

Dreizehntes Kapitel: Ansich - Füruns - Fürsich

I.

Ansich und Füruns in der wissenschaftlichen Widerspiegelung

Will man Rolle und Funktion der Kategorien Ansich und Füruns in der desanthropomorphisierenden und anthropomorphisierenden Widerspiegelung der Wirklichkeit richtig beschreiben und einschätzen, so darf vor allem nicht vergessen werden, dass ihre historisch-monographische Darstellung, wie sie der Verfasser für die Kategorien Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit zu skizzieren versucht hat, heute noch vollständig fehlt. Zu dieser Schwierigkeit tritt noch als weitere die Beschaffenheit jener Kategorien hinzu. Sie gehören zwar ebenfalls zu den allerelementarsten Aufbauelementen eines jeden Weltbilds, so dass weder im Leben noch in Wissenschaft oder Kunst ein Akt, der die Beziehung des Menschen zur Aussenwelt und zu ihrer Verwendung in der Praxis zum Inhalt hat, vorstellbar ist, der nicht durch irgendeine - eventuell nicht bis zur Bewusstheit geklärte - Konzeption des Ansich und des Füruns gedanklich (und gefühlsmässig) fundiert wäre. Damit ist bereits ein äusserst folgenschwerer Unterschied zu den anderen, ebenfalls elementar wirksamen Kategorien ausgesprochen, nämlich die schwer entwirrbare Mischung von gedanklichen und gefühlbeladenen Momenten in jedem Fall ihres Auftauchens. Ganz allgemein gesprochen, sind freilich im Leben und darum vor allem in den Anfangsstadien von Wissenschaft und Philosophie die wenigsten Kategorien in ihrer subjektiven Aufnahmeweise frei von einer solchen Gemischtheit. Jedoch schon das ständige oder sporadische, innige oder oberflächliche Verflochtensein dieser Komponenten in der aufnehmenden Subjektivität schafft qualitative Unterschiede. Denn zweifellos ist die Apperzeption etwa der Kausalität sehr oft von starken Affekten, etwa der Furcht oder der Hoffnung begleitet, jedoch die imperative Wucht des praktischen Handelns führt schon auf Anfangsstufen der Entwicklungen einer scharfen Differenziation zwischen der exakten Beobachtung, der kausalen Auslegung des be-

treffenden Phänomens selbst und den von ihm ausgelösten Gefühlen. Bereits die Jäger der Steinzeit, deren "Kausalitätsvorstellungen" sich noch vollständig im Bannkreis der Magie bewegten, haben etwa die Fussspuren des Wildes mit einer uns kaum vorstellbaren Genauigkeit beobachtet und aus diesen Wahrnehmungen sicherlich oft ganz richtige (kausale) Schlüsse gezogen; wenn diese natürlich keine Schlussform annahmen, tut dies nichts zur Sache, da wir ja aus früheren Darlegungen wissen, dass dies auch noch heute häufig geschieht. Für uns ist dabei nur so viel wichtig, dass bei der Widerspiegelung und praktischen Anwendung der Kategorie der Kausalität eine mehr oder weniger reinliche Scheidung zwischen der Sache selbst und ihren Begleiterscheinungen im Subjekt nicht nur möglich, sondern praktisch unerlässlich ist, weshalb auch die wissenschaftliche und philosophische Theorie relativ früh und leicht zu einem sachlich verständnisvollen Erfassen dieser Kategorien gelangen konnte. Dass die weltanschauliche und gefühlbetonte Überspannung der Kausalität zu Lehren, wie die Prädestination geführt hat, braucht uns hier nicht zu beschäftigen.

Wesentlich anders ist es um den Gefühlsgehalt von Ansich und Füruns bestellt. Diese drücken nämlich das wichtigste Verhältnis des Menschen zur Aussenwelt aus, ein Verhältnis, in welchem einerseits die absolute Notwendigkeit, diese kategorialen Beziehungen möglichst adäquat zu widerspiegeln, eine für die Praxis und damit für die ganze Lebensführung und für das ganze Dasein des Menschen ausschlaggebende Rolle spielt, andererseits jedoch die dabei aufgeworfenen Fragen so intim und tief mit der gesamten menschlichen Existenz überhaupt verknüpft sind, dass ungeheuere kollektive Anstrengungen von Jahrtausenden nötig waren, um eine gedankliche Entwirrung zu bewerkstelligen, um die Konzeption des Ansich vor allem ihren emphatischen, mythologisierenden, auf Hypostasen beruhenden etc. Bestandteilen säubern zu können. Eine derartige äusserste Kompliziertheit der gedanklichen Entwicklung gerade bei diesem Problem ist sicher nicht zufällig. Die Emphase erklärt sich gleich, wenn bedacht wird, dass das Erforschen und Aufdecken dessen, was unabhängig vom Bewusstsein der Menschen, also an sich, existiert, in einer weit ausgeprägteren Weise als auf anderen Gebieten, primär

nicht einfach in der Form eines Denkens über die Welt auftritt, sondern jeder menschlichen Tätigkeit urwüchsig zu Grunde liegt, so dass der Mensch, der vom Leben diesen Fragen gegenüber gestellt wird, das Gefühl haben muss: ihr richtiges Beantworten entscheide über sein Wohl und Wehe, und zwar von dem Gelingen oder Misslingen der alltäglichsten Einzelhandlungen bis zu jenem Schicksal, das man mit dem Ausdruck Heil der Seele zu bezeichnen pflegt. Das Eingespannensein der theoretischen Stellungnahme zur Wirklichkeit in einen magischen oder religiösen Ideenkreis muss daher gerade hier besonders stark werden.

Wirft man nun einen flüchtigen Blick auf die Entstehungsart der Vorstellungen von Ansich im menschlichen Bewusstsein, so versteht man leicht den seelischen Mechanismus, der diese Verbundenheit von Denken und Emphase gerade hier hervorbringt. Denn die spät und mühsam errungene Wahrheit, dass die ganze objektive Wirklichkeit den gemeinsamen - unmittelbar höchst prosaischen - Charakter besitzt, unabhängig vom Bewusstsein, also an sich, zu existieren, kann sich nur mit Überwindung grösster Widerstände durchsetzen, und hat sich, wenigstens auf dem Gebiet der Weltanschauung, auch bis heute nicht vollständig durchgesetzt. Allerdings ist eine steigende Klärung im Bewusstsein der Alltagspraxis und in der mit der Praxis verbundenen Einzelwissenschaften zu beobachten; im Gegensatz zu Frühzeiten, in denen auch solche Verrichtungen und Stellungnahmen oft von einem emphatischen Denken begleitet wurden (man denke an Opfer, Orakel, etc.), gewinnt hier das immer gefühlsfreier werdende Denken stets mehr Terrain. Es kann naturgemäss nicht unsere Aufgabe sein, diesen Prozess auch nur andeutend zu schildern; wir müssen uns auf einige Gesichtspunkte beschränken, die geeignet sind, das Spezifische an der kategoriellen Lage zu beleuchten.

Haben wir gleich die historisch allgemein beglaubigte Tatsache hervor, dass die Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit den Weg von Erscheinung zu Wesen einzuschlagen gezwungen ist, wobei klarerweise die dialektische Einsicht von der objektiven Realität der Erscheinungen eine relativ spät errungene sein muss. Wird nämlich in irgendeiner Weise ein - richtiges oder falsches - Bild vom Wesen errungen, so ist es für das unmittelbare Denken

des Alltagsmenschen höchst naheliegend, dieses Wesen als etwas "hinter" den Erscheinungen Befindliches, von diesen Verdecktes, Verborgenes aufzufassen. Diese Struktur der Erkenntnis ist anthropologisch so tief verwurzelt, dass sie bereits in der Magie klar hervortritt: die "Kräfte", die die Magier zu beeinflussen bestrebt sind, haben in ihren Vorstellungen zweifellos eine derartige Beschaffenheit, nämlich hinter der Oberfläche der Erscheinungen versteckt zu sein und doch diese entscheidend zu beeinflussen. Ohne jetzt auf die Übergänge, ja auch auf die wesentlichsten Knotenpunkte der Entwicklung eingehen zu können, muss doch festgestellt werden, dass sowohl das religiöse Denken des Orients, wie das der immer weltlicher werdenden griechischen Antike - mutatis mutandis - von einer solchen Struktur der Wirklichkeit ausgeht: das "hinter" den Erscheinungen verborgene wahre Ansich der Welt auszugraben und offenbar zu machen. Das Ansich erhält den emphatischen Akzent einer "wahren" Wirklichkeit als die blosse, unmittelbar gegebene Erscheinungswelt. So entsteht notwendig eine Hierarchie der Seinsarten, indem solchenmühsam herausgearbeiteten Wesenheiten eine Realität höheren Grades zugesprochen wird als dem sinnlich-unmittelbaren Phänomenen der Erscheinungswelt; sie werden also zu dem eigentlichen Ansich, im Vergleich zu dem die übrige Welt eine - besten Falls - abgeleitete, abhängige, nur durch Partizipieren an der echten Wesenartigkeit bestimmte und garantierte Realität besitzen kann.

Dadurch aber, dass ein so aufgebautes Weltbild mit den elementarsten Orientierungswünschen des ganzen Menschen in der Gesamtwirklichkeit zusammenhängt, dass also das praktische und theoretische Bedürfnis nach adäquatem Erkennen der Wirklichkeit untrennbar mit gesellschaftlichen und ethischen, mit weltanschaulichen und religiösen Bedürfnissen verknüpft bleibt, entsteht eine unüberwindlich scheinende Belastetheit der Kategorie Ansich mit einem emphatischen Gefühlsüberschwang, mit anthropomorphischen Projektionen in die objektive Wirklichkeit. Freilich, wie in sehr vielen Fällen, spielen sich unter einer mythologisierenden Oberfläche Gedankenprozesse ab, die - gewollt oder ungewollt - in die Richtung einer adäquaten Apperzeption der Wirklichkeit weisen, die eine angemessene Methodologie für diese auszuarbeiten helfen.

Wir meinen in erster Reihe den Regress von dem unmittelbar-sinnlichen Erscheinungen zum - unmittelbar - nicht wahrnehmbaren Wesen. Dies ist in der Rolle, die Mathematik und Geometrie für den Erkenntnisprozess spielen, deutlich sichtbar. Ihre Progressivität wird aber weltanschaulich gehemmt, mitunter sogar weitgehend aufgehoben, infolge des emphatischen Betonens der ontologischen wie kausalen Priorität des "übersinnlichen" Wesens den sinnlich-materiellen Erscheinungen gegenüber, infolge einer sachlich unhaltbaren hierarchisch-kausalen Ableitung der unmittelbar-sinnlichen Welt aus den so gewonnenen und zu selbständigen Entitäten hypostasierten mathematischen Begriffen und Beziehungen. Der Pythagoräismus (und vor allem seine Ausläufer in der Spätantika bis zur Zahlenmystik der Kabala) zeigt, wie ursprünglich wahre und richtige Erkenntnisse auf solchen Wegen ihre Verzerrung zu einem emphatischen Ansich das wissenschaftliche Weltbild in einen Weltmythos verwandeln.

Natürlich geht dieser Prozess, besonders in Griechenland, nicht kampflos vor sich. Schon in der Atomlehre Demokrits ist ein ernsthafter Anlauf dazu da, das tatsächliche Ansich der Wirklichkeit von allen subjektivistischen Gefühlsbelastungen zu befreien und zur Grundlage eines wissenschaftlichen Weltbilds zu machen. Freilich verhindert die Sklavenwirtschaft, das unvermeidliche Fehlen einer fruchtbaren Wechselwirkung zwischen technischer Entwicklung der Wirtschaft und den Naturwissenschaften einen Ausbau dieses Grundrisses zu einer konkret wissenschaftlichen Weltanschauung, zur wissenschaftlichen Methodik und damit zur allseitig befruchtenden Kraft aller Erkenntnisse. Und auch nachdem bei Platon das emphatische Ansich - mit allen seinen mythenschaffenden Folgen - eine umso faszinierendere Fassung erhielt, als der Weg zum Mythos der Ideenwelt über eine Reihe für die Weltentwicklung des Denkens höchst bedeutsame Entdeckungen dialektischer Kategorien und Beziehungen führt, hört dieser Kampf nicht auf. Während für Platon die übersinnliche Ideenwelt nicht nur das Wesen der Erscheinungen begrifflich fassen soll, sondern auch deren Grund, sowohl in der Realität wie demzufolge auch in der Erkenntnis, bestreitet Aristoteles die von den Erscheinungen getrennte unabhängige Existenz der Ideen. Die Quintessenz des platonischen

Standpunkts hat Emil Lask in seinen Vorlesungen präzise zusammengefasst: "Dass nicht die Idee als Schattenkorrelat der Wirklichkeit, sondern gerade umgekehrt diese als ein Schattenkorrelat jener zu denken ist, ist ausdrücklich in Phaidon 99/100 gesagt. Das Sinnliche also ist als blosses Schattenbild aufzufassen, das nur hinweist, nachahmt (), Teil hat (); Anlass und Antrieb für die Seele zur Hinwendung zur Idee. Es handelt sich also hier um das Verhältnis des Urbilds zum Abbild." So richtig Lask die Beschaffenheit des Ansichproblems bei Platon sieht, so blind ist er, infolge seiner neukantischen Einstellung gegenüber der Opposition von Aristoteles. Er bemerkt, die Tatsache und die Bedeutung dessen nicht, dass dieser gerade die selbständige Existenz der Ideen verwirft. Aristoteles sieht nämlich nicht nur klar, dass damit eine wissenschaftlich überflüssige und Verwirrungen stiftende Verdoppelung der Gegenstände hervorgebracht wird, sondern er bemerkt und kritisiert auch die wissenschaftliche Begriffsabbildung unzulässig anthropomorphisierenden Tendenzen, die dadurch notwendig grossgezüchtet werden: "So spricht man von dem Menschen an sich, von dem Pferde an sich und von der Gesundheit an sich, ohne dass eine weitere Änderung im Gegenstande 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."²⁾ Dass im theoretischen Abschluss seiner Philosophie ebenfalls derartige Gedankengänge, die die Wesensbestimmungen zu realen Entitäten aufbauschen, zur Geltung gelangen, ist ein weiterer Beweis dafür, wie schwer die Arbeit für die Menschheit war, die anthropomorphemphatischen Motive im Denken des Ansich zu überwinden.

Denn der von uns angedeutete Widerstreit entfaltet sich nicht nur in der Gegnerschaft zur Ideenlehre, sondern auch in der inneren Bewegung dieser selbst. Die Tendenz, die objektive Notwendigkeit und Gesetzmässigkeit der Welt und ihrer Bewegungen, Veränderungen zu ergründen, zu versuchen, immer wieder über das naiv-spontane Anthropomorphisieren des Alltags und sei-

ner Religionen hinauszugehen, hat also bestimmte Momente, die mit den wissenschaftlichen Widerspiegelungen parallel laufen (oder zu laufen scheinen), schlägt aber letzten Endes in eine subtilere, vergeistigtere Form des anthropomorphisierenden Gottschaffens um. Ein solches Sichkreuzen und Gegenüberstehen von anthropomorphisierend, personifizierend geschaffenen höheren Mächten mit wenigstens der Hauptrichtung nach unpersönlichen, überpersönlichen tritt schon sehr früh, lange vor dem Erwachen des philosophischen Interesses auf. Schon bei Homer gibt es manche Stellen, wo die Moira als den Göttern überlegene Macht erscheint. (Zeus beugt sich ihr z.B. nachdem er den Wunsch geäußert hatte, seinen Sohn Sarpedon zu retten.) Dass dabei wieder Personifikationen auftauchen, ändert am Wesen der Sache, an seiner Bedeutung für unser Problem nichts Entscheidendes: auch hier wird eine regressive Bewegung zu einem immer weiter "hinter" der Erscheinungswelt liegenden Ansichtsichtbar, auch hier erhält das verborgenere, weiter entfernte Prinzip ein Sein von höherer Observanz, als die auf der Oberfläche wirkenden Kräfte. ³⁾ Diese Verdoppelung nimmt, von der gesellschaftlichen Entwicklung bestimmt, noch mehr zu, wenn die philosophischen Versuche erstarken, die ursprünglichen, personifizierenden Mythen gedanklich aufzuheben oder - was später zustandekommt - gedanklich zu retten. Die letztere Tendenz ist bereits in der platonischen Ideenlehre klar wahrnehmbar. Aristoteles besitzt keine Neigung zur philosophischen Begründung der alten Mythologie, ja er hat, wie wir gesehen haben, starke Tendenzen, das Ansich wissenschaftlich-philosophisch zu fassen. Umso auffallender und widerspruchsvoller tritt die allgemeine Doppeltendenz in seinem Gesamtsystem auf.

Die Krise der antiken Weltanschauung spitzt diese Gegensätze immer stärker zu. Wie wir schon in anderen Zusammenhängen sehen konnten, erlangt diese Widersprüchlichkeit bei Plotin, ihren - vorläufigen - Gipfelpunkt. Da wir uns auch hier mit einem allerallgemeinsten Hinweis begnügen müssen, sei nur die Zusammenfassung seiner Lehre vom "Einem" durch Eduard von Hartmann angeführt: "Der Ausdruck 'das Seiende' ist für das Absolute bei Plotin nicht mehr verwendbar, weil er erstens eine Vielheit in sich schliesst (VI. 9,2) und zweitens für das Intelligible in

engerem Sinne festgelegt ist; es muss demnach das Eine als ein über dem Sein stehendes (V. 4,2), des Seins nicht bedürftiges (VI. 7,38), das Sein erst aus sich erzeugendes (VI. 6,13) Überseiendes gelten. Noch weniger kann das Eine Denken heissen, oder als das Denken selbst gezeichnet werden; denn das Denken schliesst die Vielheit von Denkendem, Denken, und Gedachtem in sich und ist nicht bedürfnislos, insofern es das Gedachten bedarf und dieses sucht. (V. 6. 1-6; V. 3-12) Das Eine ist jenseits des Denkens wie es Jenseits des Seins ist (VI. 7, 40) es sagt nicht zu sich: "ich bin" denn es ist ja gar nicht (VI. 7, 38), und wennes gar sagen wollte: "ich bin seiend", so würde es damit weder sich selbst, noch das Seiende treffen (V. 3, 13). Da das Denken die intelligible Bewegung, oder die reine Energie, oder das Leben ist, so muss dem Einen auch dieses abgesprochen werden (III. 8, 10); desgleichen die Form, sodass es als ein Formloses zu bestimmen ist, an welchem das reflektierende Denken nichts zu haben besorgt (VI. 9,3)."

