die Sprungartigkeit dieses Übergangs vom ganzen Menschen zum Menschen ganz zeigt sich auch, wenn wir den Weg zurück von der wissenschaftlichen Desanthropomorphisierung ins Leben bei bedeutenden Gelehrten verfolgen. Wie häufig kommt es vor, dass diese, die sich sachgemäss von selbst ergebenden Folgerungen ihrer eigenen Lehre, ja ihrer epochemachenden Entdeckungen nicht ziehen, dass ihre Stellungnahmen im Alltag, auch in anderen Gebieten des Wissens, nicht nur in solchen, an denen sie sich selbst nicht forschend beteiligt haben, sondern sogar, wo sie mit Anspruch auf eigene Resultate engagiert sind, diesen diametral widersprechen. Es kann natürlich nicht die Aufgabe dieser Betrachtungen sein, solche Widersprüche systematisch oder historisch zu analysieren; wir haben auf die hier auftauchenden Haupttypen der Problematik nur darum hingewiesen, um die Beziehung des Menschenganz in der desanthropomorphisierenden Widerspiegelung im ganzen Menschen des Alltags in ihren allerallgemeinsten Zügen anzudeuten. Aber schon ein solches höchst cursorisches Bild zeigt, dass es ein Vorurteil wäre, im Akt des desanthropomorphisierend, in seiner universellen Aufgipfelung, die vor allem unser Zeitalter hervorbringt, etwas Gegenmenschliches zu erblicken. Tendenzen zur Antihumanität erwachsen immer aus dem Boden des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens, aus sozialen Strukturen, aus Klassenlagen innerhalb einer Formation;

diese können auch in den Wissenschaften zur Geltung gelangen, aber - allgemein angesehen - weder mehr noch weniger als im Leben oder in der Kunst; die konkrete Darlegung solcher Fragen ist ein Problem des historischen Materialismus und liegt ausserhalb des Aufgabenkreises, den dieses Werk sich gestellt hat.

All dies musste wenigstens kurz angedeutet werden, damit die zweite grosse in Wirklichkeit entscheidende Geistes-schlacht um die Desanthropomorphisierung der wissenschaftlichen Widerspiegelung richtig verstanden werde. Da bei uns auch hier methodologisch-philosophische Probleme und nicht rein historische im Vordergrund des Interesses stehen, beschränken wir uns wieder auf die Betrachtung einiger, grundlegend typischer Stellungnahmen. Am klarsten ist dieses Programm bei Galilei ausgesprochen: "Die Philosophie steht in diesem Buch geschrieben, das uns aufgeschlagen vor Augen liegt, /ich meine das Universum/, das man aber nicht begreifen kann, wenn man nicht vorher seine Sprache zu verstehen lernt und die Buchstaben zu erkennen, mit denen es geschrieben ist. Es ist geschrieben in mathematischer Sprache und seine Buchstaben sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren, ohne welche es menschlich unmöglich ist, auch ein einziges Wort zu verstehen; ohne sie dreht man sich ohne Nutzen in einem finsternen Labyrinth herum." Von unserem Standpunkt ist darin das Wichtigste: die Proklamierung einer neuen Sprache mit neuen Buchstaben, was ein eindeutig klares Bild für die neuen Formen der Widerspiegelung der Wirklichkeit ist, ihrer **bewussten**, zur Methode erhobenen, klaren Abgrenzung von den unmittelbaren, an die menschliche Sinnlichkeit gebundenen Erscheinungsweisen der Alltagswirklichkeit. Nicht zufällig wird diese Methode im Kampf um die Kopernikanische Astronomie entwickelt, ist doch diese der erste schicksalhaft-entscheidende Bruch mit der geozentrischen und im engen Zusammenhang damit unvermeidlich anthropomorphisierenden Anschauung des Kosmos. Es erübrigt sich auf den Zusammenstoss des neuen Weltbildes mit dem bis dahin herrschenden religiösen auch nur in wenigen Bemerkungen einzugehen. Jedoch gerade wegen der von uns früher festgestellten engen Verflochtenheit des Alltagslebens und der religiösen Aufnahme der Wirklichkeit ist es vielleicht nicht ohne Interesse kurz darauf hinzuweisen, dass die neue Konzeption Galileis im bewusst-schroffen

Gegensatz zu dem Widerspiegelungsformen des Alltagsdenkens steht, dass die scharfe Abtrennung von diesen im Mittelpunkt seiner methodologischen Betrachtungen steht: "Die Anschauungen von Gross und Klein, von Oben und Unten, von Nützlich und Zweckmässig sind auf die Natur übertragene Eindrücke und Gewohnheiten eines menschlichen und gedankenlosen Alltags." Darum muss auch die "beschränkte Vorstellungskraft, die bereits bei hohen Zahlen ihre Grenze findet" überwunden werden; die Grösse des Kosmos geht ebenfalls über die Fassungsfähigkeiten des Alltagsdenkens hinaus."<sup>20/</sup>

Vom Standpunkt der Methodologie der Wissenschaft, von dem der Philosophie umfasst der hier vollzogene Bruch ein viel weiteres Feld, als unser Raum für seine Beschreibung es gestattet. Aber welche andere Frage wir auch heranziehen Würden, ob die Ablehnung der teleologischen Betrachtungsweise /verbunden mit den Problemen der "Nützlichkeit"/, ob die Methodologie der Experimente etc. wir kommen immer wieder auf die desanthropomorphisierende Weise der Widerspiegelung, auf das Verlassen der Unmittelbarkeit des Alltagsdenkens zurück. Schliesslich sei zum Abschluss noch ein Hinweis auf die Aesthetik gestattet. Wir haben bei Behandlung der griechischen Philosophie sehen können, wie oft damals die Tendenzen zur Desanthropomorphisierung ein Konkurrenzverhältnis zwischen Philosophie /Wissenschaft/ und Kunst statuiert und zur Verurteilung der Kunst geführt haben; mit der höheren Stufe des Anthropomorphisierens in der Philosophie verschärft sich noch, bei Platon, dieses Verhältnis. Galilei bezeichnet auch hier eine Wendung. Gerade weil er die Widerspiegelungsart der Wissenschaft klarer als je vor ihm erkannt hat, kann er dem spezifisch ästhetischen Wesen der Kunst gegenüber seine Vorgänger an richtiger Einsicht weit übertreffen.<sup>21/</sup> Das ist keine bloss individuelle Eigenart Galileis; eine ähnliche Tendenz können wir auch bei Bacon wahrnehmen. Auf die Ursachen späterer Rückfälle ins alte Verhalten können wir in diesem Zusammenhang nicht eingehen.

Die vielseitigste und universellste Beschreibung und Begründung der neuen desanthropomorphisierenden Methoden finden wir bei Bacon. Will man seine Gestalt und seine Bedeutung in dem von uns analysierten Prozess des Zu-sich-Kommens des Denkens als annähernd adäquater Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit

richtig erfassen, so gilt vor allem, mit dem schon vor Hegel ~~vor-~~vorhandenen, aber von diesem philosophisch "vertieften" Irrtum zu brechen: Bacon sei reiner Empirist, geistiger Vater des späteren Empirismus, Natürlich, steht im Mittelpunkt seiner Philosophie die Praxis, die Veränderung der Welt durch richtige Erkenntnis. Jedoch diese Zielsetzung ist an sich keineswegs mit einem Empirismus identisch; wie wir sehen werden, gerade bei Bacon nicht. Einer seiner neueren Biographen, der englische Marxist Farrington formuliert die Frage so: "Sein spezifisches Bestreben war, die Stelle der Wissenschaft im menschlichen Leben zu bestimmen."<sup>22/</sup> Das bedeutet aber nur, dass Bacon, wie die bedeutendsten Denker dieser Zeit, Wissenschaft und Philosophie nicht abgetrennt vom Leben der Menschen behandeln wollte, sondern ihr besonderes Wesen gerade im Zusammenhang mit dem Leben zu ergründen bestrebt war. Wie wenig er dabei Empirist war, zeigt seine Klassifizierung der Experimente. Er grenzt ihr Bereich von der - wirklich empiristischen - Praxis des Handwerks seiner Zeit scharf ab, und fügt hinzu: "Aber auf den weiteren Fortschritt der Wissenschaft kann man nur dann mit Recht hoffen, wenn die Naturkunde vorzugsweise solche Versuche aufnimmt und sammelt, die zwar keine unmittelbaren Nutzen haben, aber zur Entdeckung der Ursachen und der Gesetze dienen. Solche Versuche nenne ich lichtbringende im Gegensatz zu den fruchtbringenden."<sup>23/</sup> Das Ziel der richtigen Experimente ist also, mit der unmittelbaren Verbindung von Theorie und Praxis des Alltags /hier des Handwerks/ zu brechen, ihre Unmittelbarkeit durch Entdecken und Einschalten möglichst wichtiger Vermittlungen zu überwinden. Freilich will Bacon damit keine chinesische Mauer zwischen Wissenschaft und Alltagspraxis /Arbeit, Handwerk, etc./ errichten. Er weist, dich auf Celsus oder eher auf ein Celsus Zitat berufend, darauf hin, dass ausserordentlich oft die Praxis des Alltags bedeutsame Resultate hervorbringt, allerdings "mehr zufällig und oberflächlich", jedenfalls ohne durch Theorie, durch Philosophie, beeinflusst gefördert zu sein."<sup>24/</sup>