Damit wird diese Bewegung über alle Grenzen, die der Vernunft ihre eigene Beschaffenheit, als Organon der adäquat annähernden Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit vorschreibt, hinausgetrieben; die Aufhebung aller direkt und offen anthropomorphisierenden Personifizierungen und Projektionen in eine Transzendenz schlägt in eine "Bildlosigkeit" um, jedoch in eine, die deren wesentliche Momente auf einem höheren Niveau des Anthropomorphisierens, das Projizieren der Subjektivität ins Objektive unversehrt aufbewahrt, ja steigert. Das Verneinen einer jeglichen Aussagbarkeit des Ansich ist deshalb kein Agnostizismus - wie später bei Kant -, sondern eine eigenartige Form des religiös-mystischen Verhaltens zur eigentlichen und echten "Wirklichkeit". Und es handelt sich dabei nicht bloss um eine spezifische Form der Übersteigerung des platonischen Idealismus, sondern um eine Tendenz, die sich unabhängig von der griechischen Entwicklung in verschiedenen orientalischen Religionen, Theologien und Philosophien durchsetzt, die, nach der Ablösung des hellenistischen Denkens durch das Christentum in diesem als "negative Theologie" weiterlebt und zeitweilig grosse Bedeutung erlangt. (Dionysios Areopagita, Scotus Eriugena, Meister Eckart usw.) Das emphatisch gefasste Ansich verwandelt sich dadurch in

ein unaussprechliches "Übersein", in ein absolutes Jenseits für jedes Denken und Vorstellen, das aber zugleich den Urgrund aller wahrnehmbaren und erkennbaren Wirklichkeit bildet (*natura creans nec creata*); dieses ist jedoch zugleich das Endziel einer jeden Bewegung im Kosmos und deshalb auch im menschlichen Leben: die Rückkehr zu ihr bildet das einzig reale und würdige Ziel: die Rückkehr zum Ausgangspunkt (*natura nec creata nec creans*).⁵⁾

Die unaufhebbare Unmöglichkeit des Erkennens diesem Ansich gegenüber ist aber keine resignierte "Enthaltung" von einem Urteil, wie in der antiken Skepsis und - mit sehr wesentlichen Änderungen - im modernen Positivismus, sondern eine höchst gesteigerte pathetische Emphase: die wichtigsten mystischen Strömungen, mit ihrem Endziel des faktischen ekstatischen Aufgehens der menschlichen Seele in dieser sonst absolut transzendenten Gottheit - zeigen, wie das Unerreichbarwerden des Ansich zum Auslöser des höchsten Gefühlsüberschwangs werden kann.

Dieses immer weitere Hinausschieben des Ansichs in eine Sphäre der mystischen Transzendenz muss aber nicht immer diese konsequenteste Form aufnehmen. Das Plotinische "Eine" übt zwar immer direkt oder durch verschiedene Vermittlungen eine unwiderstehliche Anziehungskraft auf die entscheidenden philosophischen und theologischen Strömungen in der mittelalterlichen Weltanschauung aus, methodologisch vor allem dadurch, dass dieses letzte Ansich allen Derivaten gegenüber eine spezifischen Wertbetonung erhält. Die Hauptströmung der Scholastik lehnt aber seine absolute Unerkennbarkeit ab. Verständlicherweise, denn ihre Bejahung in der "negativen Theologie" führt, wie angedeutet, zu einer Mystik, die jede kirchliche Hierarchie religiös-individualistisch sprengen muss, weil eine solche Mystik - gewollt oder ungewollt - in die Richtung treibt, die Vermittlerrolle der Kirche zwischen Einzelmenschen und Gott, also die ideologische Grundlage der kirchlichen Macht zu leugnen. So entsteht in der Theologie und Philosophie, vor allem in der Thomas von Aquinos die Forderung - und der scholastische Beweis - der Zugänglichkeit der letzten und obersten Sphäre des Ansich (Gottes) für die menschliche Vernunft: "Sogar vor den Mysterien darf die Vernunft, wenn sie auch genötigt ist, sich zu beugen, nicht alle

Kompetenz ablehnen, denn sie zeigt, dass das Übervernünftige nicht widervernünftig ist." Ebenso bei anderen Forschern "Die Frage nach der Aufnahmemöglichkeit der transzendenten Wahrheit durch das menschliche Erkenntnisvermögen steht für Thomas an erster Stelle."⁷⁾

Uns interessieren hier weder die methodologischen und erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten dieser Auffassung, noch ihre Kontroversen mit den früher dargestellten Richtungen, sondern einzig und allein die Konzeption des Ansich selbst. Dabei zeigt es sich, dass in der pathetischen Wertbetonung des "letzten" Ansichseins eine weitgehende Übereinstimmung zwischen den sonst gegensätzlichen Anschauungen besteht. Wenn Thomas von Aquino erklärt "Gott allein, als 'actus purus', hat die Existenz zum Wesen, er ist ganz Existenz"⁸⁾, so ist das Plotinsche "Eine" nur in eine andere Sphäre, in die des anthropomorphisierenden Personifizierens gerückt und als denkerisch erfassbar deklariert, ohne in seiner wesentlichen Struktur entscheidend verändert zu werden. Hervorzuheben ist dabei die absolute Unifikation von Wesen und Existenz, wodurch in logischer Form jene auf Gefühlsgrundlage ruhende Bewertung ausgesprochen wird, die diese ganze Richtung, wenn wir sie, trotz tiefgreifenden und theologisch gewichtigen Differenzen, als eine einheitliche betrachten, charakterisiert. Die Berechtigung dieser erkenntnistheoretischen Unifikation zeigt sich am klarsten, wenn wir an den bis in die Neuzeit hinein wirksamen ontologischen Gottesbeweis denken. Sein Entdecker Anselm von Canterbury, der übrigens in seinem ebenfalls berühmten Axiom: "Credo ut intelligam" die Gefühls-empphase zu einer organisch unentbehrlichen Grundlage der "Erkenntnistheorie" zu erheben versuchte, geht mit naiver Sicherheit von dem hierarchischen und wertbetonten Charakter des Existenzbegriffs aus, ja der ganze ontologische Beweis beruht auf der Annahme, dass es ohne diesem Begriff keine wirkliche Vollkommenheit geben könne, dass deshalb die Existenz zu den notwendigen Eigenschaften Gottes als vollkommenem Wesens gehören müsse. Buonaiuti stellt seinen Gedankengang wie folgt, dar: "Unser Verstand vermag sich ein Wesen vorzustellen, das höher steht, als alles andere, das gedacht werden kann. Andererseits

ist es auch möglich, sich etwas zu denken, ohne dass dieses Etwas wirklich besteht. Infolgedessen müssen wir unterscheiden, ob ein Bild nur in unserem Verstand oder in Wirklichkeit existiert. Ferner lässt sich nicht bestreiten, dass das wirkliche Existieren mehr ist, als die nur gedachte Existenz einer Sache. Dies sind drei grundlegende Voraussetzungen. Aus ihnen muss man notwendigerweise den Schluss ziehen, dass jene Wirklichkeit, welche die höchste vorstellbare ist, nicht nur ein Ding der Vernunft sein kann, sondern auch an und für sich existiert. Mit anderen Worten: es ist nicht möglich, sich ein wirklich erhabenes Prinzip auszu-denken, ohne es sich gleichzeitig als wirklich existierend vor-zustellen, denn es ist im gegenteiligen Fall jeder Zeit möglich, ein nicht weniger hohes Prinzip zu denken, das in der Wirklichkeit existiert, wodurch dieses Prinzip auf eine höhere Stufe gehoben würde. Wenn das höchste vorstellbare Wesen nur im Verstand existieren würde, so wäre gerade deshalb dieses Wesen so beschaffen, dass man sich ein noch höheres Wesen vorstellen könnte: dies aber wäre ein Widerspruch in sich.⁹⁾

Dieser - ontologische - Zusammenhang von Vollkommenheit und Existenz liegt als unbestreitbar empfundene und erlebte Axiomatik auch allen Gottesbeweisen bei Thomas von Aquino zu Grunde. In Anlehnung an bestimmte idealistische Tendenzen von Aristoteles und diese in der hier geschilderten Richtung weiterbauend, soll aus der Unmöglichkeit, dass relative oder auch nur mit Relativität behafteten Bestimmungen etwas Endgültiges (ein wahres Sein, ein echtes Ansich) repräsentieren könnten, die Schlussfolgerung gezogen werden, dass etwa die Kausalität, wenn sie nicht auf eine erste Ursache zurückgeführt werden kann, sich selbst aufhebt oder dass das Vorhandensein des Zufälligen den Geist zwingt, auf die Existenz eines Notwendigen, eines Bleibenden zu schliessen usw.¹⁰⁾ In allen diesen und ähnlichen Gedankengängen ist es nicht allzu schwer zu beobachten, wie aus der Lebenspraxis, aus der wissenschaftlichen Tätigkeit stammende Beobachtungen und Feststellungen, die an ihrer Stelle, also relativ, richtig und fortschrittsfördernd sein könnten, in eine verabsolutierende geistige Atmosphäre versetzt, das Wesen der Erkenntnis verzerren müssen. Denn natürlich muss jedes Rich-

tigkeitanstrebende Erkennen der Wirklichkeit Unterschiede in der Verursachung nach Wichtigkeit oder Oberflächlichkeit, Gegenüberstellungen von Zufälligkeit und Notwendigkeit etc. feststellen. Dabei müssen auch hierarchische Anordnungen im Interesse der Erkenntnis entstehen, wenn jedoch, wie hier, diese Differenzierungen nicht nur eine Rangordnung nach Wirklichkeit, nach Ansichsein bestimmen sollen, sondern innerhalb dieser Abstufung in dem als relativ gefassten Phänomen das Moment der Absolutheit, in dem als absolut gedachten das der Relativität zu vertilgen trachtet, so entsteht notwendigerweise eine Metaphysik, in der das "Letzte", das letztthin Seiende zu einer weder durch Logik noch durch Erfahrung begründbaren transzendenten Suprematie erhöht wird und dadurch jeden realen, nachprüfbaren Zusammenhang mit der Wirklichkeit selbst verlieren muss. Die formalistische Sophistik in den begründenden Gedankengängen erlangt nur durch die sie hervorrufenden emphatischen Bedürfnisse sowie durch jene zustandegebrachten emphatischen Erlebnisse den Schein einer Evidenz.

Es ist kein Wunder, dass die in der Renaissance sich rapid entwickelnden Wissenschaften, vor allem die Naturwissenschaften eine derart anthropozentrische, gefühlsbeladene Weltanschauung und Denkmethode resolut und radikal ablehnen mussten. Auch hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, selbst auf die allerbedeutendsten Etappen der vollzogenen Wendung näher einzugehen; wir können das umso leichter vermeiden, als im zweiten Kapitel dieses Werks die Entfaltung der desanthropomorphisierenden Tendenzen dieser Philosophie, die sich aufs allerengste mit der Opposition gegen die mittelalterlichen Konzeptionen des Ansichberühren, wenigstens in skizzenhafter Weise behandelt wurden. Es kommt also nur darauf an, die Ergebnisse dieser Entwicklung vom Standpunkt einer neuen Auffassung des Ansichseins kurz zu überblicken. Es liegt im Wesen der ihrer eigenen Methode immer bewusster werdenden wissenschaftlichen Betrachtungsweise, dass die Frage nach der Objektivität der Welt in zunehmendem Masse ihres emphatisch-subjektiven Charakters entkleidet wird. Die Konzeption der Objektivität verwandelt sich in steigendem Masse zu der Reinigung ihrer Widerspiegelung von allen subjektiven Zutaten.

sie entwickelt sich zur schlichten und prosaischen Feststellung, dass Objektivität, Ansichsein eine Unabhängigkeit der Existenz vom Bewusstsein der Menschen bedeutet. So wie die Kopernikanische Wendung in der Naturauffassung, die Erde, die Heimat der Menschen aus dem Mittelpunkt des Kosmos entfernt hat, so wird die Verbundenheit des Ansich mit den subjektiven Gefühlsbedürfnissen zerrissen; Erde und Mensch erhalten im wirklichen und im gedachten Universum jene Stelle, die ihnen objektiv gebührt. Diese Desanthropomorphisierung der wissenschaftlichen und philosophischen Betrachtungsweise führt ein allgemeines säkularisierendes Denken herbei. Nicht nur wird die schon im Mittelalter immer problematischer werdende Bindung der Philosophie an die Theologie endgültig zerschnitten, nicht nur wendet sich die in der Philosophie wachsend bewusster werdende Wissenschaftlichkeit gegen jene Theorien und Methoden, die die von uns geschilderte emphatische Erhöhung des transzendent gemachten Ansich hervorbrachten, es werden auch die Identifikationen von Wesen und Existenz, die Wertbetonung bestimmter Seinsarten etc. immer entschiedener kritisch zersetzt, die Frage nach dem Ansich entwickelt sich immer entschiedener in die Richtung einer Erkenntnistheorie der wissenschaftlichen Widerspiegelung der Wirklichkeit. Vom methodischen Zweifel Descartes', übt die Kritik der "Idola" bei Bacon, über die geometrische Methode bei Hobbes und Spinoza usw. führt dieser Weg letzten Endes zu den dialektischen Bestimmungen der richtigen Objektivität und ihrer möglichst angemessenen Abbildungen, des Ansichs und Füruns, wobei - wie wir alsbald sehen werden - die genaue Trennung von Objektivität und Subjektivität in rein erkenntnistheoretischer Hinsicht parallel geht mit der Anerkennung ihrer realen Wechselwirkung, mit ihrem realen Ineinanderumschlagen in der Praxis und in der diese fixierenden und fördernden Theorie.

Natürlich ist auch diese Entwicklung keineswegs eindeutig. Mit der oben nachgezeichneten Linie des Fortschritts an Wissenschaftlichkeit und konsequenter Desanthropomorphisierung stehen einerseits die Vertreter der alten theologischen und theologisch gefärbten Anschauungen im ständigen Kampf, es ist überflüssig, sich mit ihnen zu beschäftigen, da ihr ideologisches

Rückzugsgefecht sich als eklektische Mischungen der notgedrungenen Konzessionen an das Neue mit Elementen einer neuen Reaktion äussert, um bestimmte Tendenzen ihrer ursprünglichen Position durch irgendwie bewahren zu können. Andererseits und hauptsächlich entsteht unter den veränderten Bedingungen für die Entfaltung von Wissenschaft und Philosophie eine neue Methode zur ideologischen Erfüllung der religiösen Bedürfnisse. Ihr Wesen besteht in einem völligen Fallenlassen des Ansich überhaupt, um die gegebene materielle Wirklichkeit in eine blosse Erscheinungswelt zu verwandeln, jede Konzeption der philosophischen Erkenntnis für das, was über diese hinausgeht, was die objektive Wirklichkeit betrifft, zu leugnen, um aus dem so entstehenden radikalen Agnostizismus einen Raum für das Weiterbestehen des religiösen Glaubens zu schaffen. Diese Richtung, deren konsequentester Vertreter Berkeley war, ist eine eigenartige Erneuerung und Verkehrung der Theorie der "doppelten Wahrheit", die seinerzeit der lateinische Averroismus vertrat. In beiden Fällen geht es um den Versuch einer Versöhnung von wissenschaftlicher Wahrheit mit religiösem Glauben, nachdem bereits das Leben ihre unversöhnliche Gegensätzlichkeit produziert hat. Freilich hört mit dieser allgemeinen Problemverwandtschaft die konkrete Ähnlichkeit auf; die konkret zu lösenden Probleme divergieren sachlich wie methodologisch sehr weitgehend. Für den Averroismus war der katholische Glauben, trotz seiner beginnenden Unterminierungen durch die Wissenschaft, eine materielle und geistige Macht, mit der er sich irgendwie ideologisch abfinden musste. So kam es zur Formulierung der "doppelten Wahrheit": "Was in der Philosophie wahr ist, ^{kann} in der Theologie falsch sein und umgekehrt." 11)

Für die neuzeitige Philosophie besteht eine qualitativ andere Problemlage. Hier ist der unerschütterliche Ausgangspunkt: das Bedürfnis der kapitalistischen Industrie nach einer unbegrenzten Entfaltung der exakten Naturwissenschaften. Keine Erkenntnistheorie kann also dauernd wirksam bleiben, die diese Entwicklung auch nur zu hemmen scheint. Sie muss also die Begründung einer

praktisch brauchbaren und für die Praxis ausreichenden Objektivität der naturwissenschaftlichen Ergebnisse liefern. Sie tut das - am konsequentesten bei Berkeley - indem sie aus der wissenschaftlichen Erkenntnis das Ansich völlig eliminiert und behauptet, erst dadurch eine "metaphysikfreie" Objektivität statuiert zu haben, indem verschiedene Kategorien angeblich rein anthropologischen Charakters (Kausalität als Gewöhnung bei Hume) diese zu garantieren vorgeben. Die Welt des Ansich - ohne Belastung einer möglichen wissenschaftlichen Kritik ihrer Feststellungen - bleibt dem immer inhaltsloser werdenden Glauben, der freilich jetzt ein beliebiger sein kann, nicht wie im Mittelalter bloss der der katholischen Orthodoxie, überlassen. Dieser Spielraum der ganz frei schaltenden Subjektivität ist das notwendige Gegenstück zur philosophischen Ausschaltung des Ansich aus der Sphäre der wissenschaftlichen Erkenntnis. (In diesem Zusammenhang ist es unmöglich die historischen Verbindungsfäden zwischen der Lehre von der "doppelten Wahrheit" und dem modernen Agnostizismus auch nur anzudeuten. Es sei hier nur kurz bemerkt, dass die Änderung des gesellschaftlichen Inhalts, auf den hier das Hauptgewicht gelegt wurde, schon in der Debatte um das Kopernikanische System der Astronomie auftaucht. Sowohl Osiander im Vorwort zum Werk des Kopernikus, wie der Kardinal Bellarmine in seiner Stellungnahme zur Lehre Galileis anerkennen die Wahrheit der neuen Theorie, soweit sie eine bequemere und übersichtlichere Methode zum mathematischen Ausdruck der Sternenbewegungen bildet, lehnen sie aber entschieden ab, soweit sie etwas über die Realität (über das Ansich) aussagen will, dafür sei allein die Bibel kompetent.¹²⁾

Bei Kant erhält diese Widersprüchlichkeit ihren höchsten gedanklichen Ausdruck. Kant lehnt nämlich die so bequemen und intellektuellen Konfort versprechenden Lösungen von Berkeley energisch ab; er nennt dessen Auffassung geradezu einen "Skandal der Vernunft"¹³⁾. Damit ist ein neuer und für die philosophische Entwicklung folgenschwerer Begriff des Ansich entstanden. Kant

gibt darüber in seinen "Prolegomena" ein deutliches Bild: "Es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d.i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren. Demnach gestehe ich allerdings, dass es ausser uns Körper gebe. d.i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluss auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloss die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet."¹⁴⁾ Mag diese Auffassung in ihren gesellschaftlichen Folgen denselben Bedürfnissen dienen, aus denen die Philosophien von Berkeley und Hume entstanden sind, mag Kants Auffassung, dass wir die Dinge an sich nur denken können (sogar müssen), aber niemals zu erkennen imstande sind, noch so sehr ein Schwanken zwischen Idealismus und Materialismus sein, die darin enthaltene Formulierung des Ansich bedeutet doch einen Wendepunkt in der Geschichte dieses Problems. Freilich nur von der Seite der reinen Kategorienbestimmung, denn das erkenntnistheoretische Leugnen der Erkennbarkeit der Dinge an sich versetzt Kant - was die Folgen betrifft - auf eine Linie mit dem von ihm so heftig bekämpften Berkeley. Umso wichtiger ist die Stellungnahme zum Ansich. Es verliert nämlich einerseits jede emphatische Gefühlsbelastung (wir werden allerdings sehen, dass diese in Ethik und Religionsphilosophie mit neuen Inhalten und in neuen Formen auch bei ihm wiederkehrt), andererseits und im engen Zusammenhang damit reduziert sich sein Gehalt auf die schlichte, aber entscheidend wichtige Feststellung: das Ansichsein bedeutet einfach eine Existenz unabhängig von jenem Bewusstsein, das von ihm affiziert wird, in welchem durch diese Affektion Wahrnehmungen und Vorstellungen entstehen. Damit kommt die neuzeitige Entwicklung zum Standpunkt, dass das Ansich nicht mehr, wie in Antike und Mittelalter, das - wertbetonend hervorgehobene - letzte Sein, das Sein "hinter" der Physik ist, sondern bloss einfache Anerkennung der Objektivität der materiellen Wirklichkeit. Damit kehrt sich auch die Methode der Behandlung um. Während sonst vom sinnlichen Sein angefangen eine

ununterbrochene "Reinigung" des Seins vor sich geht, um zu jener seiner Form zu gelangen, die man als wirklich an sich seiend, als causa sui betrachten darf, wodurch die Entdeckung des wahren Ansich den Abschluss, die Krönung des philosophischen Systems bildet, steht jetzt die Frage des Ansichs - rein erkenntnistheoretisch geworden - am Anfang jeder philosophischen Untersuchung; sie beschränkt sich auf die Überprüfung der Objektivität, der Unabhängigkeit der Objekte vom erkennenden Subjekt, sie ist nicht mehr, aber nichts weniger.

Wird das Problem so gestellt, so erscheint seine Kantische Formulierung teils in ihrer ganzen Widersprüchlichkeit und Zwiespaltigkeit, teils als Ansatz zu einer neuen Entwicklung; sie ist keineswegs eine endgültige Grundlegung der Philosophie in dieser Hinsicht, keine "Kopernikanische Wendung", wie sie vom Neukantianismus dargestellt wird. (Der Neukantianismus, indem er bestrebt ist, das gesamte Problem des Dinges an sich aus der Philosophie zu entfernen, bringt Kant ganz in die Nähe von Berkeley und Hume, wie auch, besonders in der imperialistischen Periode die praktische Wirkung aller drei Denker, von unwesentlichen Nuancen abgesehen eine äusserst ähnliche war. (Das grosse Verdienst Kants, das Reduzieren des Ansich auf die Feststellung der Unabhängigkeit der Objekte vom erkennenden Bewusstsein wird dadurch problematisch, und das erkenntnistheoretische Leugnen seiner Erkennbarkeit führt in eine reaktionäre Sackgasse. Nach dem paradoxen Versuch Fichtes, aus einer Aufhebung des Dinges an sich, seiner Auflösung im Ich erscheint zuerst bei Schelling das Ansich als objektiv und erkennbar, freilich ohne eine rationale Begründung zu besitzen. Erst Hegel greift - in scharfer Polemik gegen die Kantische Erkenntnistheorie - auf das furchtbare der von Kant gegebenen philosophischen Anregung zurück und betrachtet das Ansich als etwas Abstraktes, das eben das Unabhängigsein des Objekts vom Subjekt (und, fügt er, über Kant hinausgehend, hinzu, von den anderen Objekten) ausdrückt. So wird das Ansich "eine nur abstrakte, damit selbst äusserliche Bestimmung". Hegel spottet darüber, dass diese "sehr einfache Abstraktion" bei Kant als "eine sehr wichtige Bestimmung, gleichsam etwas Vornehmes" erschien, ebenso "wie der Satz, dass wir

nicht wissen, was die Dinge an sich sind, eine vielgeltende Weisheit war." Daran anschliessend setzt nun Hegel seine eigene Anschauungen über diese Frage auseinander: "Die Dinge heissen an-sich, insofern von allen Sein-für-Anderes abstrahiert wird, das heisst überhaupt, insofern sie ohne alle Bestimmung, als Nichts gedacht werden. In diesem Sinn kann man freilich nicht wissen, was das Ding an-sich ist. Denn die Frage: was? verlangt dass Bestimmungen angegeben werden; indem aber die Dinge, von denen sie anzugeben verlangt würde, zugleich Dinge-an-sich sein sollen, das heisst eben ohne Bestimmung, so ist in die Frage gedankenloserweise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt, oder man macht nur eine widersinnige Antwort. - Das Ding-an-sich ist dasselbe, was jenes Absolute, von dem man nichts weiss, als das Alles Eins in ihm ist."¹⁵⁾

Der letzte Satz enthält zugleich in konzentrierter Form eine ausgezeichnete Kritik der vorhegelschen Versuche, das An-sich dialektisch zu erfassen. Von Cusanus bis Schelling hat die Dialektik grosse Anstrengungen gemacht, um vermittels der Widersprüche und ihrer Aufhebung in einer höheren Synthese das An-sich adäquater als andere Denkmethode zu bestimmen. Da jedoch dabei in der höchsten Einheit der Widersprüche alle konkreten Bestimmungen der Wirklichkeit und des Denkens ausgelöscht werden, wiederholt sich auch in einer solchen Dialektik für die Erkenntnis dieselbe aussichtslose Lage wie bei Kant. Natürlich kann Hegel nicht die Einsicht erlangen, dass es sich dabei um eine für den Idealismus unaufhebbare Gegensätzlichkeit handelt. Trotz seiner richtigen Polemik gegen den Schellingschen Typus der Dialektik, taucht dieselbe Sackgasse am Abschluss seines Systems auch bei ihm auf, insbesondere in der "Phänomenologie des Geistes", wo die Aufhebung der Entfremdung als eine Aufhebung der Gegenständlichkeit überhaupt erscheint, also als dieselbe Aussichtslosigkeit für die Erkenntnis, wie bei Cusanus, Kant oder Schelling, nur auf einem höheren Niveau, da bei ihm der Weg zum Absurden ein weitaus grösseres Terrain der Rationalität durchläuft und zum Aufdecken wichtiger Zusammenhänge führt.¹⁶⁾

Dieses letztthinige Scheitern des philosophischen Idealismus, auch in seiner Hegelschen Fassung, an der Klippe des an-

sichs bedeutet jedoch nicht, dass Hegel ausser den bis jetzt erwähnten Momenten keine entschiedene Weiterbildung und Klärung dieses Problems erreicht hätte. Schon in der früher zitierten Stelle weist er - seiner allgemeinen und vielfach berechtigten Vorliebe für ein Herausholen philosophischer Bestimmungen aus ihrem sprachlichen Ausdruck folgend - auf einen Doppelsinn im Worte Ansich hin: "Etwas hat aber auch eine Bestimmung oder Umstand an sich (hier fällt der Akzent auf an) oder an ihm", um später direkt auf den Sprachgebrauch, als noch unklare, aber oft das Richtige meinende Gedankenbewegung einzugehen: "Die Ausdrücke: es ist nichts an ihm, oder es ist etwas daran, enthalten, obgleich etwas dunkel, dass das, was an einem ist, auch zu seinem Ansichsein, seinem inneren wahrhaften Werte gehöre."¹⁷⁾ Schon die Betonung dieses Doppelsinns im Ansich zeigt, dass es für Hegel niemals etwas völlig Bestimmungsloses sein konnte. Mag die Bestimmtheit im abstrakten Ansich noch so unentfaltet sein, sie ist in ihm doch vorhanden und muss nur dialektisch aus ihm herausentwickelt werden. Bei Hegel ist also - trotz solchen feststellungen oft widersprechenden idealistischen Tendenzen - doch zumindest auch der Ansatz zu einer Konzeption vorhanden, die Gegenständlichkeit als eine primäre, originäre Beschaffenheit eines jeden Seienden zu betrachten. Diese Auffassung zeigt sich im notwendigen Zusammenhang zwischen dem Ding an sich und seinen Eigenschaften: "Das Ding-an-sich ist also, wie sich ergeben hat, wesentlich nicht nur so Ding-an-sich, dass seine Eigenschaften Gesetztsein einer äusserlichen Reflexion sind, sondern sie sind seine eigene Bestimmungen, durch die es sich auf bestimmte Weise verhält; es ist nicht eine Jenseits seiner äusserlichen Existenz befindliche bestimmungslose Grundlage; sondern ist in seinen Eigenschaften, als Grund vorhanden...."¹⁸⁾ Sie zeigt sich weiter in der für den Ausbau seines Systems wichtigen hierarchischen Reihenfolge: Ansich - Fürsich - Anundfürsich. Mit dem Begriff des Fürsichseins werden wir uns in den abschliessenden Betrachtungen dieses Kapitels eingehend beschäftigen. Im Anundfürsichsein tritt die konkrete Totalität der existierenden Bestimmungen in konkreter Zusammengehörigkeit auf, ohne damit jenen abstrakten Grund, den das Ansich bezeichnet, aufgehoben zu haben.

Die Hegelsche Philosophie geht also, zumindest in einer ihrer inneren Hauptrichtungen über die widersprüchliche Beengtheit der Kantschen weit hinaus, setzt das Ansich nicht nur als erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt an den Anfang der wissenschaftlichen und philosophischen Erforschung der Welt, sondern bereitet auch die gedankliche Möglichkeit vor, im Laufe der Entfaltung dieses Prozesses seine Abstraktheit - sein erkenntnistheoretisches Wesen aufbewahrend - aufzuheben.

Die Grenzen des Hegelschen Vorstosses zum richtigen Verständnis des Ansichs werden von seinem Idealismus gezogen. Das konnten wir bereits in der Frage der Gegenständlichkeit beobachten, wo er, trotz seiner logisch richtigen Anläufe, infolge der Grundkonzeption des identischen Subjekt-Objekts von der eigenen Auffassung des Ansichs abgewichen ist. Ihre positivste Seite war eben jene, - erkenntnistheoretische - abstrakte Allgemeinheit, die es zulies, ja forderte, dass jedes Etwas, unbeschadet seines konkreten Geradesoseins, als ansichseiend betrachtet werden sollte, gerade infolge seiner unabhängigen Existenz von der Subjektivität. Wenn aber - vermittelt der Entfremdung - seine Gegenständlichkeit ein Produkt der Entwicklung des identischen Subjekt-Objekts ist, dessen Schlussphase der Untergang, die Selbstauflösung in der zum Subjekt gewordenen Substanz bildet, so ist damit das vom Bewusstsein unabhängige Sein der Gegenständlichkeit wieder vernichtet. (Dass dieses Bewusstsein nicht dem Einzelmenschen, sondern dem "Geist" angehören soll, tut - erkenntnistheoretisch-nichts zur Sache.) Hier ist die unübersteigbare Schranke eines jeden philosophischen Idealismus in der Erkenntnistheorie klar ersichtlich. Das grosse Problem, das hier von der Entwicklung der Menschheit der Philosophie gestellt wurde, war die genaue Scheidung von Denken und Wirklichkeit, von Bewusstsein und Sein. Da diese, selbst in der neuen Dialektik Hegels, selbst in seinem objektiven Idealismus, der so oft die Grenzen des Materialismus streift, in erkenntnistheoretisch unzulässiger Weise ineinander übergehen, konnte die Lösung dieser Frage nur der dialektische Materialismus bringen.

Bei dieser Feststellung muss der Terminus erkenntnis-

theoretisch unterstrichen werden. Denn nur auf diesem Gebiet ist die haargenaue, kein Ineinanderhinüberspielen duldende Scheidung von Bewusstsein und Sein, von Subjektivität und Objektivität eine philosophische Lebensfrage. Gerade deshalb wird, wie dies Hegel schon richtig beobachtet hat, das Ansich so abstrakt und inhalt-leer, denn gerade diese Abstraktheit - und nur diese - vermag die Unabhängigkeit vom erkennenden Subjekt für die Objekte garantieren, ohne durch allzu konkrete Bestimmungen eine Grenze für die sachliche Erforschung der Beschaffenheit, der Struktur, der Beziehungen etc. der Objekte zu setzen. Bei Hegel wird diese einfache, aber doch subtile Grenzsetzung oft in doppelter Hinsicht überschritten: einerseits ist die Grenze zwischen Subjektivität und Objektivität nicht genügend scharf gezogen, andererseits erscheinen bestimmte konkrete Gegenstandsbestimmungen philosophisch, "spekulativ" verabsolutiert; das Ansich erscheint nicht bloss als ihre Unabhängigkeit von der Subjektivität, sondern als ein allzu sehr bestimmtes, die durch den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft erfasste Beschaffenheit der Gegenstände erhält eine Objektivität, die Anspruch auf Endgültigkeit erhebt. Dadurch wird vor allem der Kompetenzkreis von Erkenntnistheorie und konkreter wissenschaftlicher Forschung durcheinandergeworfen.

Zur Zeit der beginnenden Krise der modernen Physik hat Lenin scharfsinnig bemerkt, dass die neuen Entdeckungen viele gewohnten Vorstellungen über die Wesensart der Materie als problematisch erscheinen liessen. Daraus haben manche Naturforscher voreilige Schlussfolgerungen gezogen, nämlich, dass die neuen Ergebnisse der Physik die Existenz der Materie überhaupt in Frage ziehen, ja sogar leugnen würden. Lenin stellt nun die erkenntnistheoretische Frage: "existieren Elektronen, Aether, und so weiter ausserhalb des menschlichen Bewusstseins, als objektive Realität oder nicht?" Was immer für neue Entdeckungen über das konkrete Wesen der Materie gemacht werden, kann und muss es für die Erkenntnistheorie immer wieder zu dieser Frage kommen, und die Antwort kann nur so lauten: "der Begriff der Materie bedeutet erkenntnistheoretisch.... nichts anderes, als: die objektive, unabhängige vom menschlichen Bewusstsein existierende und

von ihm abgebildete Realität."¹⁹⁾ Gerade jene Abstraktheit und Inhaltsarmut des erkenntnistheoretisch gewordenen Begriffs vom Ansich kann sowohl die richtige Abgrenzung von Subjektivität und Objektivität im Weltbild (und für die Praxis) und zugleich die unbegrenzte Annäherung an die konkrete Wirklichkeit, unbeschwert durch festgefrorene Dogmen, garantieren. Denn die von Lenin behandelte Krise bestand nicht zuletzt darin, dass bestimmte Eigenschaften der Materie, die durch jahrtausendelange Erfahrungen und Forschungen gesichert schienen, als zu ihrem Ansichsein gehörend aufgefasst wurden. Ihre Erschütterung durch neue Ergebnisse der Forschungen erweckte deshalb ein Bestreben, das Ansichsein, die Existenz der Materie selbst fraglich zu machen. Erst durch die Leninische Trennung des erkenntnistheoretischen Ansich von der konkreten Beschaffenheit der Materie, konnten diese Verwirrungen - die freilich noch heute in vielen Köpfen wirksam sind - theoretisch behoben werden. Das bedeutet natürlich nicht, dass das -Richtige an der Hegelschen Konzeption des Ansich, dass es nämlich zwar äusserst abstrakt und inhaltsarm ist, jedoch nicht vollständig bestimmungslos, aufgegeben werden müsste. Nur gehört die Feststellung dieser Bestimmungen in ihrer Konkretheit nicht in die Erkenntnistheorie, sondern in die einzelnen Wissenschaften.