Die hier zutage tretende Ironie gegen die Philosophie ist aber wiederum keine Verherrlichung eines atheoretischen Empirismus, sondern eine Polemik gegen die Philosophie seiner

Vorgänger und seiner Zeitgenossen, bei denen er das von ihm gesuchte Zusammenwirken von desanthropomorphisierender Widerspiegelung und Intention auf eine verallgemeinerte, systematisierte nicht mehr unmittelbare Praxis nicht fand. Die Polemik ist also sowohl gegen den bloss handwerklichen Praktizismus, wie gegen die praxisfremde Theorie gerichtet. Beide ergeben eine Unregelmässigkeit, eine Planlosigkeit der Forschungen, vor allem der Experimente, blosses Analogisieren in Bezug auf die Zusammenhänge. In beiden ist zugleich die Zufälligkeit und Oberflächlichkeit des Alltagsdenkens /Bacon spricht vom Denken der Menge/ zu überwinden, die beide nach ihm - wie bei Galilei - einem undurchsichtigen Labyrinth gegenüberstehen. "Denn das Bauwerk des Weltalls erscheint in seiner Einrichtung dem des Betrachtenden menschlichen Geist wie ein Labyrinth; wie in diesem, so zeigen sich auch hier viele ungewisse Dinge, viele trügerische Aehnlichkeiten zwischen Dingen und Zeichen, viele schiefe und verwickelte Windungen und Verschlingungen der Eigenschaften. Dabei führt der Weg in dem unsicheren Lichte der Sinne, was bald aufleuchtet, bald sich verbirgt, fortwährend durch eine Unzahl von Erfahrungen und einzelnen Dingen. Selbst die, welche sich, wie gesagt, zu Führern erboten, verirren sich und vergrössern die Zahl der Irrtümer und der Irrenden."<sup>25/</sup> Bacon betont die methodologische Bedeutung von Mathematik und Geometrie lange nicht so entschieden, wie Galilei, Descartes oder Spinoza; desto schärfer bekämpft er die Schematik des Denkens, die aus den scholastischen Traditionen des Aristotelismus entstand; desto leidenschaftlicher setzt er sich für das Schaffen eines desanthropomorphisierenden, von dem An sich des Objekts /und nicht vom menschliche Subjekt/ bestimmten Forschungs - und Begriffsapparat ein. Diese Entschiedenheit ist vor allem darin begründet, dass Bacon unter seinen grossen Zeitgenossen, die mit denselben Problemen rangen, derjenige war, dem der dialektische Zusammenhang der richtigen, objektiven Erkenntnis mit der produktiven Praxis, der realen Bewältigung der Natur am klarsten geworden ist.

Die Grenzscheidung zwischen Alltagsdenken und wissenschaftlich-objektiver Widerspiegelung der an sich seienden Wirklichkeit vollzieht Bacon weitaus umfassender und systematischer als irgendjemand sonst in dieser grossen Begründungszeit des

desanthropomorphisierenden Denkens. Es gibt in seiner Lehre der "idola" eine systematisierte Typik jener Verhaltensweisen des Alltagslebens und -denkens, die eine adäquate Widerspiegelung der Welt an sich verhindern und verzerren. Es ist eine eigenartige Erkenntnistheorie. Während in der bürgerlichen Entwicklung die ausgesprochen erkenntnistheoretisch orientierten Denker die Grenzen der adäquaten Erfassbarkeit des An-sich-seienden festzustellen versuchten und so das Denken subjektivierten; während die von der Möglichkeit der Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit überzeugten Philosophien an solchen erkenntnistheoretischen Bedenken achtlos vorbeigingen oder sie ausgesprochen ablehnten, /Hegel über Kant/, ist Bacons Streben darauf gerichtet, durch eine Kritik der unmittelbaren Widerspiegelung des Alltags, ihrer Schwächen und Schranken, die grenzenlos-annähernde Erkenntnis der Wirklichkeit an sich zu begründen. Seine Erkenntnistheorie weicht demgemäss auch darin von den späteren schulgemäss-fachphilosophischen ab, dass sie auf die anthropologischen und sozialen Gründe der von ihm kritisierten Schranken und Verzerrungen des Alltagsdenkens ein entscheidendes Gewicht legt. Die "Grenzen" der Erkenntnis sind also hier nicht "überzeitliche" Strukturverhältnisse in der Subjekt-Objekt-Beziehung überhaupt, sondern von der anthropologischen bzw. sozialen Entwicklung hervorgebrachte Hemmungen und Irrwege, die das menschliche Denken, wenn es sich entschlossen über das - anthropomorphisierende - Alltagsdenken erhebt, was Bacon für möglich und notwendig hält, durchaus überwinden kann. Die Art seiner Erkenntniskritik steht also, wenn er auch aus ihr ganz anders gerichtete Folgerungen zieht, der älteren griechische Spektis viel näher als dem modern-bürgerlichen subjektiven Idealismus in der Gnoseologie.

Eine kurze Übersicht der "idola" kann diese Wesenart der Baconschen Erkenntnislehre leicht beleuchten. Bacon unterscheidet hier vier grosse Typen. Erstens die "idola tribus" welcher einen vorwiegend anthropologischen Charakter hat. In deren Kritik lehnt Bacon den "gesunden Menschenverstand", das unmittelbare Denken des Alltags als unzureichend und anthropomorphisierend ab: "...es ist unrichtig, dass der menschliche Sinn das Mass der Dinge sei... Der menschliche Verstand gleicht einem Spiegel

mit unebener Fläche für die Strahlen der Gegenstände, welcher seine Natur mit der der letzteren vermengt, sie entstellt und verunreinigt."<sup>26/</sup> Der zweite Typus *"idola specus"*, mit Anspielung auf Platons Höhlengleichnis, doch mit entgegengesetzter Tendenz/ soll die Fehler im Denken des einzelnen Menschen bestimmen, wobei die anthropologische Kritik schon in eine Gesellschaftliche hinüberwächst: "Denn jeder Einzelne hat neben den Verirrungen der menschlichen Natur im Allgemeinen eine besondere Höhle oder Grotte, welche das natürliche Licht bricht oder verdirbt: teils infolge der eigentümlichen und besonderen Natur eines jeden, teils infolge der Erziehung und des Verkehrs mit anderen, teils infolge der Bücher, die er gelesen hat, und der Autoritäten, die er verehrt und bewundert, teils infolge des Unterschiedes der Eindrücke bei einer voreingenommenen und vorurteilsvollen Sinnesart gegen eine ruhige und gleichmässige Stimmung und dergleichen mehr. Der menschliche Geist ist deshalb in seiner Verfassung bei dem Einzelnen ein sehr veränderliches, gestörtes, und gleichsam zufälliges Ding."<sup>27/</sup> Der dritte Typus *"idola fori"*/ entsteht bereits "infolge der gegenseitigen Berührung und Gemeinschaft des menschlichen Geschlechts." Bacon hebt hier die soziale Bedeutung der Sprache hervor, lehnt aber ihre unmittelbar-alltägliche Form und die sich darin äussernde Denkweise für eine objektive Erkenntnis als unzulänglich ab: "aber die Worte werden den Dingen nach der Auffassung der Menge beigelegt; deshalb behindert die schlechte und törichte Beilegung der Namen den Geist in merkwürdiger Weise. Auch die Definitionen und Erklärungen, womit die Gelehrten sich manchmal zu schützen und zu verteidigen pflegen, bessern die Sache keineswegs."<sup>28/</sup> Bacon detailliert: die Gefahr der Worte des Alltags /der Menge/ für die eindeutige, der objektiven Wirklichkeit gemässen Terminologie der Wissenschaften. Die Menschen meinen ihre Ausdrucksweise zu beherrschen, "aber oft kehren die Worte ihre Kraft gegen den Geist um". Denn sie "werden meist nach der Auffassung der Menge den Dingen beigelegt, und diese trennt sie nach Richtungen, welche dem gewöhnlichen Sinne am auffallendsten sind. Wenn dann ein schärferer Geist und eine genauere Beobachtung diese Bestimmungen ändern und mit der Natur mehr in Übereinstimmung bringen will, so widerstehen die Wort...!"<sup>29/</sup>

So entstehen zwei gefährliche "Götzenbilder": die Sprache des Alltags lässt nämlich eine zwiefach falsche Nomenklatur entstehen: "Entweder sind es Namen von Dingen, die es nicht gibt /denn so wie es Dinge gibt, die aus Unachtsamkeit keinen Namen bekommen haben, so gibt es Namen, wo die Philosophie getäuscht hat und der Gegenstand fehlt/, oder es sind zwar Namen von wirklichen Dingen, aber sie sind verworren, schlecht begrenzt, voreilig und ungleich von den Dingen entlehnt."<sup>30/</sup> Die Wortkritik geht hier bereits in die des unmittelbaren - zumeist analogischen - Alltagsdenkens über. Bacon warnt an anderer Stelle: "Der menschliche Geist setzt vermöge seiner Natur leicht eine grössere Regelmässigkeit und Gleichheit in den Dingen voraus, als er später findet. Und obgleich in der Natur vieles nur einmal vorkommt, oder voller Ungleichheiten ist, so legt der Geist doch den Dingen viel Gleichlaufendes, Übereinstimmendes und Beziehungen bei, die es nicht gibt."<sup>31/</sup> Dem entspricht im Alltagsdenken ein achtloses Vorbeigehen am Gewohnten, während um die Ursachen dessen, was häufig geschieht, man sich nicht zu kümmern pflegt.<sup>32/</sup> Ebenso zäh hält sich im Alltagsdenken, was von altersher als wahr angenommen wird, was mit diesem übereinstimmt, und selbst wenn die Anzahl entgegengesetzter Fälle sehr gross ist, werden diese nicht beachtet, etc. Die Aufstellung des vierten Typus endlich /"idola teatri"/ richtet sich gegen die bisherigen Philosophien, denen Bacon dem Sinne nach eben das Anthropomorphisieren vorwirft, "welche aus der Welt eine Dichtung und eine Schaubühne gemacht haben," Er betont dabei ausdrücklich, dass seine Kritik sich nicht nur auf die Philosophie im engeren Sinne bezieht, sondern auch auf die Prinzipien der einzelwissenschaftlichen Praxis.

Die Baconsche Kritik des Alltagsdenkens richtet sich simultan gegen die möglichen anthropomorphisierenden Fehler sowohl der Sinnlichkeit, wie des Verstandes. "Der Fehler der Sinne" führt er aus "ist ein zwiefacher; entweder lassen sie uns im Stich oder sie täuschen. In erster Hinsicht gibt es vieles, was selbst den vollkommen gesunden und unbekümmerten Sinne entgeht, sei es, dass der Gegenstand überhaupt zu fein ist, oder die Teile zu klein, sind, oder dass die Entfernung zu gross, oder die Bewegung zu lang-

sam oder zu schnell ist, oder weil der Gegenstand zu bekannt ist, oder aus anderen Gründen. Aber auch da, wo die Sinne die Sache erfassen, sind ihre Wahrnehmungen nicht immer zuverlässig. Denn das Zeugnis und die Kundgebung der Sinne geschieht immer nur in Beziehung auf den Menschen, nicht in Beziehung auf das Weltall, und es ist ein grosser Irrtum zu behaupten, dass die Sinne das Mass der Nüchternheit seien"<sup>33/</sup> Instrumente und vor allem Experimente sind die Mittel über diese Schranken hinauszukommen: "Denn die Feinheit der Versuche übertrifft die der Sinne, wenn sie von guten Instrumenten unterstützt werden... Deshalb gebe ich auf die unmittelbare und eigentliche Sinneswahrnehmung nicht viel, sondern ich richte die Sache so ein, dass der Sinn nur über den Versuch, der Versuch aber über die Sache das Urteil fällt."<sup>34/</sup> Die Baconsche Kritik des Verstandes /des Alltagsdenkens/ haben wir bereits gestreift. Die Betrachtung der blossen Einfachheit in der Aussenwelt hemmt und schwächt den Verstand, die ihrer Zusammengesetztheit betäubt und zersetzt ihn. Bacon nimmt also hier den Kampf gegen alle metaphysischen Einseitigkeiten und Starrheiten des Alltagsdenkens auf. Er verlangt den Wechsel solcher Betrachtungsweisen, die den Verstand sowohl durchdringend, als auch empfänglich machen. Die wirkliche Spitze seiner Polemik ist aber hier auf das Problem der Vermittlungen gerichtet. Er kritisiert die Philosophie - dabei Pythagoras, Platon und seine Schule hervorhebend - weil sie "abstrakte Formen, Endzwecke und erste Ursachen einführen, und dabei immer die mittleren überspringen."<sup>35/</sup> Auch hier ist ein Zweifrontenkampf gegen Abstraktion und Unmittelbarkeit vorhanden, welche gerade im Überspringen und Vernachlässigen der Vermittlungen einander begegnen, wobei beide an die spontanen Reaktionen des menschlichen Subjekts auf die Wirklichkeit appellieren und die Hingabe an die - dem unmittelbaren Schein widersprechende - Welt der verborgeneren Vermittlungen vernachlässigen. Es entsteht dabei, nach Bacon, eine unzulässige Verknüpfung des Einzelnen mit den "entlegenen und allgemeinsten Grundsätzen", nicht nur in der von der Scholastik überlieferten Syllogistik etc., sondern auch im Alltagsdenken, das mittels von Analogien und Analogieschlüssen noch aus der Urzeit, die Gewöhnung bewahrt hat, aus Einzelheiten allgemeine Folgerungen zu ziehen. Bacon verlangt demgegenüber ein

stufenweises Aufsteigen von der Beobachtung der Einzelheiten bis zu den allgemeinsten Grundsätzen. Die ersteren betrachtet er als vermischt mit den unmittelbaren Erfahrungen des Alltagslebens /man denke jetzt an deren Korrektur durch Experimente/, die letzteren findet er "inhaltlos und unzuverlässig". "Dagegen sind die mittleren Sätze die wahren zuverlässigen und lebendigen, auf denen das Leben und Wohl der Menschen beruht. Über diesen stehen endlich auch ganz allgemeine Grundsätze, aber solche, die nicht inhaltlos sind, und die durch jene mittleren Sätze in Schranken gehalten werden."<sup>36/</sup> Zusammenfassend kann man sagen, der allgemeinste zentrale Sinn der Erkenntnistheorie Bacons liegt, bei allen sonstigen Divergenzen auf derselben Linie, wie die methodologischen Bestrebungen Galileis: das menschliche Subjekt so umzumodeln, seine unmittelbar gegebenen Schranken so zu überwinden, dass es geeignet werde im Buch der Wirklichkeit an sich richtig zu lesen.

Das es sich hier um eine, sich in sehr verschiedenen Formen äussernde, aber dem Wesen der Sache nach gemeinsame Tendenz der Zeit handelt, kann man aus dem Frühwerk Spinozas "Von der Verbesserung des Verstandes" leicht erkennen. Dieses Werk zeigt an vielen Stellen auffallende Parallelitäten zu Bacon, obwohl die grundlegende philosophische Position seines Verfassers und demzufolge auch seine Methode eine wesentlich andere ist. Aber auch hier ist der Sinn der "Verbesserung": Entfernung vom Alltagsdenken, von seiner Unmittelbarkeit und seinem Anthropomorphismus, Umformung, Umerziehung des Subjekts in der Richtung: die Gesetzmässigkeiten der Wirklichkeit an sich, ohne subjektiv-menschliche Verzerrungen in sich aufzunehmen, diese ihrer eigenen Natur und nicht den menschlichen Affekten entsprechend durchzudenken und in Zusammenhang zu bringen. Spinoza betont ebenso scharf, dass die /richtig aufgefasste/ Ordnung der Gedanken identisch ist mit der Ordnung der Dinge, wie man sich von der Illusion hüten muss, das, was bloss im menschlichen Verstand ist, mit der Wirklichkeit zu vermengen,<sup>37/</sup> Spinoza geht davon aus, dass der Mensch sehr vieles, was er im Leben braucht, auf verschiedenen Weisen sich aneignet, so durch Hörensagen, durch unbestimmte Erfahrung etc. Es ist also, ebenso wie bei Bacon von einer Kritik des Alltagsdenkens die Rede.