Der rein erkenntnistheoretische Charakter in der genauen Scheidung von Sein und Bewusstsein muss, neben den eben demonstrierten Gründen auch darum so streng gefasst werden, weil im realen Verlauf der Wirklichkeit das Ideelle und das Reelle, das Subjektive und Objektive ununterbrochen ineinander umschlagen, weil die Wirklichkeit bei weitem nicht immer feste und deutliche Grenzen zwischen ihnen zieht. Die gedankliche Rettung einer gesicherten Objektivität des Ansich muss also mit dieser das Fliessende anerkennenden Dialektik verbunden sein, um die Welt in ihrer Realität und in ihrem Reichtum adäquat spiegeln und deuten zu können. Die Schwächen der grossen, objektivistisch gerichteten Denker des 17.-18. Jahrhunderts bestanden weitgehend in einem Verkennen und Vernachlässigen solcher subjektiven oder mit der Subjektivität verknüpften Momente, die aber trotzdem in der objektiven Wirklichkeit eine objektive Rolle spielen.

Man denke etwa an die Stellungnahme von Hobbes oder Spinoza zum Problem der Teleologie. Hegel hat in dieser Frage - schon weil er das Problem der Arbeit mit ihren subjektiven, in Objektivität umschlagenden Bestandteilen weit besser begriffen hat, als irgendeiner seiner philosophischen Vorgänger, - das wesentliche Problem klarer erblickt. Er sieht "wie verkehrt es ist, Subjektivität und Objektivität als einen festen und abstrakten Gegensatz zu betrachten. Beide sind schlechthin dialektisch... Wer mit den Bestimmungen der Subjektivität und Objektivität nicht vertraut ist und dieselben in ihrer Abstraktion festhalten will, dem geschieht, dass ihm diese abstrakten Bestimmungen, ehe er sich dessen versieht, durch die Finger laufen, und er gerade das Gegenteil von dem sagt, was er hat sagen wollen."²⁰⁾ Wir haben bereits auf das Problem der Arbeit hingewiesen, wo gerade ihr teleologischer Charakter die Notwendigkeit einer subjektiven, ideellen Zielsetzung für die materielle Verwirklichung den Ausgangspunkt eines solchen Umschlagens darstellt. Man kann aber dieses Phänomen überall beobachten, wo die gesellschaftliche Wirklichkeit zum Gegenstand der desanthropomorphisierenden Widerspiegelung wird. Marx beschreibt z.B. eine derart objektive ökonomische Erscheinungsweise im Warenaustausch so: "Die Ware ist reeller Gebrauchswert, ihr Wertsein erscheint nur ideell im Preis, der sie auf das gegenüberstehende Gold als ihre reale Wertgestalt bezieht. Umgekehrt gibt das Goldmaterial nur als Wertmateriatur, Geld. Es ist reell daher Tauschwert. Sein Gebrauchswert erscheint nur noch ideell in der Reihe der relativen Wertausdrücke, worin es sich auf die gegenüberstehenden Waren als den Umkreis seiner reellen Gebrauchsgestalten bezieht."²¹⁾

Erst durch ein solches dialektisches Begreifen des Ineinanderumschlagens des Ideellen und Reellen, des Subjektiven und des Objektiven verliert das erkenntnistheoretisch strenge Festhalten am Ansich, das Unabhängigsein vom Bewusstsein eine jede Starrheit, wird fähig, versteinerte Dogmen und Fetischisierungen aufzulösen, ohne Gefahr eines Verfallens ins Subjektive ausgesetzt zu sein. Der dialektische Materialismus, der sich die grosse Leistung Hegels auf diesem Gebiet zu eigen gemacht hat,

korrigiert ihn also in einer doppelten Richtung: er macht sie (erkenntnistheoretisch) strenger und zugleich (als Erkenntnisweg zur konkreten Wirklichkeit) konkreter und elastischer. In den methodologischen Einleitungsbetrachtungen von Marx zur Kritik der politischen Ökonomie wird dieser Gegensatz klar ausgesprochen. Marx knüpft hier, wenn auch nicht terminologisch, so doch sachlich an seine Jugendpolemik gegen Hegel an, in der er dessen Theorie von der Entfremdung als Entstehung der Gegenständlichkeit und ihrer Wiederaufhebung kritisierte und führt aus: "Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozess der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und Vorstellung ist... Hegel geriet daher auf die Illusion das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren. Keineswegs aber der Entstehungsprozess des Konkreten selbst." 22) Eine solche Tendenz ist auch bei Hegel schon vorhanden, die Bewegung vom Ansich zum Anundfürsich hat bereits eine solche Richtung. Bloss die Unfähigkeit des Idealismus, die erkenntnistheoretische Grundfrage richtig zu stellen, führt zu den von Marx mit Recht kritisierten Folgerungen. Man sieht: die rigorose Beschränkung auf das nur erkenntnistheoretisch erfassbare abstrakte Ansich wird zum Ausgangspunkt eines Begreifens der objektiven Wirklichkeit, das von ihrer Konkretheit ausgeht, dieser - vermittelt von vernünftigen Abstraktionen - wahrheitsgetreu sich anzunähern bestrebt ist, um schliesslich bei der begriffenen Konkretheit dieser selben Wirklichkeit zu landen.

Da das Fürsich den subjektiv zugeordneten Gegenpol zum Ansich verstellt, läuft das Schicksal seiner Bestimmung dem hier geschilderten Prozess völlig parallel: die Konzeption des Ansich beinhaltet ein Modell des subjektiven Verhaltens zu ihm, sie bestimmt also zugleich das Modell des Fürsichs. Das ist natürlich

bloss das generalle Schema ihrer wechselseitigen Verbindung miteinander und schliesst keineswegs die verschiedenartigsten anderen Einwirkungen auf diesen Problemkomplex (Einflüsse gesellschaftlicher, klassenmässiger Art, Stand der Wissenschaften etc.) aus; diese können aber die entscheidende Typologie, die von den möglichen Verhaltensarten des Menschen zur objektiven Wirklichkeit bestimmt ist, nicht entscheidend modifizieren, wenn auch naturgemäss jede konkret historische Erscheinungsweise dieses Verhältnisses direkt von gesellschaftlich-geschichtlichen Kräften hervorgebracht wird. Aus diesen Gründen kann gesagt werden, dass die Typologie des Füruns, was ihre wesentlichsten Züge betrifft, in der des Ansich enthalten ist. Das bestimmt vor allem die der desanthropomorphisierenden Methode angemessen entsprechende Form des Füruns in der wissenschaftlichen Widerspiegelung. Dieses Verwandeln des Ansich in ein Füruns bezweckt vor allem ein adäquates Abbild des realen Ansichs zu geben. Das hat zur Folge, dass die bei der Behandlung des Ansich so entscheidende erkenntnistheoretische Frage hier in den Hintergrund rückt: jedes Füruns ist ja die Widerspiegelung eines objektiv wirklichen konkreten Tatbestands, eines Zusammenhangs von Tatsachen, ihrer Beziehungen etc. Ihr Gebrauch besteht in der - direkten oder vermitteln - Umsetzung der so erworbenen Erkenntnis in die Praxis, daneben sehr häufig im Vergleich mit anderen, ebenso gewonnenen Abbildern der Wirklichkeit, um dadurch ihren Wahrheitsgehalt zu kontrollieren, eventuell zu ergänzen, einzuschränken etc. Schon damit kommt ein wichtiger Unterschied zum Vorschein: während die Fragestellung beim Ansich sich auf das Ganze der Wirklichkeit richtet, setzt sich die Totalität beim Füruns aus einer unendlichen Anzahl von konkret-einzelnen Widerspiegelungen oder aus der theoretischen Synthese solcher für einen bestimmten Tatsachenkomplex zusammen. Darum wird bei diesen Einzelheiten und diesen konkreten Verallgemeinerungen die bei dem Ansich so entscheidende erkenntnistheoretische Frage nur eine allgemeine Grundlage bilden. Wir wissen zwar aus unserer früheren Analyse der Alltagspraxis, dass der normale Mensch in spontan-naiver Weise sich zu solchen Abbildungen der objektiven Wirklichkeit als zu Abbildern von Realitäten und nicht als zu blossen Vorstellungen verhält. Das ist - als Regel - auch in der konkre-

ten wissenschaftlichen Praxis der Fall. So kann es, nicht selten vorkommen, dass Gelehrte, die erkenntnistheoretisch die vom Bewusstsein unabhängige Existenz des Ansich nicht anerkennen, in der Handhabung der in der Form des Füruns gegebenen einzelnen Widerspiegelungen sich - praktisch - ebenso verhalten, wie die erkenntnistheoretischen Bejaher der Objektivität des Ansichs.

Wir haben von dem möglichst wahrheitsgetreuen Charakter des Füruns gesprochen. Nach alledem, was über diese Frage schon früher in anderen Zusammenhängen ausgeführt wurde, sind hier nur einige resumierende Bemerkungen nötig. Vor allem wissen wir bereits, dass die möglichst genaue Annäherung an die Wirklichkeit, so wie sie an sich ist, nichts mit einem photographischen Charakter der Widerspiegelung zu tun hat. Das Vorurteil, als ob dieser ihre ursprüngliche Form wäre, widerlegt sich schon dadurch, dass eine relativ hochentwickelte Technik, eine relativ hohe Stufe der Desanthropomorphisierung in der wissenschaftlichen Widerspiegelung unerlässlich ist, damit die photographische Genauigkeit der Wirklichkeit real und nicht als Metapher oder Phrase überhaupt in Frage komme. Es ist ja kein Zufall, dass diese Widerspiegelungsweise notwendig und rasch in ein genaues Abbilden von mit menschlichen Sinnen nicht mehr wahrnehmbarer Tatbestände übergeht (von der Momentaufnahme über Röntgenphotographie bis zum photographischen Festhalten atomarer Vorgänge). Die photographische Reproduktion ist also - im weitesten Sinne genommen - nicht als eines der Instrumente, die Einzelheit wissenschaftlich exakt zu erfassen und ihre richtige Einordnung in verallgemeinerte Zusammenhänge zu erleichtern. Die wissenschaftliche Widerspiegelung hat aber im Laufe ihrer langwierigen Entwicklung auch andere Instrumenturen zur Widerspiegelung besonderer und allgemeiner Beziehungen der Gegenstände etc. herausgebildet; es genügt an die Rolle der Mathematik zu verweisen. Wenn auf solchen Wegen bestimmte Aspekte des Ansichs in ein jeweiliges Füruns verwandelt werden, so ist es ohne weiteres evident, dass das Abbild dabei gerade in seiner Richtigkeit und Wirklichkeitstreue unmöglich einen photokopischen Charakter haben kann. Ja, diese Art der Widerspiegelung haben die Gegner ihrer theoretischen Verallgemeinerung als Argument gegen sie benützt. Dass sie die Widerspiegelung überhaupt mit einer Photokopie

identifizierend denselben Fehler machten, wie jene, die gewisse Eigenschaften der Materie mit ihrem Ansichsein gleichsetzten, ist klar.

Das Verwandeln des Ansichs in eine unendliche Anzahl von verschiedenen Widerspiegelungen in der Form des Füruns, ergibt für ein jedes das Doppelproblem: es muss das von ihm abgebildete - einzelne, besondere oder allgemeine - Phänomen möglichst adäquat reproduzieren und muss sich zugleich im Einklang mit den anderen Spiegelungen befinden. Daraus folgt nicht bloss der uns längst bekannte annähernde Charakter einer jeden Erkenntnis, denn selbstverständlich können später erfolgte Abbildungen die früher erlangten immer wieder ergänzen, korrigieren, ja vollständig eliminieren, sondern auch, dass streng erkenntnistheoretisch angesehen - nur die Totalität des zu Synthesen gebrachten Füruns als konkreter Gegenpol des Ansichs gelten kann. Diese Forderung der Totalität ist, wie wir ebenfalls schon früher feststellen konnten, in dieser Rigorosität ein blosses Postulat. Praktisch - auch in der Praxis der Wissenschaften - wird zumeist nur ein mehr oder weniger beschränktes Gebiet bearbeitet, d.h. es werden nur die auf dieses bezüglichen Spiegelungen direkt aufeinander bezogen und synthetisiert. Das Totalitätspostulat der Erkenntnistheorie hat aber trotzdem eine grosse praktische und darum auch philosophische Bedeutung: es besteht immer die Möglichkeit, dass eine Verwandlung des Ansich in ein Füruns, das unmittelbar in gar keinen Zusammenhang mit der jeweils erlangten Synthese zu sein scheint, doch ihre Fundamente erschüttern und die Wissenschaft zu vollkommen neuen Forschungen und Zusammenfassungen zwingen kann. Es genügt vielleicht auf die Umwälzungen hinzuweisen, die die Kopernikanische Theorie und später die Darwinsche Lehre in den Gesellschaftswissenschaften vollbracht haben. Philosophisch betrachtet - wenn dies auch in der wissenschaftlichen Praxis nie gänzlich verwirklicht wird - bilden alle Füruns ein zusammenhängendes Ganzes und nur in dieser Form sind sie der wirkliche, im erkennenden Bewusstsein entstehende Gegenpol zum erkenntnistheoretisch einheitlichen Ansich, nur in dieser Totalität verwandeln sie seine Abstraktheit in die ge-

diegene konkrete Totalität der erkannten Welt. (Wir erinnern nochmals an Hegels Konzeption des Anundfürsichseins.)

Diese philosophische Feststellung, dass die Abstraktheit und Inhaltsarmut des Ansichts in der Erkenntnistheorie die unumgängliche Begründung für ein Erfassen der Wirklichkeit in ihrer konkret entfalteten Totalität bildet, klingt für moderne Denkgewohnheiten etwas paradox. Es wird dabei ausser Acht gelassen, dass das durch die wissenschaftliche Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus über Ansicht und Füruns Ausgesagte, nichts als ein richtiges Bewusstmachen dessen ist, was die menschliche Praxis-umrerfolgreich sein zu können -- immer in Tat umsetzen muss. Erstens, worüber schon die Rede war, die möglichst genaue Trennung von Wissen und blossem Meinen, d.h. von objektiver Wirklichkeit (soweit sie annähernd richtig abgebildet wird) und blosser subjektiven Vorstellung über sie. Zweitens die von uns an ihrer Stelle ebenfalls geschilderte Suspension der Praxis, um die Wirklichkeit, mit der man zu tun hat, in ihrem Ansichsein möglichst genau zu erfassen. Es gibt kein Gebiet des menschlichen Handelns, wo diese beiden Akte nicht unerlässliche Voraussetzungen seiner Effektivität wären. Ja, man kann sagen, dass der wirkliche Fortschritt sich darin zeigt, wie ausgiebig diese Suspension ist, wie weit und kompliziert die Vermittlungen sind, mit deren Hilfe eine Zielsetzung verwirklicht wird. Erst so kann die richtige Vereinigung von Theorie und Praxis zustandekommen. Engels hat durchaus recht, wenn er dabei die entscheidende Rolle der Praxis betont, und als schlagendes Beispiel anführt, dass zwar die regelmässige Aufeinanderfolge von Phänomenen die Vorstellung der Kausalität erwecken, ihre Erprobung und ihr Beweis aber bloss durch die Praxis bewerkstelligt werden können.²³⁾ Dadurch wird jedoch die von uns hervorgehobene Bedeutung der Suspension um des Erkennens willen nicht herabgesetzt, im Gegenteil, denn die Erfahrungen der Praxis müssen ja, um zu einer fundierten Praxis zu führen, theoretisch fixiert und gedeutet werden, was ohne neuerliche Suspensionen unmöglich wäre. Die Praxis als Motor und Kriterium der Erkenntnis bringt also nicht eine Aufhebung der Objektivität hervor, wie verschiedene neuzeitliche Strömungen, vor allem der Pragmatismus, meinen, sondern gerade

im Interesse der Praxis eine Steigerung der Intention auf Objektivität; dass dies oft von einer falschen Erkenntnistheorie begleitet wird, die dem Sinn der realen Akte in Theorie und Praxis widerspricht, ändert nichts an der hier skizzierten objektiven Sachlage.

Alle diese Betrachtungen zeigen deutlich, dass ein wirklich klarer und fruchtbarer Begriff des Ansich (und damit auch des Füruns) nur durch seine Befreiung von jeder Emphatik, von jedem subjektiven Gefühlsinhalt erreicht werden kann. Damit wird freilich nicht bestritten, dass den - hier kurz geschilderten - emphatischen Fassungen des Ansichs keine realen gesellschaftlichen Bedürfnisse und darum menschlich-subjektiv echt empfundene Erlebnisse zugrundegelegt wären. Aber selbst das höchst gespannte Pathos der Subjektivität kann niemals eine erkenntnistheoretische Richtigkeit und Objektivität garantieren. Das weitgehende Untertauchen von praktisch zutreffenden Arbeitserfahrungen in die magische Vorstellungswelt zeigt dies ebenso deutlich, wie spätere religiöse Weltbilder, in welche anfänglich wissenschaftliche Theorien als deren Bestandteile eingearbeitet wurden. Solange diese Mischgebilde imstande sind sich der Entwicklung der Gesellschaft und der Wissenschaft gegenüber zu halten, kann dem emphatisch erlebten Ansich ein ebenso emphatisches Füruns entsprechen. D.h. wenn das Erfassen des Ansich mit Erlebniskomplexen, die man allgemein mit dem Ausdruck Heil der Seele umschreiben kann, in einen unauflösbaren Zusammenhang gebracht wird, kann das menschliche Verhalten, das das Füruns herbeiführt, auch keinen desanthropomorphisierenden Charakter haben, es muss ethisch-religiös orientiert sein, muss die Hilfe von asketischen, ekstatischen etc. Affekten in Anspruch nehmen. Es genügt auf die Eroslehre bei Plotin und bei den Neuplatonikern, auf die christliche, indische, taoistische etc. Mystik hinzuweisen.