Interessanter Weise setzt gleich hier Spinozas Kampf gegen die Abstraktionen dieser Sphäre ein. Solche Abstraktionen gehen von bloss empfindungsmässig begründeten Schlüssen aus, treffen nicht das wahre, das objektive Wesen der Dinge, und ihre Folgerungen werden "sofort von der Einbildungskraft verwirrt"<sup>38/</sup> Die grosse Gefahr eines solchen auf dem Niveau des Alltags bleibenden abstrakten Denkens ist also, dass es sich auf fingierte Ideen richtet;<sup>40/</sup> je allgemeiner es in dieser Abstraktion wird, desto verworrener wird das Ergebnis.<sup>41/</sup> Darum betrachtet Spinoza als entscheidend wichtig, Vorstellungs- und Erkenntnisvermögen genau auseinanderzuhalten. Die richtige Erkenntnis wird nämlich so erlangt, dass die objektiven Wirkungen der wahren Idee, "in der Seele vor sich gehen nach dem Verhältnis der Formalität des Objekts selbst." Erst dann - also nach Vollzug der Desanthropomorphisierung ist die Gefahr behoben "das Wahre mit Falschem oder Erdichtetem zu vermengen"; erst dann klärt sich, "warum wir manches verstehen, das in keiner Weise unter das Vorstellungsvermögen fällt, und dass wiederum anderes in ihm sich findet, das dem Verstand geradezu widerstreitet..."<sup>42/</sup>

Die Parallelität der Grundtendenzen für unser Problem sind hier ganz deutlich sichtbar, gerade weil viele der wichtigen philosophischen Positionen bei Bacon und Spinoza verschieden, ja oft völlig entgegengesetzt sind. Es handelt sich hier um das Wesen einer grossen Zeitströmung, die von der Produktion ausgeht und Leben wie Denken der Menschen gleicherweise umwälzend erfasst. Wir haben dabei die Polemik gegen das Alltagsdenken in den Vordergrund gestellt; vor allem deshalb, weil diese grossen denkerischen Gestalten zur Religion selbst oft sehr diplomatisch Stellung genommen haben. /Gassendi noch mehr als Bacon/; sind doch die Scheiterhaufen von Vanini und Bruno, das Verhör Galileis vor der Inquisition noch lebhaft im Gedächtnis eines jeden. Oft mischen sich in ihren Betrachtungen noch Überreste der alten idealistisch-metaphysischen Anschauungen, die freilich in Spinozas "deus sive natura" fast zur blossen Terminologie abgeblasst erscheinen. Jedoch die scharfe Abgrenzung der wissenschaftlichen Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit von der sinnlich-geistigen Unmittelbarkeit und Verworrenheit des Alltags-

Lebens enthält schon implicite alle Prinzipien einer Abgrenzung von jeder religiöser Auffassung der Welt, die Ablehnung ihrer Geltung. In Prinzip kommt es ja vor allem auf den scharf herausgearbeiteten Kontrast zwischen anthropomorphisierender und desanthropomorphisierender Widerspiegelung an. Wenn der Mensch sich damit über seine unmittelbaren und in ihrer Unmittelbarkeit traditionsgebundenen, von der Gewohnheit geheiligten psychischen Gegebenheiten erhebt, und durch Hingabe an das vom Menschen unabhängigen An sich der Objektivität, durch Ausbildung seiner rein menschlichen, jede Transzendenz ausschaltenden Kräften das Diesseits der eigenen Macht zu unterwerfen versucht, so hat er auch weltanschaulich den entscheidenden Schritt getan. Das Befreiungswerk des menschlichen Denkens, von den Griechen revolutionär begonnen, wiederholt sich jetzt auf einer höheren Stufe.

Damit ist der Gegensatz zu Idealismus und Religion de facto ausgesprochen. Er lässt sich auch so formulieren: die desanthropomorphisierende Widerspiegelung der Wirklichkeit kennt keine Transzendenz im eigentlichen Sinne des Wortes. Natürlich reicht die so errungene Erkenntnis nur bis zu einem bestimmten Punkt der objektiven Wirklichkeit. Es liegt aber im Wesen einer solchen Beziehung zum an sich Seienden, dass die jeweilige Grenze einerseits nur als provisorische aufgefasst wird, die Möglichkeit, sie unter günstigen Bedingungen, bei den nötigen Anstrengungen etc. zu überschreiten, bleibt - prinzipiell - immer offen. Darum ist andererseits das jenseits dieser Grenze Liegende keine Transzendenz. Es mag von qualitativ bis dahin Erkanntem noch so verschieden sein, /die "Welt" der Quantenphysik im Gegensatz zu der der klassischen/, dieser Unterschied bleibt einer der konkreten Erforschung des neuen Gebiets, ist jedoch nicht erkenntnistheoretischen Charakters: die jeweilige Grenze des Wissens ist keine Schranke der Erkennbarkeit überhaupt. Wo dagegen das Subjekt - anthropomorphisierend - die Methode des Erkennens bestimmt, muss diese Grenze notwendig eine spezifische Gefühlsbetontheit erhalten; ist sie ja die seiner gegenwärtigen Fähigkeit in Bezug auf sein Verhalten zur Welt, seiner Beherrschung der objektiven Wirklichkeit.

Ist nun das Verhalten des Menschen subjektbezogen, wie im Alltag,

in der Religion, im subjektiven Idealismus, so ist es unvermeidlich, dass die in ihrer Unmittelbarkeit und nicht nach ihrer Stelle zum historischen Erkenntnisprozess aufgefasste Grenze zur Transzendenz verabsolutiert wird. Die Gefühlsbetontheit, die solche Setzungen zu begleiten pflegt, - Demut, Angst, Resignation etc. - ist die natürliche Folge des unmittelbaren Verhaltens zu einer Lebensstatsache, die an sich weit vermittelt und weitere Vermittlungen erfordernd ist. Diese Lage widerspiegelt sich im Verhältnis des denkerischen Verhaltens zur Lebensweise des ganzen Menschen. Wir haben früher einige Kostproben aus der Anthropologie und Ethik dieser Periode angeführt. Schon diese wenigen Beispiele zeigten, dass der Prozess der Desanthropomorphisierung des Denkens, der diametrale Gegenpol einer Inhumanität ist. Gerade die Entfaltung und Gestigung der menschlichen Gattungskräfte, ihr Erheben auf ein höheres Niveau ist das Ziel. Die Diesseitigkeit des Denkens - eine notwendige Folge des Desanthropomorphisierens - ist die Steigerung der menschlichen Macht in einer immer reicher werdenden, immer intensiver eroberten Welt, nicht eine Leere, ein Abgrund, wie Pascal und viele nach ihm es erlebt und ausgedrückt haben.

Die Unwiderstehlichkeit, die Unaufhebbarkeit, Unumkehrbarkeit dieser Bewegung - im Gegensatz zur griechischen Entwicklung - hängt mit ihrer Fundiertheit in einem ganz anders gearteten gesellschaftlichen Sein, als die antike Sklavenwirtschaft war, zusammen. Wir haben seinerzeit darauf hingewiesen, dass die Sklaverei eine rationelle Umgestaltung der Produktion auch dort nicht gestattet hat, wo die Entwicklung der Wissenschaft es an sich möglich gemacht hätte; die mit der Sklaverei unzertrennlich verbundene Verachtung der Arbeit, des Banausentums, wie Jacob Burckhardt sich ausdrückt, verhinderte eine fruchtbare Wechselwirkung zwischen materieller Produktion und Wissenschaft, weshalb die grossartigsten Errungenschaften des sich befreienden Denkens allgemein, abstrakt, philosophisch bleiben mussten, nicht ins Alltagsleben und Alltagsdenken der Menschen ~~unw~~ unwälzend eindringen konnten. Das Mittelalter hat gezeigt, wie bedeutende, vorerst isolierte Vorstösse der Wissenschaft in dieser Richtung infolge des Absterbens der Sklaverei möglich wurden. Auf dieser Basis

durch Verwerten und Weiterbilden dieses Erbes konnte die kapitalistische Ökonomie ihren Siegeszug antreten.

Auch hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, diesen Prozess selbst bloss cursorisch zu schildern. Es kommt hier einzig darauf an, die desanthropomorphisierenden Tendenzen in dieser Entwicklung nachzuweisen. Darum sprechen wir hier nur von den entscheidenden Wendepunkten, nicht von den vorbereitenden Übergängen: von der Maschine und zwar wie Marx mit grosser Entschiedenheit hervorhebt, von der Werkzeugmaschine. Marx zitiert den Ausspruch John Wyalts über die Spinnmaschine, dessen Programm lautete: eine Maschine "um ohne Finger zu spinnen".<sup>43/</sup> Marx schildert von diesem Gesichtspunkt den prinzipiellen Gegensatz zwischen Manufaktur /auch mit hochentwickelter Arbeitsteilung /und Maschinenindustrie: "In der Manufaktur müssen Arbeiter, vereinzelt oder in Gruppen, jeden besonderen Teilprozess mit ihrem Handwerkzeug ausführen. Wird der Arbeiter dem Prozess angeeignet, so ist aber auch vorher der Prozess dem Arbeiter angepasst. Dies subjektive Prinzip der Teilung fällt weg, für die maschinenartige Produktion. Der Gesamtprozess wird hier objektiv, an und für sich betrachtet, in seine konstituierenden Phasen analysiert, und das Problem jeden Teilprozess auszuführen und die verschiedenen Teilprozesse zu verbinden, durch technische Anwendung von Mechanik, Chemie, usw. gelöst."<sup>44/</sup> Dass die nicht mehr menschliche Triebkraft diesen Prozess ausserordentlich beschleunigt, versteht sich von selbst. Das Wesentliche ist aber, dass der Arbeitsprozess sich immer mehr von den subjektiven Anlagen etc. der Arbeiter loslöst, nach den Prinzipien und Notwendigkeiten eines objektiven An sich geregelt wird: "Die Tätigkeit des Arbeiters, auf eine blosse Abstraktion der Tätigkeit beschränkt, ist nach allen Seiten hin bestimmt und geregelt durch die Bewegung der Maschinerie, nicht umgekehrt."<sup>45/</sup> Dadurch erst ist die materielle Basis für die schrankenlose Entwicklung der Wissenschaft gegeben: die prinzipiell schrankenlose gegenseitige Befruchtung und Förderung von Wissenschaft und Produktion, da ihnen beiden - zum ersten Mal in der Geschichte - dasselbe Prinzip, das der Desanthropomorphisierung zu Grunde liegt.

Natürlich setzt sich dieses neue Prinzip in einer äusserst widerspruchsvollen Weise durch. Die Schilderung dieser inneren wie äusseren Widersprüche kann in diesen Zusammenhängen ebenfalls nicht unsere Aufgabe sein. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass die Wechselbeziehung zwischen ökonomischem Vorteil /im Kapitalismus: Profit/ und technisch-wissenschaftlicher Vervollkommnung ununterbrochen zur Gegensätzlichkeiten treibt, die das Durchsetzen der Haupttendenz oft hemmen und hindern. Hier sei nur noch auf einen fundamentalen Widerspruch hingewiesen. Der romantischen, nach rückwärts weisenden Kritik der hier entstehenden Entwicklung gegenüber haben wir wiederholt aufgezeigt, dass das Prinzip der Desanthropomorphisierung im Wesentlichen ein Prinzip des Fortschritts und der Humanisierung ist. Da jedoch die treibende Kraft, das Streben nach Profit seinem Wesen nach widerspruchsvoll ist, muss dieses seinen Charakter auch in den grundlegenden Problemen ununterbrochen äussern, d.h. das Prinzip der Humanisierung erscheint auch als Prinzip der äussersten Inhumanität, ja Antihumanität. Marx hat, mit den bürgerlichen Apologeten polemisierend, die diese Widersprüchlichkeit aus der Welt zu schaffen versuchten, diese Doppelseitigkeit bei der Charakteristik der Maschine sehr scharf hervorgehoben: "Die von der kapitalistischen Anwendung der Maschinerie untrennbaren Widersprüche und Antagonismen existieren nicht, weil sie nicht aus der Maschinerie selbst erwachsen, sondern aus ihrer kapitalistischen Anwendung! Da also die Maschinerie an sich betrachtet die Arbeitszeit verkürzt, während die kapitalistisch angewandt den Arbeitstag verlängert, an sich die Arbeit erleichtert, kapitalistisch angewandt ihre Intensität steigert, an sich ein Sieg des Menschen über die Naturkraft ist, kapitalistisch angewandt den Menschen durch die Naturkraft unterjocht, an sich den Reichtum des Produzenten vermehrt, kapitalistisch angewandt ihn verpaupert, usw. erklärt der bürgerliche Ökonom einfach, das Ansichbetrachten der Maschinerie beweise haarscharf, dass alle jene handgreiflichen Widersprüche blosser Schein der gemeinen Wirklichkeit, aber an sich, also auch in der Theorie gar nicht vorhanden sind."<sup>46/</sup> Das blosses Hervorheben dieser menschenfeindlichen Aeusserungsweise des

ökonomischen Fortschritts im Kapitalismus gibt aber ein einseitiges Bild. Die Marxsche Kritik darüber haben wir bereits angeführt. Es handelt sich hier um einen grundlegenden inneren Widerspruch der kapitalistischen Gesellschaft; in ihm drückt sich die spezifische Eigenart dieser Formation aus, dass sie nämlich - und zwar in unzertrennlichen Weise - zugleich die höchste Form aller Klassengesellschaften ist, in welcher Produktion und Wissenschaft die hier gegebenen objektiven Möglichkeiten der Entwicklung unter "antagonistischen Distributionsverhältnissen" maximal entfalten können, gleichzeitig jedoch die letzte Klassengesellschaft ist, die ihren "Totengräber" selbst produziert. Die doppelte Funktion der Desanthropomorphisierung von Arbeit und Denken in ihrer kapitalistischen Form zeigt auf ihrer entwickelten Stufe diese Untrennbarkeit des praktisch ökonomischen Vorwärtstreibens und der ideologischen Reaktion, von Niederlegen der objektiven Fundamente eines entwickelten Humanismus und von Zerstampfen der Humanität in der ökonomischen Praxis. Auf primitiverer Stufe, etwa bei Sismondi, konnte dieser Widerspruch in ehrlichen und kritischen Formen erscheinen; je entwickelter der Kapitalismus ist, desto weniger kann ein objektiv guter Glaube in der romantischen Kritik zum Ausdruck gelangen. Das Dilemma ist aber für das bürgerliche Bewusstsein auf keiner Stufe lösbar, wie das Marx in einer von uns bereits zitierten Stelle klar ausspricht. Alle Beispiele, die wir in vorangegangenen Betrachtungen über moderne Religionserneuerungen angeführt haben, reflektieren diesen Widerspruch; jetzt aber auf Grundlage der Unvermeidlichkeit der kapitalistischen Entwicklung mit allen ihren Konsequenzen, auch für die Wissenschaft, kombiniert mit dem Versuch, das seelische Verhalten primitiver Stufen stilisiert zu erneuern, es als Gegengewicht gegen die weltanschaulichen Folgen der allgemeinen Desanthropomorphisierung in Arbeitspraxis und Wissenschaft auszuspielen. Die Ideologie der allgemeinen Verzweiflung, der Schrecken einer "gottverlassenen" Welt, die Angst vor der Technisierung von Seele, Leben und Denken, vor der "selbständig gewordenen" Technik, die zur Tyrannei über die Menschheit erwuchs, vor "Vermassung" etc. sind nur apologetische Variationen des in ihren Grundzügen von Marx charakterisierten Thema unter den

Bedingungen des gegenwärtigen Kapitalismus.