Die Entstehung der modernen Naturwissenschaften und mit ihnen das allgemeine Zurgeltungsgelangen der desanthropomorphisierenden Methoden hat diese Lage radikal geändert. Wir haben früher auf die Lehre von der "doppelten Wahrheit" als Übergangserscheinung hingewiesen und auch angedeutet, dass sie in der

Neuzeit - freilich mit den nötigen Modifikationen - eine Art Renaissance erlebt hat. Auch in Bezug auf das Füruns, auf die subjektive Komponente des Ansichs ist Kant eine höchst wichtige Übergangsgestalt. Schon in der Erkenntnistheorie erschien diese Doppelteltheit, indem das Ansich sowohl als selbstverständlich existierend, wie als absolut unerkennbar gesetzt wurde. Für Kant selbst ist aber das Ansich - im Gegensatz zu den Neukantianern - der Eckstein seiner philosophischen Gesamtkonstruktion, indem das, was für den erkennenden Intellekt des Menschen unerreichbar bleiben mußte, in der Ethik als realisierbar aufgezeigt wurde: der direkte Kontakt mit der Welt der Dinge an sich; und dieser direkte Kontakt gibt auch für die Religion sobald ihre wesentlichen Inhalte als notwendig aufgestellte Postulate der praktischen Vernunft ihre Stelle im System erhielten. Damit löst sich der rein negative, unerkennbare Charakter der Welt der Dinge an sich auf, und erhält in wichtigen Fragen ein sehr deutliches Profil; es genügt auf die "Kausalität als Freiheit" hinzuweisen. Hier ist nun eine Tür geöffnet, um für das Einströmen der Emphase in die Auffassung des Ansich den Weg frei zu machen. So zurückhaltend, ja oft gewollt trocken Kant im Allgemeinen sich auszudrücken pflegt, wird er stets bei dem Sichtbarwerden des Aussichts auf das Ansich pathetisch, gefühlsbeladen; es genügt eine beliebige Stelle anzuführen: "... und so die herrliche Eröffnung, die ihm durch reine praktische Vernunft mittels des moralischen Gesetzes widerfährt, nämlich die Eröffnung einer intelligibelen Welt durch Realisierung des sonst transzendenten Begriffs der Freiheit..."²⁴⁾ Eine solche Pathetik hat selbstverständlich die alte Verkündigung des transzendent an sich seienden Kosmos noch stärker erfüllt, der qualitative Unterschied besteht darin, dass aus dem "Eros" der zu ihm führt, die Intention auf Erkenntnis mit methodologischer Strenge ausgeschlossen ist. Das statuiert bei Kant die mechanisch voneinander abgesonderten Sphären des Theoretischen und des Praktischen.

Im Laufe der Zeit, besonders bei den Neukantianern, bleibt die Trennung bestehen aber das Pathos flacht sich zu einer spiessbürgerlichen Pflichterfüllung dem Staate gegenüber ab. Erst die imperialistische Periode erneuert die hier übliche

Emphase, jedoch wieder mit einem nicht unwesentlichen Funktionswandel: das Leugnen der Erkennbarkeit der Dinge an sich verwandelt sich in eine Absage an jede Vernunftserkenntnis überhaupt, akzeptiert den konsequenten Agnostizismus der Nachfolge Kants (und Humes und Berkeleys); an die Stelle des Erfassens des Ansichs durch die ethische Tat bei Kant treten neue, irrationalische, emphatisch gefühlbetonte angebliche Organe für den Eintritt in die - ebenfalls angebliche - ansichseiende Wirklichkeit; so ~~wird~~ die verschiedenen Formen der Intuition bei Dilthey, Bergson oder Simmel, so die sonst anders geartete Ontologie im Existenzialismus. Je weiter sich diese Richtungen entfalten, desto klarer zeigt sich bei ihnen der wesentlich subjektive Charakter eines jeden mit Emphase gesetzten Ansich, sein ausschliessliches Begründetsein in bestimmten ideologischen Bedürfnissen des Tages, die Abhängigkeit des Ansich vom Vüruns, aber die Umkehrung ihres realen Verhältnisses zueinander. Dass der Inhalt dieses emphatischen Handelns nicht das weiss blendende Licht des Plotinischen "Einen" ist, sondern das undurchdringliche Dunkel des Heideggerischen "nichtenden Nichts", ändert nichts an den entscheidenden philosophischen Fragen, an dem polaren Zusammengehören eines aus dem Subjekt in die Objektivität projizierten anthropomorphisierenden Pseudoansich mit einem halbreliösen-halbethischen, freilich den Anspruch auf Wesenserkenntnis erhebenden, subjektiv-emphatischen Verhalten. (Dass es auch eine ethische Seite der desanthropomorphisierenden, wissenschaftlichen Tätigkeit gibt, spricht keineswegs gegen das eben Ausgeführte, denn diese Ethik besteht aus dem alleinigen Gebot: ausschliesslich der objektiven Wahrheit zu dienen, das Ansich möglichst vollständig, möglichst ungestört von subjektiven Zutaten abzubilden. Das mag im Subjekt zuweilen zu einem gewaltigen Pathos anschwellen, seine Intention richtet sich aber auf die Ausschaltung einer jeden Subjektivität aus dem Erkenntnisprozess.)

II.

Das Kunstwerk als Fürsichseiendes

Da Wissenschaft und Kunst dieselbe Wirklichkeit wider-

spiegeln, ist es selbstverständlich, dass derart fundamentale Kategorien die Ansich und Füruns sich in beiden vorfinden müssen. Da jedoch diese Kategorien, besonders das Ansich, im prägnanter Weise Kategorien des Seins überhaupt sind und weniger das Gerade-sein bestimmter Gegenstände ausdrücken - diese Frage wird erst im Füruns praktisch entscheidend - tritt der grundlegende Unterschied der jeweils gesuchten Wirklichkeit in Kunst und Wissenschaft von alleranfang an deutlich hervor: die Wissenschaft ist darauf gerichtet, das Sein als solches, in seiner von jeder subjektiven Zutat möglichst gereinigten Form abzubilden, während das Sein, das von jeder ästhetischen Setzung gemeint ist, immer die Welt des Menschen ist. Es ist uns allerdings aus früheren Darlegungen bekannt, dass auch in der künstlerischen Widerspiegelung nicht von einer beliebigen Subjektivität, geschweigedenn von einer subjektivistischen Willkür die Rede sein kann. Ein Reinigungsprozess des Subjekts geht auch hier vor sich - und dieser hängt mit der ästhetischen Fassung des Ansich aufs Engste zusammen - er geht aber nicht bis zur Tendenz, die Subjektivität nach Möglichkeit auszuschalten und aus dem Subjekt ein blosses Aufnahmeorgan der objektiven Wirklichkeit zu machen, er hat nur die Intention, das bloss partikuläre am Subjekt aufzuheben; sogar diese wie wir gesehen haben, nicht in abstrakter Radikalität, vielmehr stark aufbewahrend, da auch bestimmte partikuläre Züge der menschlichen Persönlichkeit oft sehr intim mit ihrem Wesen verbunden sind, also soweit es sich wirklich um eine blosses Partikularität handelt. Cézanne hat diesen Prozess richtig begriffen; er spricht vom Künstler als von einem "Aufnahmeorgan, Registrierapparat für Sinnesempfindung", der sicher "ein guter, empfindlicher, komplizierter" ist. "Aber wenn er dazwischenkommt, wenn er es wagt, der Erbärmliche, sich willentlich einzumischen in den Übersetzungsvorgang, dann bringt er nur seine Bedeutungslosigkeit hinein, das Werk wird minderwertig... Sein ganzes Wollen muss schweigen. Er soll in sich verstummen lassen alle Stimmen der Voreingenommenheit..."¹⁾ Die Analyse solcher Einstellungen, die gerade bei bedeutenden Künstlern besonders häufig hervortreten, enthält einen deutlichen Hinweis auf

die Erscheinungsweise des Ansich in der ästhetischen Sphäre. Das was in der desanthropomorphisierenden gereinigten wissenschaftlichen Widerspiegelung als Abstraktheit des Ansichs hervortritt, wird hier zu einer unmittelbar begrifflich schwer erfassbaren Allgegenwart: das Ansich ist im Akt der ästhetischen Kettung gleichzeitig überall und nirgends vorhanden, gleichzeitig jedes einzelne Moment imperativ bestimmend und von der schöpferischen Aktivität ununterbrochen - oft bis zur Unwahrnehmbarkeit - verdeckt.

Schon in dieser allerabstraktesten Formulierung treten diese als - in anderen Zusammenhängen von uns ausführlich behandelte - spezifische Wesenszüge der ästhetischen Widerspiegelung klar hervor. Ihre etwa eingehendere Betrachtung, ja ihre blosse Aufzählung, mit Rückweis auf die früher gewonnenen Einsichten, kann unschwer zeigen, dass einerseits das Aesthetische ausschliesslich auf die Welt des Menschen ^{aus} gerichtet ist, dass es sich darum in entscheidenden Zügen von der desanthropomorphisierenden Widerspiegelung unterscheiden muss, dass aber andererseits diese abweichende Tendenz keineswegs die Objektivität des Ansichs aufheben will, dass sich daraus im Gegenteil Konsequenzen ergeben, die - letzten Endes, freilich nur letzten Endes - mit den Ergebnissen des dialektisch-materialistisch gefassten Ansich und Füruns in vollständiger Übereinstimmung befinden. Diese letztere Feststellung kann nur jene überraschen, die - gewollt oder ungewollt - am spontanen Materialismus und an der spontanen Dialektik des Alltagslebens achtlos vorbeigehen, die unter der Einwirkung moderner Vorurteile die lebensnahen Grundtendenzen der ästhetischen Setzung, die sich in ihr bewahrt haben, zu ignorieren oder wenigstens zu vernachlässigen gewohnt sind. Am augenfälligsten ist dieser spontane Materialismus des Aesthetischen im Verhalten bedeutender Künstler zur Natur sichtbar. Wir haben soeben einen von solcher Haltung bestimmten Ausspruch Cézannes angeführt, er konnte aber aus der Praxis sehr vieler grosser Schöpfer leicht ergänzt werden. Analysiert man freilich die ihnen zu Grunde liegenden Beziehung zur Wirklichkeit, so wird man sogleich auf eine merkwürdige Verdoppelung stossen, die für die ästhetische Wider-

spiegelung zentral charakteristisch ist. Die Ablehnung einer Einmischung des Subjekts bezieht sich nämlich sowohl auf das Ansich wie auf das Füruns; es sei unerlaubt und für das Entstehen eines echten Kunstwerks höchst gefährlich, wenn der Schaffende die Natur zu korrigieren unternimmt, gleichzeitig und untrennbar davon wird aber auch das subjektive Abbild in seinem Bewusstsein als von der Subjektivität, insbesondere von der partikularen für unantastbar erklärt.

Wir sehen also schon auf den ersten flüchtigsten Anblick die Richtigkeit der dialektischen Feststellung, dass die ausschliessend scharfe Trennung von Subjektivität und Objektivität nur für erkenntnistheoretische Problemstellungen gilt, überall sonst gibt es die verschiedenartigsten Übergänge, Umschlagspunkte etc. Das bedeutet natürlich nicht, dass damit der Unterschied von Subjektivität und Objektivität gänzlich vernichtet wäre. Im Gegenteil. Gerade unsere eben ausgesprochene Feststellung über das Verhalten des Künstlers im Schaffensprozess zeigt die deutliche Intention, zwischen einer Subjektivität, die das wahre Wesen der objektiven Welt laut werden lässt, und einer, die in der blossen subjektiven Partikularität steckenbleibt, die ihre eigenen subjektivistischen Schranken durchzubrechen nicht imstande oder nicht gewillt ist, eine genaue Grenze zu ziehen. Und dass es sich hier um einen fundamentalen Tatbestand der ästhetischen Setzung handelt, nicht um eine Stimmung oder Velleität einzelner Künstler, zeigt sich darin, dass in den Werken ebenso exakt feststellbar ist, wo dieses Ringen der Subjektivität mit sich selbst, das Ansich der Welt zu erfassen, siegreich war und wo es gescheitert ist, so wie Wahrheit und Irrtum in der wissenschaftlichen Widerspiegelung sich voneinander scheiden. Das Problem des Ansich bleibt also auch für das Ästhetische bestehen, es erleidet nur sehr wesentliche Modifikationen, die aus dem gesellschaftlichen Bedürfnis entstammen, das die ästhetische Widerspiegelung der Wirklichkeit überhaupt ins Leben rief. Indem nämlich die Welt des Menschen zum letzten, ausschlaggebenden Gegenstand der Ästhetischen Abbildung wurde, ist schon im erreichbaren und zu erreichenden Objekt der Kunst ein untrennbares

Ineinander und Zusammen von Subjektivität und Objektivität gegeben. Diese Welt ist für das Bewusstsein der Einzelpersönlichkeit eine ansichseiende, eine von ihm unabhängige Wirklichkeit. Sie ist aber untrennbar von dieser Objektivität, zugleich das Produkt der gemeinsamen Tätigkeit aller Menschen, der Menschheit. In der wissenschaftlichen Widerspiegelung muss die hier vorhandene Objektivität das übergreifende Moment bilden, und der Unterschied der Menschheitsgeschichte von der Naturgeschichte - wie Marx, Vico zitierend, sagt - "dass wir die eine gemacht, die andere nicht gemacht haben"²⁾, ändert ihre Grundlagen nicht, so wichtig er auch für die Methodologie der einzelnen Wissenschaften werden kann. Anders in der künstlerischen Widerspiegelung, wo nicht nur die Welt des Menschen im allerweitesten Sinn gefasst - die Natur kommt in ihr auch bloss in dieser Verbindung vor - sondern sie selbst unmittelbar auf den Menschen rückbezogen wird.

Wenn in jeder ästhetischen Analyse der evokative Charakter der Kunst im Vordergrund steht, so ist dieser vom Standpunkt unserer jetzigen Betrachtungen nichts anderes, als diese elementar gemachte Rückbeziehung der Welt des Menschen auf den Menschen selbst. Während in den Gesellschaftswissenschaften diese rein zum Objekt wird, wenn auch dessen Inhalt die von den Menschen selbst gemachten Taten, Beziehungen etc. ausmachen, wird in der Kunst der Entwicklungsprozess der Menschheit auf jeden einzelnen Menschen unmittelbar bezogen; die künstlerische Evokation bezweckt ja in erster Reihe, dass der Rezeptive eine solche Abbildung der objektiven Welt des Menschen als seine eigene Sache erlebe, dass er in ihr sich selbst - seine eigene Vergangenheit oder Gegenwart - wiederfindet, dass er dadurch seiner selbst als Teiles der Menschheit und ihrer Entwicklung bewusst werde, das heisst, dass das Werk in ihm sein Selbstbewusstsein, im höchsten Sinne des Wortes, erwecke und ausbilde. Diese Zielsetzung ist ohne ein wahrheitsgetreues Abbilden des Ansich im dargestellten Objekt unmöglich. Denn das durch die künstlerische Evokation wachgerufene Selbstbewusstsein wäre eine Selbsttäuschung, eine

leere Phrase, ja ein Betrug, wenn sein Inhalt - letzten Endes - nicht ein für die Menschheitsentwicklung bedeutsames Moment wäre, und zwar geradeso, wie es an sich war oder ist. Darum ist das Ansich, wie früher angedeutet, in der ästhetischen Widerspiegelung allgegenwärtig. Aber aus demselben Grunde kann es nicht in seiner reinen - erkenntnistheoretisch abstrakten, inhaltentleerten - Form erscheinen, wie in der wissenschaftlichen Widerspiegelung. Denn eine evokative Wirkung auf konkrete Menschen kann nur das Abbilden einer konkreten Wirklichkeit hervorrufen, eine Wirklichkeit, die alle wesentlichen Züge der Objektiven zum Ausdruck bringt, freilich mit der Modifikation, dass jene, die dieses vom Menschen Selbstgemachte in der Entwicklung repräsentieren, einen bevorzugten Akzent erhalten, um im Rezeptiven das Erlebnis des *tua res agitur* evokativ hervorzurufen.

Schon demzufolge muss dieses subjektive Moment im Ansich als dessen organischer, innerer, immanenter Bestandteil sichtbar werden; die oben angedeutete Reinigung der schöpferischen Subjektivität vom bloss Partikularen dient gerade diesem Ziel: das Menschheitliche in solcher Gedoppeltheit künstlerisch zu gestalten: sowohl als objektiv mitinbegriffen im Ansichsein der vom Kunstwerk gespiegelten Wirklichkeit, wie als dieser innewohnende Subjektivität, die das Ansich in allen Menschen zur unmittelbaren Erlebbarkeit erhöht. Die Notwendigkeit einer solchen Unmittelbarkeit ist, wie wir aus früheren Darlegungen wissen, nicht mit der des Alltagslebens identisch, sondern eine eigene, neugeschaffene, die auf deren Aufhebung und auf ihrer in völlig neuer Weise erfolgten Wiedereinsetzung beruht; sie schafft in der ästhetischen Sphäre ein von der desanthropomorphisierenden Widerspiegelung qualitativ verschiedenes Verhältnis von Erscheinung und Wesen. Es ist bereits hervorgehoben worden, dass in beiden dieselbe Wirklichkeit abgebildet wird: die dialektische Zusammengehörigkeit von Erscheinung und Wesen, das Erscheinenmüssen von diesem und die Wesenverbundenheit, die widerspruchsvolle Wesensbeladenheit von jener ist aus keiner objektiven Wirklichkeit eliminierbar, wenn man nicht ihre Beschaffenheit und Struktur entstellen will. Es ist jedoch für die desanthropomorphisierende

Widerspiegelung unvermeidlich, Wesen und Erscheinung strikt voneinander abzusondern, um erst durch ihre sichtbar gewordene dialektische Bewegung voneinander und zueinander ihre Einheit, als Einheit einer Gegensätzlichkeit, konkret aufdecken zu können. Auch die anthropomorphisierende ästhetische Widerspiegelung muss eine Trennung vollziehen, auch sie kann die Einheit erst als Resultat eines dialektischen Prozesses herstellen, das Endergebnis bei ihr ist aber qualitativ anders beschaffen; es scheint eine Wiederherstellung der ursprünglichen unmittelbaren Einheit des Subjekts von Wesen und Erscheinung zu sein. Das ist jedoch, wie wir wissen, nur ein - freilich notwendiger und bewusst hervorgebrachter - Schein. Denn die neue, zweite, höhere Unmittelbarkeit des Kunstwerks, realisiert durch sein homogenes Medium, lässt eine solche Welt entstehen, in welcher jede Erscheinung unmittelbar, und in dieser ihrer Unmittelbarkeit Evakationen erweckend, das in ihr wirksame, ihr zu Grund liegende, sie formende Wesen sichtbar und erlebbar macht. Die wissenschaftliche Widerspiegelung lässt als Füruns in unserem Bewusstsein eine Einsicht in die widerspruchsvolle Einheit von Erscheinung und Wesen entstehen, der Prozess in der ästhetischen führt zum Erlebnis ihrer unmittelbar scheinenden - objektiv oft weit vermittelten - unzertrennbaren Zusammengehörigkeit. Die scharfe Divergenz, ja Gegensätzlichkeit in den verschiedenen Spiegelungen darf also nicht die Tatsache verdecken, dass in beiden Fällen die gleiche Beschaffenheit des Ansich - allerdings höchst verschieden - zum Füruns wird.