Diese Widersprüchlichkeit des sozialen Seins erschwert für das bürgerliche Denken eine konkrete und fruchtbare Anwendung der desanthropomorphisierenden Widerspiegelungslehre auf die Gesellschaftswissenschaften. Die bedeutenden Ansätze der Philosophen des 17.-18. Jahrhunderts, der klassischen Ökonomie mussten mit vielen unüberwindlichen Abstraktionen behaftet bleiben, vor allem darin, - was ebenfalls aus dem obenangedeuteten Dilemma folgt -, dass ihre Verallgemeinerungen die dynamisch vorwärtstreibende, widerspruchsvolle und ungleichmässige historische Entwicklung nicht erfassen konnten. Daher war für sie die bis ans Ende folgerichtige methodologische Anwendung des Prinzips der Desanthropomorphisierung auf die den Menschen behandelnden Wissenschaften unmöglich geworden. Erst recht im 19-20. Jahrhundert, in dessen Verlauf immer stärker ein Methodendualismus sich herausbildete: entweder den gesellschaftlich-geschichtlichen Prozess mit Hilfe von - falschen, oberflächlichen - Abstraktionen zu einem toten Formalismus erstarren zu lassen, /Soziologie, subjektivistische Ökonomie, etc./ oder ein Bestreben, das historische "Leben" so zu "retten", dass die Aeusserungen des menschlichen Lebens irrationalisiert werden, was in der spätbürgerlichen Mythisierung der Geschichte zur Proklamation eines religiösen Anthropomorphismus wurde. Das schliesst natürlich die Anwendung desanthropomorphisierender Methoden in Einzelfragen der Gesellschaftswissenschaften nicht aus; z.B. der Statistik in Ökonomie und Soziologie, ja sogar die der höheren Mathematik in der subjektivistischen Ökonomie etc. Dadurch wurde aber an den methodologischen und weltanschaulichen Fundamenten nichts geändert und das Umschlagen in einen anthropomorphisierenden Irrationalismus ist nur desto krasser und unvermittelter, je komplizierter und immanent entfalteteter eine solche mathematische Apparatur sein mag. Wie dieser falsche Dualismus durch den dialektischen und historischen Materialismus überwunden wurde, wie in ihm die desanthropomorphisierende Widerspiegelungslehre zur Grundlage und Methode auch der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit in ihrem an sich Sein wurden, kann hier nicht behandelt werden. Unsere Zielsetzung war ja nicht eine Erkenntnistheorie und Methodologie des wissenschaftlichen Denkens auch nur zu skizzieren. Sie bestand nur darin:

- 192 -

die Trennung der desanthropomorphisierenden Widerspiegelung von der des Alltagslebens und - denkens in ihren wichtigsten Etappen zu entwerfen. Und auch das war kein Selbstzweck, vielmehr bloss eine Voraussetzung dazu, unser eigentliches Problem: die Trennung der ästhetischen Widerspiegelung von diesem Boden in richtiger Weise stellen und lösen zu können. Die Bedeutung der Ungleichmässigkeit und Widersprüchlichkeit dieses Trennungsprozesses einerseits, und seiner Endgültigkeit andererseits wird in unseren kommenden Betrachtungen vielfach eine wichtige Rolle spielen.

Um dieses Problem ganz richtig vorbereiten zu können, sind noch zwei Bemerkungen nötig. Nämlich erstens einen Blick darauf zu werfen, wie der Sieg der desanthropomorphisierenden Widerspiegelung in der Wissenschaft auf das Denken des Alltagslebens zurückwirkt. Denn wir haben schon eingangs darüber gesprochen, dass die Differenzierung und des Selbständigwerden solcher Sphären wie Wissenschaft oder Kunst, ihre Wechselbeziehung mit dem Alltag nicht abreisst, nicht verarmt, sondern im Gegenteil intensiviert. Und zwar, wie wir wissen, in doppelter Hinsicht: sowohl durch Beeinflussung der Fragestellungen, die an die Wissenschaft infolge von Erfordernissen, die aus der Alltagspraxis entspringen, gerichtet werden, wie durch Rückwirkung der Errungenschaften der Wissenschaften auf die alltägliche Praxis. Über die komplizierte Ungleichmässigkeit in der ersten Wechselwirkung haben wir bereits bei der Behandlung von kapitalistischer Ökonomie und technischem Fortschritt andeutend gesprochen. Diese Beziehung erfährt prinzipiell einen neuen Charakter im Sozialismus, teils dadurch, dass die Anregungen von "Unten" nicht mehr rein spontan entstehen, nicht mehr momentanen Profitinteressen subsumiert sind, sondern organisiert gefördert werden können; teils durch die sich prinzipiell und tendenziell durchsetzende Demokratisierung der Erziehung, die immer grössere Schichten der Arbeiterschaft dem Niveau der Konstrukteuren und Ingenieuren anzunähern bestrebt ist. Dass diese Entwicklung zuweilen durch Gegen Tendenzen aufgehalten, gehemmt,

ja entstellt werden kann, hat mit den Grundlinien unserer Analyse nichts zu tun. Ein Vergleich mit - scheinbar - analogen Erscheinungen im Kapitalismus muss darum abgelehnt werden, weil es sich bei diesen um eine antagonistische Widersprüchlichkeit handelt, die im Wesen der Formation fundiert ist, während wir es im Sozialismus nur mit einer Entstellung der wahren Prinzipien seines Wachstums zu tun haben, die deshalb - wenn auch nicht immer rasch und leicht - aber doch prinzipiell korrigierbar sind.

Die Rückwirkung der Errungenschaften der Wissenschaft in Hinsicht auf objektive Methodik und subjektive Verhaltensweise ist ebenfalls ein überaus komplizierter Prozess. Es unterliegt keinem Zweifel, dass in dieser Hinsicht der Kapitalismus etwas qualitativ Neues allen früheren Formationen gegenüber bedeutet. Nicht nur deshalb weil der technisch-wissenschaftliche Fortschritt der letzten Jahrhunderte /und in ihnen besonders der letzten Jahrzehnte/ unvergleichlich schneller, unwälzender geworden ist, als früher in Jahrtausenden, sondern auch, weil die so vollzogene Umwälzung von Produktion und Wissenschaft auf das Alltagsleben ebenfalls unwälzend eingewirkt hat. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diesen Prozess auch nur andeutend beschreiben zu wollen. Es gilt nur festzustellen, dass die von uns früher geschilderte Grundstruktur von Alltagspraxis und Alltagsdenken auch in dieser stürmischen Umwandlung in ihren Fundamenten nicht umgewälzt werden konnten. Es ist richtig, dass Wissenschaft und Technik aufgehört haben, das "Geheimnis" irgendeiner Kaste zu sein, dass ihre Ergebnisse praktisch wie propagandistisch weitgehend zum Allgemeinut breitesten Schichten wurden. Ist jedoch infolge der verschiedenartigsten Erscheinungsweisen dieser Lage /vom "Basteln" bis zur Lektüre wissenschaftlicher Popularisationen etc./ die Grundhaltung des Alltagsmenschen - und jeder Mensch ist in bestimmten Beziehungen ein Mensch des Alltagslebens - wirklich umgestülpt worden. Hat sich diese Haltung in eine wissenschaftliche verwandelt? Max Weber gibt über die hier entstehende neue Lage eine nicht unrichtige Beschreibung: "Machen wir uns zunächst klar, was denn eigentlich diese intellektualistische Rationalisierung durch

Wissenschaft und wissenschaftlich orientierte Technik praktisch bedeutet. Etwa, dass wir heute, jeder z.B. der hier im Saale sitzt, eine grössere Kenntnis der Lebensbedingungen hat, unter denen er existiert, als ein Indianer oder ein Hottentotte? Schwerlich. Wer von uns auf der Strassenbahn fährt, hat - wenn er nicht Fachphysiker ist - keine Ahnung, wie sie das macht, sich in Bewegung zu setzen. Er braucht auch nicht davon zu wissen. Es genügt ihm, dass er auf das Verhalten des Strassenbahnwagens "rechnen" kann, er orientiert sein Verhalten daran; aber wie man eine Trambahn so herstellt, dass sie sich bewegt, davon weiss er nichts. Der Wilde weiss das von seinen Werkzeugen ungleich besser." <sup>47/</sup> Die allgemeine Richtigkeit dieser Beschreibung - natürlich nur auf den Durchschnitt bezogen, denn individuell gibt es viele Ausnahmen und die grosse Anzahl dieser Ausnahmen bedeutet auch etwas neues - erhärtet sich schon durch die führende Tendenz der modernen technischen Entwicklung, dass nämlich je komplizierter bestimmte Maschinen werden, desto einfacher wird ihre Handhabung, desto weniger erfordert diese eine wirkliche Kenntnis der Vorrichtungen selbst. In Bezug auf die Apparate des Tagesgebrauchs wenden die Engländer den Ausdruck "fools proof" als Kriterium eines sich selbst regulierenden Automatismus an, der die Handhabung ohne jedes Nachdenken oder jede Sachkenntnis selbsttätig kontrolliert. Dadurch erlischt in der subjektiven Praxis des Alltagslebens jene ungeheure Gesanthropomorphisierende Vermittlungsarbeit, die solche Vorrichtungen hervorgebracht hat, und wird der unmittelbaren Verbindung von Theorie und Praxis, von Zielsetzung und Durchsetzung des Alltagslebens subsumiert. Natürlich bedeutet die technische Entwicklung unserer Zeit doch eine gründliche Veränderung des Alltagslebens, aber diese wälzt seine wesentliche Struktur doch nicht radikal um. Wie weit eine allgemein verbreitete polytechnische Bildung die Aufhebung des Gegensatzes zwischen körperlicher und geistiger Arbeit, wie ihn der Kommunismus bringen wird, diese Lage modifiziert, gehört nicht hierher. Sicher wird dadurch für jedes Individuum das wissenschaftliche Verhalten auch zu den Gegenständen und Vorrichtungen des Alltagslebens ausserordentlich zunehmen, dass aber diese sich allgemein und

vollkommen, universell auswirken würde, die Praxis des Alltagslebens durchgehends in eine bewusst angewandte Wissenschaft verwandeln würde, kann man heute nicht voraussehen.