Marx sagt: "alle Wissenschaften wären überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen"³⁾. Ohne Frage stellt die wissenschaftliche Widerspiegelung diese Form der Zusammengehörigkeit und Divergenz von Wesen und Erscheinung dar. Wenn das Kunstwerk gerade ihr restloses Zusammenfallen gestaltet, so ist hier die Rückkehr zur Unmittelbarkeit des Lebens eine scheinbare, denn eine derartige Unmittelbarkeit erweist sich - schon in der unmittelbaren Praxis des Alltags - nur allzuoft als trügerischer Schein. Für das ästhetische Zusammenfallen muss also eine neue Unmittelbarkeit

gesetzt werden, und diese selbst ist keine täuschende "Selbstverständlichkeit" wie im Leben, sondern eine Art Wunder; freilich eines, das vom Menschen bewusst hervorgebracht wurde, um tiefe und echte Lebenszusammenhänge zu enthüllen. Aber auch dieses unmittelbare Einswerden von Erscheinung und Wesen in der neuen Unmittelbarkeit des Aesthetischen ist keine "Erfindung", sondern drückt einen wichtigen Aspekt der ansichseienden Wirklichkeit aus. Hegel formuliert das dabei entstehende Verhältnis so: "die Erscheinung ist daher gegen das Gesetz die Totalität, denn sie enthält das Gesetz, aber auch noch mehr, nämlich das Moment der sich selbst bewegenden Form."⁴⁾ Natürlich kann auch die Wissenschaft auf komplizierten, weit vermittelten Umwegen sich der Erkenntnis einer solchen Totalität annähern. Es ist aber die Eigenart der neuen Unmittelbarkeit der Kunstwerke, sie unmittelbar, *uno actu* darzubieten. Darin äussert sich die Eigenart der ästhetischen Setzung, das in ihr an sich und an und für sich bis zur Ununterscheidbarkeit aneinander rücken. Was in der wissenschaftlichen Widerspiegelung gewissermassen das Endergebnis ist, wird hier zum Anfang. Denn soll das unmittelbare Zusammenfallen von Erscheinung und Wesen kein formelles, sondern ein gehaltvolles und gediegenes sein, muss das Ansichsein eine derartige konkrete Erfülltheit haben, die eigentlich nur das Anundfürsichsein besitzt. Die genaue Scheidung von Erkenntnistheorie und konkreter Forschung, die die desanthropomorphisierende Widerspiegelung charakterisiert, fällt hier weg; die Unabhängigkeit des Seins vom Bewusstsein muss keinen selbständig objektivierten Ausdruck erhalten, da sie im künstlerischen Erlebnis jeder konkreten Erscheinung konkret gegenwärtig ist.

Die Konvergenz wird noch sinnfälliger, wenn wir uns an den Weg erinnern, den das menschliche Denken zurücklegen musste, um eine richtige Auffassung des Ansich zu erwerben. Die meisten emphatischen Konzeptionen drangen auf eine Verachtung der Erscheinungswelt, um des transzendenten Ansich (z.B. das "Eine" bei Plotin) in seiner unverfälschten Einheit habhaft werden zu können. Die Zwiespältigkeit Kants zeigt sich darin, dass er einerseits das Ansich in seiner Unabhängigkeit vom menschlichen Bewusstsein denkt, dass er aber andererseits die

Erscheinungswelt in ihrer Konkretheit als von der subjektiven Apriorität des Bewusstseins geformt sich vorstellt. Trotzdem ist hier, nach Hegel, im Vergleich zum vorhergegangenen metaphysischen Dualismus zwischen Erscheinung und Wesen insofern ein Schritt vorwärts getan, als Kant in diesen Apriori "ein notwendiges Tun der Vernunft" erblickt, wodurch eine Art von "Objektivität des Scheins" und eine "Notwendigkeit des Widerspruchs" zustandekommt.⁵⁾ Hegel vernachlässigt hier die erkenntnistheoretischen Schwäche der Kantschen Position, dass nämlich infolge der Unerkennbarkeit des Ansich die Objektivität aller Phänomene ausserst problematisch wird. Erst die bei ihm selbst entstehende dialektische Methode ist imstande, Erscheinung und Wesen gleicherweise Realität und Ansichsein zuzusprechen. Sogar der Schein ist nur "zunächst" das Unwesentliche, bei näherer Betrachtung erweist er sich als dem Wesen nicht mehr ausserlich, "sondern er ist sein eigener Schein".⁶⁾ So erhält sogar der Schein einen relativ hohen Grad der Objektivität. Das zeigt sich auf weit höherer Stufe bei der Erscheinung. Diese ist, sagt Hegel "was das Ding an sich ist, oder seine Wahrheit... das Erscheinende zeigt das Wesentliche, und dieses ist in seiner Erscheinung."⁷⁾ Es erübrigt sich hier auf die Vertiefung und Verfestigung dieser Objektivität, die der dialektische Materialismus herbeiführt, näher einzugehen.

Hier ist vor allem die Feststellung wichtig, dass im Bereich des Aesthetischen von allen Anfang an, sobald es sich nur in einer praktischen Setzung, ohne jedes Bewusstsein über das eigene Tun, verwirklichte, diese von der Philosophie so mühsam errungene Anschauung der Objektivität der Erscheinung, ihre unauflösliche Wechselbeziehung mit dem Wesen die notwendige Grundlage einer jeden Gestaltung bildete. (Natürlich ist die weltlose Ornamentik, da sie den Gegensatz von Erscheinung und Wesen gar nicht kennt, eine Ausnahme. Aber schon dort, wo in gestaltender Weise Allegorik betrieben wird, taucht dieses Problem auf. Obwohl jede Allegorie die Erscheinung dem transzendenten - begrifflichen - Wesen gegenüber bis zur Nichtigkeit herabsetzt, entsteht in vielen allegorischen Gebilden spontan, die magisch-religiöse Intention unbewusst verleugnend, praktisch-künstlerisch eine

Ästhetische Konzeption der Erscheinung als Realität. Nur so ist es erklärlich, dass so vieles, was ursprünglich als allegorisch entworfen war, nach dem historischen Invergessengeraten des ursprünglich ~~allegorisch~~ transzendenten Sinnes, später eine rein ästhetische Wirkung auszuüben vermag.) Diese künstlerisch urwüchsige Fassung des Verhältnisses von Erscheinung und Wesen führt zu einer neuen Komplikation der Beziehung des Ansich und Füruns in der ästhetischen Sphäre. Die abstrakte Allgemeinheit des Ansich erhält in der wissenschaftlichen Widerspiegelung die Funktion, den Mechanismus des realen Zusammenhangs von Wesen und Erscheinung, das dynamische System von Vermittlungen aufzudecken und begreiflich zu machen, die Ästhetische erhebt dagegen ihre ursprüngliche objektive Einheit und Untrennbarkeit in eine unmittelbare Erlebnissnähe. Da beide Aspekte des Ansichseins sind, sind beide Widerspiegelungsarten gleich wahrheitsgetreu. Ihr Gegensatz zeigt sich darin, dass die Ästhetische Setzung, infolge ihrer Bezogenheit auf das Menschliche, infolge ihrer evokativen Intention schon im Ansich selbst ein solches Moment enthalten muss, das sich auf den Menschen richtet, d.h. das Ansich birgt in der ästhetischen Spiegelung Elemente des Füruns in sich. Diese Lage hat aber als widerspruchsvolle Ergänzung die Folge, dass das Ästhetische Füruns, wenn es, wie dies aus der Beschaffenheit dieser Setzung sich von selbst ergibt, seine Funktion in evokativer Weise erfüllen soll, sich zu einem neuen Ansich objektivieren muss. Damit sind wir bei einem entscheidenden Wesenszeichen des Ästhetischen Verhältnisses von Ansich und Füruns angelangt. Sein wirklicher Charakter und seine weittragende Bedeutung kann sich jedoch erst ganz enthüllen, wenn wir die Begriffe noch von einer Reihe anderer Aspekte aus betrachten; die von uns in früheren Darlegungen gewonnenen Ergebnisse, wenn wir sie auf das Problem Ansich-Füruns anwenden, können erst die eben aufgestellte, vorerst abstrakte Behauptung zu einer umfassenden Feststellung konkretisieren.

Beginnen wir mit der Besonderheit, die, wie wir ausführlich gezeigt haben, in der ästhetischen Widerspiegelung - gegensätzlich zur wissenschaftlichen - eine bevorzugte, eine zentrale

Stelle einnimmt. Diese Position der Mitte, die in der ästhetischen Widerspiegelung von der Besonderheit besetzt wird, die eine permanente Aufhebung jedes Allgemeinen und Einzelnen in die Besonderheit beinhaltet, gibt erst dem eben angedeuteten Problem Ansich-Füruns seine richtige Breite und Tiefe. Denn dass die widerspiegelte Wirklichkeit selbst auf den Menschen, auf das Menschheitliche hinweist, was unmittelbar den Eindruck des Hineintragens einer blossen Subjektivität ins notwendig objektive Ansich erwecken könnte, verliert diesen Anschein, wenn aus der Zentral-lage der Besonderheit in der ästhetischen Setzung die nötigen Folgerungen gezogen werden. Die Besonderheit als Mitte bedeutet nämlich auch eine Mitte zwischen Individualisierung und Verallgemeinerung, und zwar, wie ebenfalls gezeigt wurde, nicht als einfache Vermittlung, die ja auch in der wissenschaftlichen Widerspiegelung vorhanden ist, sondern als aktive synthetische Kraft, durch deren Wirksamkeit jeder Gegenstand, jede Beziehung etc. zugleich und untrennbar eine lebendige Einzelheit und einen relativ hohen Grad der Verallgemeinerung in sich vereinigt und die vereinten Lichter dieser Synthese ausstrahlt. In dieser kategoriellen Lage ist jedoch die Beziehung des ästhetischen Gegenstandes - seines Ansich und seines Füruns - zu den Menschen, zu der Menschheitsentwicklung zur Objektivität erhoben enthalten. Dabei muss freilich die Beziehung auf das Menschheitliche nachdrücklich hervorgehoben werden. Denn auch der einzelne Mensch des Alltags bezieht die meisten Begebenheiten seines Lebens notwendig auf sich selbst; keine erfolgreiche Praxis wäre möglich, wenn dieser Akt nicht spontan und ununterbrochen vollzogen werden würde. Jedoch der Mensch des Alltags tut dies notwendigerweise in Bezug auf seine partikuläre Persönlichkeit, auf seine einzelnen konkreten Zielsetzungen etc.; und auch wenn - ausnahmsweise - die Totalität seines Lebens, die seiner Persönlichkeit als Bezugsobjekt in Frage kommt, so wird damit die Partikularität nicht aufgehoben. Kategoriell ausgedrückt: es handelt sich stets um Einzelnes, und wenn - etwa in der Arbeit - ein Drang nach Verallgemeinerung auftritt, so muss, eventuell mit den nötigen, darunter auch besonderen Vermittlungen, das Allgemeine den Erfolg des einzelnen Unternehmens garantieren; über diese Rolle der All-

gemeinheit war bereits die Rede, als wir die notwendige Suspension der subjektiven Zielsetzung in der Arbeit analysierten.

Was hier gemeint ist, geht also über das im Alltag übliche Beziehen oder Sichbeziehen auf den Menschen weit hinaus. (Die spezifischen Probleme der Ethik, wo vielfach den jetzt zu beantwortenden ähnliche Fragen auftauchen, können wir in diesem Zusammenhang nicht behandeln.) Von diesem Gesichtspunkt ist die gesamte Wissenschaft, auch wenn sie den Menschen zum Objekt hat, eine einzige grosse Suspension der partikular-subjektiven menschlichen Zielsetzungen. Ganz anders ist die Lage in der ästhetischen Setzung. Die wirkende Mitte der Besonderheit ist einerseits a aufgehobene und darum auch in der Aufhebung aufbewahrte Einzelheit lebensnahe genug, um mit dem einzelnen Menschen in eine unmittelbare Beziehung versetzt zu werden, andererseits erhöht sie als aufgehobene, aber als verallgemeinernde Bewegung aufbewahrte Allgemeinheit jede Einzelheit über ihre Partikularität, löst sie aus ihren bloss partikularen Bindungen und Beziehungen heraus, schafft also in den gestalteten Gegenständen und Zusammenhängen ein eigenartiges Zwischenreich, das den unmittelbaren Anschein des Lebens mit dem Durchsichtigwerden der Erscheinungswelt mit dem Glanz des Wesens organisch vereinigt. In einer solchen Besonderheit als Mitte entwickeln sich im Ansichsein objektiv jene Momente, die es für das Menschengeschlecht bedeutsam machen.

Die Entwicklung der Menschheit ist ein objektiver Prozess, der sich unabhängig vom Bewusstsein der an ihr Beteiligten abspielt; selbst wenn diesen eine führende Rolle in ihm zufällt, sind die Folgen ihrer Taten, die Bedeutung ihres Tuns der Regel nach etwas ganz anderes, als was ihr Bewusstsein sich als zu verwirklichendes Ziel gestellt hat. Dieser Prozess hat also in dieser Hinsicht unzweifelhaft den Charakter eines Ansich, und die Aufgabe der Gesellschaftswissenschaften ist, sein Wesentliches in ein Füruns, in einen Besitz des Bewusstseins der Menschen zu verwandeln. Die kategorielle Transposition ins Besondere, die in der ästhetischen Setzung vollzogen wird, bringt hier eine bedeutsame Veränderung hervor, indem sie eine andere, nicht minder wesentliche Seite dieses Prozesses betont. Dass die so entstandene und sich

entfaltende Wirklichkeit eine selbstgemachte im weitesten Sinne des Wortes ist - das Selbstmachen des Menschen selbst, das Selbstschaffen der Menschheit mitinbegriffen - ist uns ebenfalls längst bekannt. Dieser Prozess hat deshalb einen doppelten Aspekt: den objektiven, in welchem alles, was das Bewusstsein der beteiligten Individuen betrifft, bloss Motor oder Material ist, wodurch die Erkenntnis des Ganzen notwendig zur Aufgabe der Wissenschaft wird, daneben aber auch den subjektiven, den des am Prozess beteiligten Individuums, das diesen Prozess - bewusst oder unbewusst - als seinen eigenen mitmacht, dessen eigenste Existenz, vom kleinsten bis zum grössten nur im Zusammenhang mit ihm als den Selbst zugehörig begriffen werden kann.

Ein solches Begreifen muss aber die Züge des Selbstbewusstseins an sich tragen. Dieses mag freilich, wie auch das objektive Bewusstsein über die Menschheitsentwicklung als Gegenstand der Erkenntnis, richtig oder falsch sein; die Wahrheit hat aber in beiden Fällen verschiedene Kriterien. Die der objektivwissenschaftlichen sind uns bekannt. Das Begreifen des eigenen Schicksals, eingebettet in das der Gattung, vermittelt durch sie, entsteigend aus ihr, mündend in ihr ist aber ebensowenig subjektiv-willkürlich, wie das des objektivierenden, des anthropomorphisierenden Bewusstseins über seinen jeweiligen Gegenstand. Das Kriterium ist hier die Dauer, besser gesagt: das Aufgenommenwerden in die Bewusstseinsentwicklung der Menschengattung. Alle Gefühle, alle Gedanken, alle Gesinnungen oder Taten, mögen sie gut oder böse sein, haben vom Standpunkt dieses Selbstbewusstseins ihre Wahrheit, wenn sie nur in diesem Fluss nicht spurlos untertauchen, sondern zu Momenten seiner Modifikation werden. Ist die Frage so gestellt, so wird es leicht verständlich, warum für ihre Beantwortung die Kategorie der Besonderheit so zentral wichtig wird. Denn ein solches Moment hat zwar eine Tendenz zum Verallgemeinertwerden in sich, allerdings ohne deswegen den Boden des konkreten Geradesoseins zu verlassen, es ist andererseits und eben deshalb auch individuell, einzeln, jedoch ohne in einer blossen Partikularität stecken zu bleiben. Beide Forderungen deuten auf die Mitte, auf die Besonderheit, die aber hier keineswegs bloss einen einfachen Treffpunkt entgegengesetzt gerichteter

Tendenzen ist, sondern im Gegenteil das Zentrum bildet, das beide Seiten in die eigenartige Synthese des Selbstbewusstseins erhebt.

Diesen Aspekt der Besonderheit als Kategorie des Ästhetischen haben wir bei ihrer detaillierten Behandlung bereits analysiert und zugleich darauf hingewiesen, dass ihre Realisierung in dieser Sphäre notwendig die Form des Typischen aufnimmt. Das Typische ist eben jenes Zwischengebiet, in welchem eine verallgemeinerte Bedeutung der Individualität von Menschen, Situationen, Taten etc. sich zusammenballt, ohne deshalb ihre Individualität aufzuheben, ja gerade indem diese intensiviert wird. Es ist klar, dass eine angemessene Widerspiegelung solcher Art von Gegenständlichkeiten nur evokativ möglich ist. Dadurch tritt aber im Ästhetischen Füruns gerade jenes Element einer anthropomorphisierenden Subjektivität in den Vordergrund, das auszuschalten die Hauptaufgabe der wissenschaftlichen Widerspiegelung gewesen ist. Dieser Gegensatz ist uns bereits in seinen Details als Berechtigung beider Widerspiegelungsarten, infolge ihrer jeweiligen spezifischen Wirklichkeitstreue bekannt. Hier sei nur - alle früheren Feststellungen als bekannt voraussetzend - in Bezug auf unser gegenwärtiges Problem bemerkt, dass ein derart scharfes Füruns nur dann und dort möglich ist, wo und wann seine anthropomorphisierenden Aspekte, seine evokative Wesensart im Ansich selbst objektiv begründet sind. Der Grund liegt offenbarerweise im Objekt der Ästhetischen Widerspiegelung: in der Menschheitsentwicklung. Ohne deren wiederholt betonte Objektivität anzutasten, ohne zu vergessen, dass sie sich innerhalb der Natur und ihrer Gesetzmäßigkeit abspielt, muss schon in Bezug auf das letztere daran erinnert werden, dass wir immer wieder den "Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur" und nicht diese selbst als den Gegenstand der Ästhetischen Widerspiegelung bezeichnet haben. Schon das zeigt, dass hier nicht das reine, von jedem subjektiven Eindruck unberührte, ja unberührbare Ansich der Natur zum Gegenstand wird, vielmehr eine in ununterbrochenen Wechselbeziehungen mit einem aktiven Subjekt stehende, wenn dieses auch kein individuelles ist, sondern ein kollektives, die jeweilige Gesellschaft und durch sie vermittelt die Menschengattung.

Damit allein wäre allerdings noch keine "Änderung im Ansich erfolgt, wie das die Gegenständlichkeitsstruktur der Gesellschaftswissenschaften deutlich zeigt, in denen das Bewusstsein der Menschheit über ihre eigene Entwicklung das Ergebnis der Forschung ist. Tritt jedoch im Aesthetischen ein Moment der Einbeziehung der Subjektivität auf, so ist dies keineswegs ihre Introjektion in eine ihr fremde, rein objektive Sphäre, wie es etwa bei den Hypostasen der Fall war. Im Gegenteil: das subjektive Moment ist hier eine organische, fundamentale Komponente der spezifischen Objektivität gerade dieses Objektes. Wenn also das Selbstbewusstsein eben dieser Subjektivität - und nur dieses - ins Zentrum der ästhetischen Widerspiegelung tritt, so wird darin durch die schöpferische Subjektivität im widerspiegelten Gegenstand nur etwas ihm naturgemäss Innewohnendes in berechtigter Weise freigesetzt. Der Ausdruck in berechtigter Weise kann nicht nachdrücklich genug betont werden. Denn das ihr sachlich zugrundeliegende Sichaufsichselbstbesinnen der handelnden Subjekte bildet ein objektiv wesentliches Moment des objektiven Prozesses selbst. Es ist natürlich richtig, dass der Ausgang der einzelnen Begebenheiten, Phasen und insbesondere von Epochen nicht von den einzelnen handelnden Menschen, sondern von objektiven Kräften, von der Entwicklung der Produktivkräfte und von der durch sie bewirkten "Änderungen in den Produktionsverhältnissen abhängt. Daraus folgt jedoch erstens keineswegs, dass die einzelnen Handlungen einzelner Menschen, die diesen Prozess unmittelbar ausmachen, in ihren Folgen, in ihrem Einfluss auf ihn gleich Null zu setzen wären.³⁾ Zweitens muss noch hinzugefügt werden, dass der, man könnte sagen, unterirdische Einfluss der sich im Verlauf des Prozesses aus den Gefühlen, Gedanken, Gesinnungen etc. der Individuen, die ihre Taten unmittelbar hervorbringen, begleiten, aus ihnen entspringen, ebenfalls zu den gesellschaftlichen Kräften gehören, sei es im positiven oder negativen, sei es im vorwärtstreibenden oder retardierenden Sinne. Drittens kann dieser Komplex - ohne in seinem ansichseienden Wesen eine Veränderung erleiden - auch aus dem Aspekt der einzelnen Beteiligten betrachtet werden. Ein solcher Blickpunkt lässt vieles in anderen Pro-

portionen, in anderen Anordnungen, mit anderen Wichtigkeitsakzenten erscheinen, als in der desanthropomorphisierenden Widerspiegelung, ohne unwahr zu sein, ohne die Objektivität, die Unabhängigkeit vom Bewusstsein im Ansich zu erschüttern; es treten dabei nur andere Momente, die hier verschwinden oder wenigstens zurücktreten müssen, in den Vordergrund, und die dort dominierenden bilden bloss eine oft kaum wahrnehmbar werdende aber doch immer gegenwärtige Basis.

Trotz einer solchen nicht nachdrücklich genug zu betonenden Objektivität dieses neuen Aspekts vom Ansich ist es ebenso unzweifelhaft, dass in ihm ein Element der Subjektivität enthalten ist. Nicht nur darin, dass seine unmittelbare Erscheinungsweise, die freilich tief mit seinem Wesen verbunden ist, sich auf individuelle, handelnde Menschen, auf individuelle Empfindungen etc. konzentriert, sondern auch, weil diese Gegenstände unfassbar und unverständlich bleiben müssten, wenn sie nicht, schon in ihrer objektiven Gegenständlichkeit, deutliche Hinweise, klare Intentionen auf das Gedanken- und Gefühlsleben der Individuen enthalten würden. Wieder genügt es früher ausführlich Dargestelltes auf das neue Problem hin zusammenzufassen: die Besonderheit als ästhetische Kategorie ist ein formeller Ausdruck für die hier gesuchte Verbindung der individuell-menschlichen Taten, Gefühle etc. mit ihrer Bedeutung im Entwicklungsprozess des Menschengeschlechts. Gerade die oft besprochene, aus der Besonderheit direkt ableitbare Typik erhält ihren richtigen Sinn erst, wenn sie auf diesen Gegenstandskomplex bezogen wird: typisch sind Charaktere, Situationen, Gesinnungen etc. wenn sie auf den in der Menschheitsentwicklung zuletzt hervorgehobenen Aspekt deutlich hinweisen, ihn in sinnfälliger Plastik hervortreten lassen. Die Bestimmung der Typik, ihre Abgrenzung sowohl vom Durchschnittlichen wie vom Exzentrischen ist philosophisch nur so vollziehbar. Erst wenn die Typik diese Position im Problemkomplex Ansich-Füruns einnimmt, kann ihr Wesen wirklich geklärt werden.

Die Zentralstelle der Besonderheit in der ästhetischen Widerspiegelung, indem sie dem Fürunswerden des Ansich diese konkrete Gegenständlichkeit verleiht, zeigt zwei weitere Eigentümlichkeiten, die bis jetzt schon so ausführlich behandelt wur-

den, dass ein blosses Andeuten ihrer Funktion ausreichen wird. Wir erinnern dabei in erster Reihe daran, dass die ästhetische Widerspiegelung in ihrer primären Gegenständlichkeit bereits eine Stellungnahme zu dem abgebildeten Phänomen, eine Parteinahme dafür oder dagegen mitenthält. Natürlich ist weder das Alltagsleben, noch die Wissenschaft ohne solche Entscheidungen möglich; es ist aber für beide wesentlich, dass sie an das möglichst objektiv erfasste Füruns anknüpfen, dieses selbst bestrebt sind "sine ira et studio", so wie es das Ansich möglichst genau spiegelt, zu erfassen. Die Parteinahme ist oft die Voraussetzung des jeweiligen Gedankenprozesses und in ihre Folgen sind für das Ausnützen der erlangten objektiven Erkenntnisse unermesslich. Dringen jedoch Wünsche, Bestrebungen, etc. in die Widerspiegelung selbst ein, so müssen sie - auch für die Praxis - Schaden stiften, denn das erfolgreiche Handeln setzt eine möglichst exakt erkannte objektive Wirklichkeit voraus; wir weisen erneut auf die schon hier erwähnte Suspension der Praxis im einfachsten Arbeitsprozess und erst recht in der Wissenschaft hin. Die ästhetische Widerspiegelung unterscheidet sich in dieser Hinsicht radikal von jeder anderen. Nicht nur die Auswahl des jeweiligen konkreten Gegenstandes hat die Parteinahme für oder gegen ihn zur Voraussetzung, sondern er selbst wird dadurch gespiegelt und geformt, dass diese Parteinahme das Wesen seiner ästhetischen Existenz - gerade in ihrer ästhetischen Objektivität - bestimmt. Damit ist aber bereits die zweite hier wichtige Eigentümlichkeit der ästhetischen Widerspiegelung umschrieben: ihr oft dargelegter evokativer Charakter. Dieser ist bisher schon so oft geschildert und von ähnlich scheinenden Phänomenen in Leben und Wissenschaft abgegrenzt worden, dass dieser einfache Hinweis zum Verständnis seiner Rolle in diesem Problemkomplex wohl ausreichen wird.

Fassen wir den Zusammenhang dieser Bestimmungen in ihrer Einheit auf, so tritt ein ebenfalls bereits bekannter Zug des Füruns in der ästhetischen Widerspiegelung noch deutlicher als bisher hervor: sein in sich abgeschlossenes und zugleich individuelles Wesen, das, was wir seinerzeit die Werkindividualität genannt haben. Natürlich färbt bis zu einem gewissen Grade im Leben wie in Wissenschaft auf ein jedes Füruns der sie erfassende Mensch ab. Niemand wird bestreiten, dass sogar eine

mathematische Ableitung die Persönlichkeit eines bedeutenden Gelehrten zum Ausdruck bringen kann, und dass es im Leben keineswegs gleichgültig ist, wer und wie ein Füruns seinen Mitmenschen zugänglich macht. Trotzdem darf man die sich hier scheinbar ergebenden Ähnlichkeiten nicht zu Analogieschlüssen überspannen. Denn wissenschaftlich handelt es sich in erster Reihe um die objektive, ansichseiende Wirklichkeit und die eventuell wahrnehmbaren Züge des Persönlichen am objektivierten Füruns sind blosser Zutaten, die das Wesen der Sache nicht entscheidend berühren können. Im Leben dagegen ist in erster Reihe von praktisch erzielten Ergebnissen die Rede, bei denen freilich das Was und das Wie der handelnden Persönlichkeiten eine grosse Rolle spielen kann, ohne sich jedoch je in auf sich selbst gestellten Gebilden zu objektivieren. Gerade dies ist dagegen in den Kunstwerken als Werkindividualitäten der Fall. Damit ist die einzigartige, ja in begrifflicher Fassung paradox erscheinende Lage des Füruns im Aesthetischen umschrieben: eine Widerspiegelung der Wirklichkeit, die als festes Gebilde geformt ist, die auf allgemeine und - dem Prinzip nach - den Zeitablauf überdauernde Geltung Anspruch erhebt, die aber zugleich - ebenfalls ihrem Prinzip entsprechend - einen geschlossenen individuellen Charakter hat.

Die Unaufhebbarkeit einer subjektiven Komponente, wie wir eben für das Ansich im Bereich des Aesthetischen feststellen mussten, zeigt sich jetzt in der Beschaffenheit des ihm entsprechenden, es widerspiegelnden Füruns. Dieses Moment der Subjektivität tritt hier in einer äusserst zugespitzten Form auf. Einerseits ist sie, wie eben gezeigt, mit der objektiven Geltung des Werks, als Verkörperung des ästhetischen Abbildens der Wirklichkeit, als ästhetisches Füruns unzertrennlich verknüpft. Andererseits ist sie zugleich das alle Einzelheiten letztthin bestimmende Wesen des Werks, das als ästhetisches Gebilde überhaupt nicht vorhandensein könnte, wenn es nicht eine Werkindividualität wäre. Diese Gedoppeltheit erscheint jedoch nur in dieser ins Begriffliche umgesetzten Form als Paradox. Wenn wir auf ihre originäre Gegenständlichkeit reflektieren, so wird es sogleich evident, dass die Beschaffenheit des Ansich der ästhetischen Widerspiegelung, das jeweilige Sein und die konkrete Entwicklung der Menschheit in ihren konkreten Etappen und Phasen, verkörpert im hic et nunc einer ins Besondere erhobenen einzelnen Begebenheit nur als

ein solches Füruns zum Besitz des menschlichen Bewusstseins zu werden vermag. Diese Subjektivität steigert sich noch dadurch, dass die Apperzeption des Ästhetischen Füruns, eben die Werkindividualität nur in evokativer Weise erfolgen kann. Die Wahrheit und Objektivität, ohne deren evidenten Vorhandensein und Zurerscheinung werden diese etwas völlig nichtiges wäre, sind im vom Bewusstsein unabhängig existierenden Ansich begründet. Denn, wie dies in vorangegangenen Betrachtungen wiederholt und ausführlich dargelegt wurde, ist die von der Werkindividualität ausgelöste Evokation das emphatische Wirken einer Mimesis, für dessen Inkrafttreten ihre Wahrheitstreue die unerlässliche Voraussetzung bildet, wenn sie auch freilich nicht sein einziger bestimmender Faktor ist. Die Werkindividualität teilt also mit allen übrigen Erscheinungsweisen des Füruns diese Gebundenheit an eine richtige Widerspiegelung des Ansich. Ihre paradox scheinenden subjektiven Momente sind aber nicht - wie bei den anderen Widerspiegelungsformen - Hindernisse der Übereinstimmung von Ansich und Füruns oder bestenfalls nichts Wesentliches entscheidende Zutaten dieses Verhältnisses, sondern im Gegenteil spezifische treibende Kräfte, die diese spezifische Form der Widerspiegelung erst ermöglichen.

Daraus ergeben sich weitere Eigenheiten der Werkindividualität als Füruns, die uns ebenfalls bereits längst bekannt sind, die wir jedoch vom Standpunkt dieses Problems kurz in Erinnerung rufen müssen, um ihre Gegensätzlichkeit zu anderen Arten der Widerspiegelung richtig begreifen zu können. Erstens ist die Werkindividualität stets etwas Endgültiges. Während im Leben und in der Wissenschaft jedes Füruns etwas - dem Prinzip nach - Provisorisches ist, das als im gegebenen Moment beste Annäherung stets von einer noch besseren abgelöst werden kann, kennt die Werkindividualität, auch als Füruns, ja gerade in dieser ihrer Funktion, keine Ablösbarkeit durch etwas Vollkommeneres, der Wirklichkeit besser Angenähertes; es drückt entweder das erlebbare Wesen einer wichtigen Etappe der Entwicklung des Menschengeschlechts in einer evokativ wirksamen Weise - auch für spätere Geschlechter - aus, oder existiert für die Ästhetische Sphäre überhaupt nicht. (Dass Ästhetisch intentionierte Werke als Zeitdokumente für die

Gesellschaftswissenschaften oder als Anzeichen für den Wandel von Form, Geschmack etc. in der Kunstwissenschaft benutzt werden können, berührt das Wesen dieses Problems nicht.) Natürlich ist diese Wirkung selbst von historischer Wesensart und darum wird das ästhetische Urteil über solche Tatbestände immer nur einen annähernden Charakter haben, eben wie jedes andere wissenschaftliche Urteil. Dass selbst bei einem Homer oder Shakespeare, bei einem Rembrandt oder Händel das Gegenwärtigbleiben oder Verschwinden grossen historischen Schwankungen unterworfen ist, macht aus der Wirkungsgeschichte der Werke und der Künstler ein besonderes Gebiet der historisch materialistischen Forschung, die bestrebt sein muss, die sozialen Ursachen eines solchen Auf und Ab klarzulegen. Das ändert aber nicht die prinzipielle Aufgabe des dialektischen Materialismus, dieses Entweder-Oder einer ästhetischen Existenz der Werke festzustellen und nach seinen inhaltlichen und formellen Kriterien zu suchen. Für das gegenwärtig zu behandelnde Problem des ästhetischen Füruns reicht jedoch der eben festgestellte Kontrast zu dem wissenschaftlichen Vollkommen aus.