Von einer anderen Seite betrachtet entsteht jedoch im Sozialismus etwas prinzipiell Neues dem Kapitalismus gegenüber. Wir haben bereits auf die Schranken der Anwendung der desanthropomorphisierenden Methoden auf die Gesellschaftswissenschaften in der bürgerlichen Gesellschaft hingewiesen. Diese äussert sich vor allem darin, dass es sehr schwer zu einer weltanschaulichen Verallgemeinerung der wissenschaftlichen Erfahrungen im Alltagsleben kommt, dass Theorien, wie die Kopernikanische Astronomie oder der Darwinismus die Macht sogar von rein abergläubischen Vorstellungen nicht zu brechen imstande sind, dass die Mehrzahl der Menschen in ihrer sozialen Umgebung vollständig unkritisch, unmittelbar, im Sinne der von uns geschilderten Alltagspraxis steht. Hier schafft der Sozialismus einen prinzipiellen Wandel; auf dessen Folgen in Bezug auf religiösen Glauben /die sich natürlich auch nur tendenziell auswirken können/ haben wir bereits hingewiesen. Aber auch das Erhellten der gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen bedeutet nicht ohne weiteres ein Aufsaugen des Alltagsverhaltens durch die wissenschaftliche Widerspiegelung der Wirklichkeit. /Dass dieser Prozess z.B. durch falsche Theorien wie der des "ökonomischen Subjektivismus" aufgehalten und gehemmt werden kann, braucht hier nicht eingehend untersucht zu werden./ Die beiden Arten der spezialisiert-vervollkommeten Widerspiegelung /Wissenschaft und Kunst/ können zwar die Welt der alltäglichen Praxis des Menschen viel stärker durchdringen und beeinflussen, als dies je früher geschah, eine Welt der unmittelbaren Reaktion auf eine noch nicht bearbeitete Wirklichkeit wird darum noch immer übrig bleiben. Sachlich wegen der extensiven und intensiven Unendlichkeit der objektiven Realität, deren Inhalt auch durch die vollendetste Wissenschaft und Kunst nie erschöpft werden kann. Die Existenz eines solchen unerhellten Terrains ist zugleich die Grundlage für die Weiterentwicklung von Wissenschaft und Kunst. Subjektiv teils als notwendige Reaktion auf die soeben geschilderte

Sachlage, teils weil diese extensive wie intensive Unendlichkeit der objektiven Realität auch eine entsprechende Unerschöpflichkeit der Lebensprobleme eines jeden menschlichen Individuums - auf immer höherer Stufe - hervorbringt. So wie die freie Ordnung des Lebens in der höheren kommunistischen Phase des Sozialismus nicht eine Wiederkehr des Urkommunismus bedeuten kann, so kann sie - auf ideologischem Gebiet - ebenfalls nicht ein Vicoscher "Ricorsi" zur undifferenzierten Vermischung von wissenschaftlicher und künstlerischer Widerspiegelung der Wirklichkeit mit der unmittelbaren Alltagspraxis sein. /Also: eine Erneuerung ihrer Mischung in der Magie auf höherer Stufe/, Fortschritt ist ohne Differenzierung und Spezialisierung nicht möglich. Aber das sozialistische Aufheben der Antagonismen dieser Entwicklung hebt diese Bedingungen des weiteren Fortschreitens nicht auf. Wie die dann entstehenden Wechselwirkungen konkret aussehen werden, das scheint uns - für heute - eine müßige Frage zu sein.

Die zweite Bemerkung bezieht sich auf die historische Entwicklung des desanthropomorphisierenden Verhaltens selbst; auf die Entdeckung neuer Kategorien der objektiven Wirklichkeit im Laufe dieses Weges und auf die Beziehung solcher Kategorien zu den anderen Arten der Widerspiegelung der Wirklichkeit. Wir haben uns bis jetzt schon wiederholt mit der Einheit und Verschiedenheit dieser Formen des Abbildens beschäftigt. Es ist ohne weiteres klar, das bestimmte fundamentale Kategorien der Gegenständlichkeit, der Beziehung der Gegenstände zu einander, der Gesetzlichkeit ihrer Bewegungen etc. die Grundlage einer jeden wahrheitstreuen Widerspiegelung der Wirklichkeit bilden müssen. Wir mussten jedoch andererseits feststellen, dass in der Anwendungsart der Kategorien die konkreten, typischen Zielsetzungen der Menschen, der Gesellschaft eine ausserordentliche Rolle spielen, wodurch auch subjektiv eine Geschichte der Kategorien entsteht. In dieser Entwicklung erhält der qualitative Aufschwung des desanthropomorphisierenden Prinzips in der Neuzeit, die mit seiner Hilfe erzielten theoretischen Ergebnisse eine besondere

Bedeutung. Eine bloss abstrakte Gegenüberstellung der anthropomorphisierenden Kunst und der desanthropomorphisierenden Wissenschaft würde diesen Gegensatz zu einem metaphysischen Erstarren lassen. Die Bedeutung, die die Entdeckung etwa der Geometrie für die Kunst gehabt hat, - wir werden auf diese Frage bald ausführlich eingehen - wäre allein schon eine drastische Widerlegung solcher schematischen Kontrastierungen; aber auch die Zusammenarbeit von Wissenschaft und Kunst im Herausarbeiten der Gesetze der Perspektive in der Renaissance bestätigt die Warnung vor voreiligen Konstruktionen.

Bei allen diesen Vorbehalten muss das Umschlagen ins Qualitative, die die Desanthropomorphisierung für die wissenschaftliche Widerspiegelung der Wirklichkeit in den letzten Jahrhunderten gebracht hat, doch in ihrer spezifischen Eigenart berücksichtigt werden. Die Euklidische Geometrie z.B. repräsentiert zweifellos bereits eine hohe Stufe der desanthropomorphisierenden Widerspiegelung. Dennoch bleibt ihre Wahrnehmbarkeit noch in einem unzerreissbarem Kontakt mit dem menschlich-visuellen Erfassen der Wirklichkeit. Die Höherentwicklung der Wissenschaften zerreisst jedoch diese Verbindungsfäden. Der Prozess der Befreiung der wissenschaftlichen Widerspiegelung von der menschlichen Sinnlichkeit ist zu bekannt, um hier geschildert werden zu müssen. Es braucht nicht einzeln aufgezählt zu werden, wie dabei neue Kategorien und kategorielle Zusammenhänge auftauchen, die für die wissenschaftliche Begriffsbildung bedeutsam werden, welche mit der Unmittelbarkeit des Alltagslebens und der daraus aufsteigenden ästhetischen Widerspiegelung nichts mehr zu tun haben können. Es genügt, wenn wir an die neu entdeckte Wirksamkeitsweise der Kausalität in der statistischen Wahrscheinlichkeitslehre erinnern. Mit solchen und ähnlichen Kategorien und Zusammenhängen trennen sich die Gebiete von Wissenschaft und Kunst nunmehr auch kategoriell. Es wird für die Wissenschaft möglich etwa das Risiko der Menschenverluste einer Schlacht genau auszurechnen etc. Für die Kunst bleibt der einzelne Mensch im Kriegszusammenhang - natürlich auf die Höhe der Typik gesteigert - nach wie vor Objekt und Mittel der Gestaltung. Wo es versuche gab, das Statistische in die Dichtung "einzumontieren" sind diese

Ästhetisch notwendig, kläglich gescheitert, ebenso wie die einzelner surrealistischer oder abstrakter Künstler, die Ergebnisse der neuesten physikalischen Forschungen über die innere Struktur der atomaren Welt für die Malerei nutzbar zu machen.

Dass diese neue Situation auf beiden Gebieten auch Verwirrungen gestiftet hat - neben den eben angedeutete Irrwegen in der Kunst - ein zeitweises Vordringen subjektiv idealistischer Anschauungen in den Wissenschaften /Leugnen der Kausalität in der statistischen Wahrscheinlichkeitsrechnung, Fetischistisch-formalistisches Überschätzen der Mathematik etc./-, ändert nichts an der epochalen Bedeutung der so entstehenden Trennung. Für uns bleibt dabei entscheidend, dass je erfolgreicher die Wissenschaft in der Desanthropomorphisierung ihrer Widerspiegelungsweise und um deren begrifflichen Bearbeitung fortschreitet die Kluft zwischen wissenschaftlicher und ästhetischer Widerspiegelung immer unüberbrückbarer wird. Auf die Loslösung der undifferenzierteren Einheit der magischen Periode folgen lange Zeiten der parallelen Entwicklung, der gegenseitigen unmittelbaren Befruchtung, des unmittelbar sichtbaren Inerscheinungstretens, dass beide dieselbe Wirklichkeit widerspiegeln. Natürlich hört diese Wahrheit auch heute nicht auf, eine Wahrheit zu sein; nur ist die Wissenschaft in Gebiete vorgestossen, die für den Anthropomorphismus der Kunst überhaupt nicht mehr erfassbar sein können. Damit hört die Anteilnahme der Kunst an den wissenschaftlichen Entdeckungen, wie in der Renaissance, sowie das unmittelbare Übergehen wissenschaftlicher Ergebnisse ins Weltbild der Kunst auf. /Letzteres war schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts problematisch; man denke an die Vererbung bei Ibsen und Zola./ Es wäre aber eine metaphysische Starrheit, wenn man daraus ein völliges Aufhören der Wechselbeziehungen zwischen Wissenschaft und Kunst folgern würde. Im Gegenteil. Viele Tendenzen sind wirksam, die diese zu intensivieren geeignet sind; das Aufhören einer unmittelbaren Wechselbeziehung - die bei näherer Betrachtung zumeist vermittelte war, als der erste Anschein es zeigt - kann von fruchtbareren, wenn auch vermittelteren abgelöst werden, von solchen, die über die Befruchtung des allgemeinen Weltbilds der Kunst

durch die Wissenschaft und umgekehrt zur Geltung gelangen. Die detaillierte Behandlung dieser Frage geht ebenfalls über den Rahmen dieser Arbeit hinaus; es sollte hier nur der methodologische Ort der neuen Lage kurz angedeutet werden.

MTA FIL. INT.  
Lukács Archi

Anmerkungen zum zweiten Kapitel

I.

- 1./ Engels: Dialektik der Natur, a.a.O. 385/6.
- 2./ Marx: Grundrisse, a.a.O. 378/9
- 3./ J.Burckhardt: Griechische Kulturgeschichte, Leipzig, Kröners  
Taschenausgabe, II.358, ähnlich J.Beloch:  
Griechische Geschichte, Strassburg, 1893.I.127/8
- 4./ Marx: Theorien über den Mehrwert, a.a.O. I.387.
- 5./ Zitiert bei W.Nestle: Vom Mythos zum Logos, Stuttgart, 1940.  
479/80
- 6./ P.S.Kudrawzew: Geschichte der Physik /in ungarischer Sprache/  
Budapest, 1951. 71.
- 7./ H. Diels: Fragmente der Vorsokratiker, Berlin, 1906. I.41.
- 8./ Nestle: a.a.O. 280.
- 9./ Zitiert aus "Sokrates geschildert von seinen Schülern", Jena,  
1911. II. 394/5.
- 10./ Hegel: Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Erste  
Druckschriften, Leipzig, 1928. 184.
- 11./ Hegel: Geschichte der Philosophie, Wk.Ausg. Glockner, XVIII,579,
- 12./ Aristoteles: Metaphysik, III. Buch 2. Zitiert nach der Über-  
setzung von A.Lasson, Jena, 1908, 43.
- 13./ Ebd. VII.Buch 7. 105.
- 14./ Plotin: Enneaden, VI. I.Buch, Kap. 26. Zitiert nach der Über-  
setzung von H.F.Müller, Berlin, 1878, II.253.
- 15./ Aristoteles: Metaphysik, I. Buch, Kapitel 9.a.a.O. 31.
- 16./ Plotin: V.Enneade, I.Kapitel 6. a.a.O. II. 147.
- 17./ Hegel: Wissenschaft der Logik, Wk. Berlin, 1841, V.220.
- 18./ Plotin: VI.Enneade, II.Buch Kapitel 7. a.a.O. II.263.
- 19./ Hegel: Geschichte der Philosophie, a.a.O. 498.

II.

- 1./ Engels: Dialektik der Natur, a.a.O. 645/6.
- 2./ Marx: Das Elend der Philosophie, Stuttgart, 1919. 163.
- 3./ Marx: Grundrisse, a.a.O. 438/9.
- 4./ Ebd. 440.
- 5./ M.Scheler: Versuche zu einer Soziologie des Wissens, München-  
Leipzig, 1924, 145.

- 6./ Ortega y Gasset: Der Mensch und das Mass dieser Erde, Frankfurter Allgemeine Zeitung, Oktober, 1954.
- 7./ M. Planck: Weg zur physikalischen Erkenntnis, Leipzig, 1944. 305.
- 8./ Marx: Das Kapital, I. a.a.O. 46.
- 9./ Planck: a.a.O. 261/2.
- 10./ Hobbes: Grundzüge der Philosophie, III. Teil, Lehre vom Bürger, Widmung, Leipzig, 1918, 65. und Spinoza: Ethik, III. Teil, Leipzig, 1907. 99.
- 11./ Spinoza, ebd. IV. Teil, Lehrsatz, 7. a.a.O. 180.
- 12./ Gehlen: Urmensch und Spätkultur, Bonn, 1956. 238.
- 13./ R. Musil: Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden, Hamburg, 1955, 319.
- 14./ Marx-Engels: Deutsche Ideologie, Wk. /Mega/ V. 119.
- 15./ Descartes: Les passions de l'âme, III. Teil, Art. 165/6, a.a.O. 636.
- 16./ Hobbes: Grundzüge der Philosophie, II. Teil, Die Lehre vom Menschen, 12. Kapitel, a.a.O. 35.
- 17./ Spinoza: Ethik, IV. Teil, Lehrsatz, 44. Anmerkung, a.a.O. 213/4
- 18./ Es ist vielleicht interessant beiläufig zu bemerken, dass die Goethesche Definition bei den Klassikern des Marxismus sehr populär geworden ist. Engels gebraucht sie zur Charakteristik der Kleinbürger, wobei der Inhalt der Hoffnung zum Aufstieg ins Grossbürgertum, der der Furcht, zum Hinabgestossenwerden ins Proletariat konkretisiert wird. Über Goethes besonderen, von dem romantisch und späteren Gebrauch des Begriffs Philister vergleiche mein Buch Goethe und seine Zeit, Berlin, 1953. 33.
- 19./ Zitiert bei L. Olschki: Galilei und seine Zeit, Halle, 1927. 465
- 20./ Ebd. 384.
- 21./ Ebd. 170 ff.
- 22./ B. Farrington: Francis Bacon, London, 1951. 4.
- 23./ Bacon: Organon, I. Buch, Artikel 99. Berlin, 1870, 152/3
- 24./ Ebd. Artikel, 73. 123/4.
- 25./ Bacon: Vorrede zur Instauration, a.a.O. 43.
- 26./ Bacon: Organon, I. Buch, Artikel, 41. a.a.O. 94.
- 27./ Ebd. Artikel 42. a.a.O. 94/5.
- 28./ Ebd. Artikel 43. a.a.O. 95.

- 29./ Ebd. Artikel 59. a.a.O. 105.  
30./ Ebd. Artikel 60. a.a.O. 105/6.  
31./ Ebd. Artikel 45. a.a.O. 96  
32./ Ebd. Artikel 119.a.a.O. 167  
33./ Organon: Einteilung des Werks, a.a.O. 59.  
34./ Ebd. 58/9.  
35./ Ebd. Artikel 65.a.a.O. 112.  
36./ Ebd. Artikel 104. a.a.O. 155.  
37./ Spinoza: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes,  
Leipzig, 1907, 44.  
38./ Ebd. 11.  
39./ Ebd. 13.  
40./ Ebd. 22.  
41./ Ebd. 24.  
42./ Ebd. 41.  
43./ Marx: Kapital I. a.a.O. 335.  
44./ Ebd. 343/4  
45./ Marx: Grundrisse, a.a.O. I.584.  
46./ Marx: Kapital I. a.a.O. 406/7. Die ausführlichste Behandlung  
dieser Antihumanität der kapitalistischen Anwendung  
des Desanthropomorphisierungsprinzips im Arbeits-  
prozess findet sich im "Ökonomisch Philosophische  
Manuskripte" Wk. Band III. /Mega/.  
47./ Max Weber: Gesammelte Aufsätze für Wissenschaftslehre,  
Tübingen, 1922. 535.

NTA FIL INT!  
Lukács Arch.