Die jetzt behandelte Eigentümlichkeit des ästhetischen Füruns ist mit einer anderen der ästhetischen Setzung, die uns ebenfalls längst bekannt ist, eng verbunden: mit ihrem pluralistischen Charakter. Wir wissen, dass jedes Füruns in der wissenschaftlichen Widerspiegelung, mag es gelegentlich auch vereinzelt wirksam werden, immer nur als Teilmoment umfassender Zusammenhänge gegeben und aufzufassen ist; ja gerade dem Prinzip nach hat die wissenschaftliche Widerspiegelung die Tendenz zu einer systematisch-faktischen Einheit, in welcher jedes Füruns durch die anderen ergänzt, konkretisiert, eingeschränkt, etc. wird. Jede Werkindividualität ist dagegen ausschliesslich auf sich selbst gestellt. Wie es - originär ästhetisch betrachtet - verschiedene Künste gibt, deren sachlich zutiefst vorhandene Einheitlichkeit erst durch die Philosophie der Kunst begrifflich erfasst werden kann, so steckt auch in der Konzeption einer jeden einzelnen Kunst, eines jeden Genres eine bestimmte, wenn auch philosophisch berechtigte Abstraktion, ein gedankliches Sichentfernen vom originär ästhetischen, wie dies eben vom einzelnen Werk repräsentiert

wird. In der originär ästhetischen Setzung existieren jedenfalls ausschliesslich einzelne Kunstwerke, die - unmittelbar genommen - fensterlose Monaden sind. Freilich nur unmittelbar, denn ihre Beziehung zu ihrem letztthinigen Gegenstand, der Entwicklung des Menschengeschlechts zeigt eine bestimmte philosophische Grenze dieser Unmittelbarkeit deutlich an. Damit ist sie jedoch konkret keineswegs aufgehoben. Wie die Menschheit aus einzelnen Menschen besteht, wie demzufolge ihr Selbstbewusstsein sich nur als das einzelner Menschen äussern kann, so kann die Objektivierung, das allgemeine Erlebbarmachen dieses Selbstbewusstseins nur in einzelnen aufsichgestellten Kunstwerken zustandekommen. Die gegenständliche Struktur dieses Füruns ist ein genaues Abbild jenes Ansich, das von ihm gespiegelt wird. Könnte ein reales, begrifflich-verallgemeinertes Füruns in einer solchen realen Konkretheit mit den sonstigen Eigenschaften des Kunstwerks entstehen, so müsste man sich die Menschheit als eine sich direkt äussernde Substanz, jenseits der sie bildenden, einzig materiell realen Einzelmenschen vorstellen; sie müsste also als eine Art Weltgeist im Sinne Hegels vor uns stehen. Die gediegene Wahrheit der ästhetischen Widerspiegelung in den einzelnen Kunstwerken entspricht also genau der Substanz jener ansichseienden Wirklichkeit, die von ihnen abgebildet wird: die unmittelbare Realität dieser Substanz kommt gerade in dieser Vereinzelung, in diesem Aufsichgestelltsein jedes jeweiligen ästhetischen Füruns zum Ausdruck, darin, dass jedes Werk eine Werkindividualität ist, dass sein hic et nunc, die historische Grösse und Grenze seiner Genesis, unaufhebbar in ihm vereinigt gestaltet erscheint. Die weitere, tiefere, sonst nur durch weitgreifende Vermittlungen und Verallgemeinerungen erreichbare Wahrheit über diese Substanz, dass sie nämlich im Entstehen und Verschwinden von Millionen Individuen perenniert und sich in ständiger Reproduktion und Evolution befindet, offenbart sich gerade im ästhetischen Wesen der Werkindividualität. Die Wahrheit ihrer künstlerischen Form beruht - letzten Endes - darauf, dass ihre unaufhebbare, räumlich-zeitliche, sinnlich-sinnfällige Konkretheit ihre unzerstörbare Individualität insofern mehr ist, als ein blosses Hier und Jetzt und Geradeso, als darin, ohne die Immanenz der konkreten Gegenwärtigkeit zu sprengen,

ohne über die geschlossene Immanenz der Werkwelt hinauszugehen, jene Momente mitenthalten sind, durch welche je eine persönliche Gegebenheit mit den Gang der Menschheitsentwicklung zusammenhängt. Dadurch wird das Bedeutsame an einer ihrer Phasen ins Gedächtnis, ins Selbstbewusstsein der Menschengattung einverleibt. Die Besonderheit als zentrale Kategorie des Aesthetischen ist die Form, in welcher diese Doppeltheit zur einheitlichen Gestalt werden kann.

Fasst man alle diese auf unser jetziges Problem zentrierten Rekapitulationen zu jener Einheit, die sie sachlich bilden, zusammen, so tritt die Eigenart des Aesthetischen Füruns deutlich und plastisch zutage. Es muss, um den Menschen das Ansichsein ihrer eigenen Gattung vermitteln zu können, in sich die Eigenschaften eines neuen Ansich hervorbringen, muss um die echten Funktionen eines Füruns zu erfüllen, die Form eines Ansich aufnehmen. Dieser Tatbestand ist originär ästhetisch betrachtet von einer selbstverständlichen Evidenz. Hebt man das formell Identische an dem notwendig immer qualitativ verschiedenen, ja untereinander unvergleichlichen Aesthetischen Erlebnisse zur Bewusstheit, so ist in jenen ein allgemein-abstraktes Moment gemeinsam: das Gegenübergestelltsein einer unveränderbaren "Wirklichkeit", einer Art von Ansich. Wir haben das Wort, Wirklichkeit in Anführungszeichen gesetzt, weil es zum der ästhetischen Rezeptivität gehört, zugleich das Erlebnis zu haben, dass/^{das} es auslösende Werk ein menschliches Produkt ist, keine Wirklichkeit im Sinne der Natur oder der gesellschaftlichen Gebilde. Diese Einschränkung betont gerade jenen Punkt, der für unsere Betrachtung wichtig ist: das Werk ist ein Füruns, das in der Form - bloss in der Form - eines Ansich erscheint, nicht ein Ansich in der strikten Bedeutung seines Begriffs.

Dieser Aspekt des Werks konkretisiert die frühere, noch rein formelle Feststellung: seine Ansichartigkeit ist nämlich so beschaffen, dass es das wirkliche Ansich zu verdecken, ja gänzlich zu eliminieren scheint. Während nämlich jedes Füruns in Leben oder Wissenschaft dem Prinzip nach so verifizierbar ist,

dass man es mit dem Ansich - unmittelbar mit jenem seiner Teilmomente, die es abbildet - vergleicht, schliesst das Werk, als Ästhetisches Füruns, gerade diese Art des Überprüfens seiner Wirklichkeitstreue unmittelbar aus. Es ist ein sicheres Zeichen des Banausentums, wenn ein solcher Vergleich vom Werk und "Original" überhaupt auftaucht und die Ablehnung einer solchen - vom Alltag aus naheliegenden - kunstfremden Einstellung führt viele dazu, den Widerspiegelungscharakter der Kunst überhaupt zu leugnen. Damit wird aber die, freilich komplizierte Beziehung von Ansich und Füruns in der Aesthetik von einer anderen Seite her verkannt. Denn unsere eingehenden Erörterungen über die Ästhetische Mimesis, haben gezeigt, dass deren Charakter als Widerspiegelung der Wirklichkeit keineswegs dadurch aufgehoben ist, dass prinzipiell kein bestimmtes Objekt in der ansichseienden Welt aufgezeigt werden kann, das durch ein bestimmtes Objekt in einem bestimmten Kunstwerk "nachgeahmt" worden wäre.

Das schliesst natürlich die Tatsache nicht aus, dass der künstlerische Schaffensprozess in sehr vielen Fällen leidenschaftlich darauf gerichtet ist, bestimmte Objekte der Wirklichkeit in ihrem Geradesosein zu reproduzieren; besonders die Geschichte der bildenden Künste gibt dafür eine Fülle von Beispielen. Man darf aber dabei - was in der Aesthetik sehr häufig der Fall ist, gar nicht zu reden von den Selbstverständigungsversuchen bedeutender Künstler über ihre eigene Produktion - die Beziehung von Ansich und Füruns im künstlerischen Entstehungsprozess mit der Beschaffenheit des Werks selbst durcheinanderbringen. Im Schaffensprozess, in welchem das Füruns sich erst in statu nascendi befindet und erst mit dem letzten Pinselstrich seine eigentliche Struktur erlangen kann, steht der Künstler in der Tat dem Ansich selbst gegenüber, und seine Arbeit richtet sich darauf, es als ein gültiges Füruns definitiv zu fixieren. Jedoch auch hier ist die oben angedeutete konkrete Übereinstimmung von Einzelheiten nicht mehr als ein möglicher, freilich oft vorkommender Grenzfall, nicht die normative Intention und das typische Ziel des Prozesses, wenn man ihn in seiner Ganzheit betrachtet. Die Übereinstimmung mit dem Ansich, die der Künstler erstrebt, ist

weiter, reicher und tiefer als jene, und ihr Erlangen in Einzelfällen nur ein Mittel zur Verwirklichung der Werkvolendung. Das Ansich also, dem der Künstler in seiner Arbeit gegenübersteht, ist - höchst selten in bewusster Weise - jenes Moment der Menschheitsentwicklung, dessen Besonderheit seine Phantasie, sein künstlerisches Wollen entzündet hat, dessen Offenbarwerden er im homogenen Medium, als Zusammenfallen von Erscheinung und Wesen in der neuen Unmittelbarkeit des Werks zu verwirklichen trachtet. Und der echte Künstler erweist sich gerade darin, dass in ihm die dem Subjekte, dem Selbstbewusstsein des Menschen (der Menschheit) zugekehrten Elemente und Tendenzen des Ansich laut werden, dass er deshalb weder in einer partikularen Subjektivität steckenbleibt, noch bei der Verallgemeinerung der Einzelheiten einer das Menschliche überfliegenden Abstraktion anheimfällt, sondern jene Mittel sucht und findet, in der das Menschenschicksal zur Stimme des Menschheitsschicksals, das flüchtige hic et nunc zum Anzeiger einer bedeutsamen historischen Wandlung des Menschengeschlechts, der Einzelmensch zum Typus, ein jedes Bild zum unmittelbar sinnfälligen Ausdruck seines Wesens wird. Das extensiv unendliche Ansich wird in diesem Prozess zur intensiven Unendlichkeit des Werks als Mikrokosmos konzentriert. Die richtige Spiegelung des Ansich im Füruns muss sich deshalb nur auf diese echte und tiefe Konvergenz des erscheinenden Wesens mit seiner Erscheinungsweise beschränken; diese kann fehlen bei einer ängstlichen Treue zu den Einzelzügen des unmittelbaren Modells und kann überzeugend vorhanden sein, wenn bei einem solchen - künstlerisch unzulässigen - Vergleich kein einziges gestaltetes Detail sich mit der Realität deckt. 9)

Schon hier ist das für die ästhetische Sphäre charakteristische Ineinanderübergehen von Ansich und Füruns sichtbar. Es ist vielleicht überflüssig nochmals den qualitativen Unterschied dieser Art von Widerspiegelung von der des Lebens und der Wissenschaft hervorzuheben: dass die in diesen unerlässliche Weise der Verifikation in jener prinzipiell unmöglich ist. Während jede desanthropomorphisierend widerspiegelte Wahrheit nur durch einen möglichst genauen Vergleich mit dem Urbild, das sie abbildet, als Wahrheit erwiesen werden kann, trägt jedes Kunstwerk den Beweis und die Rechtfertigung seiner Echtheit, seiner Wahrhaftigkeit,

seiner Macht, das Ansich durch Evokation zum Selbstbewusstsein der Menschengattung zu machen, unmittelbar in sich selbst. Das Wort unmittelbar hat aber hier eine mehrfache, scheinbar schillernde Bedeutung, deren Undeutlichkeit jedoch nicht eine Folge des Nicht-durchdachtseins ist, sondern gerade die komplizierte, vielfältige, vielschichtige, widerspruchsvolle Einheit des Werks zum Ausdruck bringt. Die Unmittelbarkeit muss nämlich hier vorerst ganz wörtlich, strikt unmittelbar genommen werden: die Evokation, die das Werk auslöst, die Emphase, in die es die Rezeptiven versetzt, ist einzig und allein im formellen Aufbau der Werkindividualität begründet. Das ist zweifellos das originär ästhetische Verhalten zum Werk, und in dieser Hinsicht hat es einen ausgesprochenen Ansichcharakter; es verdeckt das wirkliche Ansich völlig, lässt den Schaffensprozess mit seiner ganzen Problematik von Ansich und Füruns restlos hinter sich. Indessen wissen wir aus früheren Darlegungen, dass diese Allmacht der künstlerischen Formen darauf beruht, dass die konkreten Formen je eines bestimmten Inhalts sind. Sobald nun dieser Inhalt wirksam wird, - und wir wissen ebenfalls, dass das früher angedeutete unmittelbare Erlebnis des Werks mit dem Erlebbarmachen seines spezifischen Gehalts identisch ist, dass in der unmittelbaren Wirkung gerade dieser zur Geltung gelangt, dass eine völlige Bewusstheit des Rezeptiven über die konkrete Rolle der Formen in seinem Beeindrucktsein etwas späteres, etwas Vermitteltes sein muss - hebt sich diese erste Unmittelbarkeit der Wirkung auf.

Im Vorher und Nachher der Rezeption taucht notwendig in bestimmter Form das Problem des "Vergleichs" der im Werk gestalteten Inhalte mit denen, die das Leben der Aufnehmenden erfüllt haben und erfüllen, auf, wodurch - scheinbar - das allgemeine Verhältnis zwischen Ansich und Füruns hergestellt wird. Jedoch ein konsequentes Zuendeführen dieses Aktes, der als Moment des Wirkungsprozesses eine Unvermeidlichkeit besitzt, würde den ästhetischen Charakter des Kunstwerks aufheben, aus ihm ein blosses Dokument der Weltkenntnis machen. Ohne Zweifel spielt dieses Moment in der Dauerwirkung der Kunst eine nicht unbeträchtliche Rolle; wenn wir etwa sagen, dass Shakespeare oder Balzac Typen entdeckt haben, die vor ihnen unbekannt waren, dass die Romane

Walter Scotts oder "Krieg und Frieden" die Geschichte echter zeigen, als die Histiographie, dass Tizians Karl der Fünfte oder Goyas Hofportraits tiefer in die Psychologie von einzelnen Epochen einführen, als irgendeine andere ihrer Objektivationen etc., so haben wir das Gebiet der Kunst noch nicht verlassen, aber die Intention der Aneignung des geformten Inhalts nimmt eine deutliche Richtung auf das im Werk gespiegelte Ansich. So wichtig jedoch diese Komponente in der Totalität der Wirkung auch sein mag, sicher ist sie nicht deren Abschluss, sicher bringt sie nicht ihre echte Abrundung. Diese schliesst die Immanenz der Unmittelbarkeit auf einem höheren Niveau ab: auf den des Erlebens der eigenen, unvergleichlichen - und in diesem Sinn wieder monadischen - "Welt" des jeweiligen Werks. Indem diese Welt ihrer Substanz nach eine besondere ist, schliesst sie sich sowohl in dieser Besonderheit, als absolut in sich vollendet ein, wie sie - ebenfalls vermittelt derselben Besonderheit - jenes Moment der Menschheitsentwicklung verewigt, dessen Widerspiegelung sie ist. Da aber die "Welt" des Werks dieses Moment nicht als Objekt ausser sich hat und so auf es hinweist, sondern in sich selbst, konzentrierter und bedeutungsbetonter, reicher an Bestimmungen und klarer gegliedert verkörpert, als jeder solcher einzelne ansichseiende Gegenstand sein könnte, führen die Wege, die auf das urbildliche Objekt zu weisen schienen, ebenso in das Werk zurück, wie die der ersten Unmittelbarkeit der Immanenz über diese hinauszudeuten den Anschein hatte. So ist das Werk primär und naturgemäss das Fürsich in der ästhetischen Widerspiegelung, jedoch ein solches, das - unmittelbar - wichtige Wesenszüge des Ansich in sich vereinigt.

Will man diese eigenartige Beschaffenheit des Kunstwerks kategoriell auf den Begriff bringen - bisher haben wir bloss sein Anderssein den übrigen Widerspiegelungsarten gegenüber, also überwiegend negativ, abgrenzend, beschrieben - so drängt sich von selbst die Kategorie des Fürsich in den Vordergrund. Diese höchst wichtige Bestimmung war natürlich in Sein und Denken immer vorhanden, aber erst Hegel hat ihre Bedeutung entdeckt und ihr in Logik und Wissenschaftslehre den ihr gebührenden Platz gesichert. (Es ist merkwürdig, dass, ebenso wie bei der Kategorie der Besonderheit, das richtige Gefühl für die Dialektik Hegel zum Heraus-

arbeiten von Formen und Zusammenhängen führt, die speziell in der Aesthetik eine entscheidende Rolle zu spielen haben, er selbst aber denkt in seiner "Aesthetik" fast überhaupt nicht daran, sie dort entsprechend ergiebig anzuwenden. Wir glauben, dass auch hier die falsche, idealistische, hierarchische Grundkonzeption seines Systems ihn daran hinderte, das von ihm selbst logisch gefundene Neuland auf den Bereich des Aesthetischen auszuweiten: da dieses Gebiet, als Niveau der blossen Anschauung, für ihn nur eine Vorbereitungsstufe zu Vorstellung und Begriff bildete, ging er an vielen ausschlaggebenden kategoriellen Problemen des Aesthetischen achtlos vorbei.) Da gerade die Kategorie des Fürsich in den spezifischen Neuentdeckungen der Hegelschen Philosophie gehört, da ihre Wichtigkeit in der Folge - mit Ausnahme von Marx, Engels und Lenin - nicht erkannt wurde, und sie deshalb aus der späteren Philosophie völlig verschwunden ist, und, wo herangezogen, zumeist völlig missdeutet wurde, wird es notwendig sein, wenigstens kurz auf das Wesen dieser Kategorie einzugehen.

Vom Standpunkt der allgemeinen Systematik entsteht bei Hegel die Reihe: Ansich-Fürsich-Anundfürsich. Es ist unschwer einzusehen, dass den Ausgangspunkt die von uns bereits geschilderte, abstrakte, inhaltsentleerte Beschaffenheit des Ansich bildet. Im Anundfürsich dagegen vollendet sich die reale, konkrete, alle ihre Bestimmungen entfaltende objektive Wirklichkeit des Ansich. Das Fürsich bildet, wie wir alsbald sehen werden, als unmittelbar negative Kategorie den dialektischen Übergang von der abstrakten Leere zur inhaltserfüllten Konkretheit. Da uns in diesem Zusammenhang ausschliesslich die Kategorie des Fürsich interessiert, begnügen wir uns mit dieser ganz allgemein gehaltenen systematischen Feststellung, die ausreicht, um den logischen Ort des Fürsich in Hegels Kategorienlehre klar zu sehen. Auf detaillierte Ausführungen können wir umso weniger eingehen, als die Problematik des identischen Subjekt-Objekts gerade in die Frage des Anundfürsich stark hineinspielt und für die Reinigung dieser Kategorien von den Entstellungen, die das idealistische System an ihr vollführt, ist bis jetzt noch sehr wenig getan. Das Problem des Fürsich ist von solchen Tendenzen weniger berührt. Zumindest ist es durchaus möglich, seinen methodologischen Sinn, ohne auf solche für uns jetzt unfruchtbare Kontroversen näher einzugehen, verhältnismässig klar

herauszustellen.

In der "Logik" Hegels taucht das Fürsichsein als Moment der Qualität zuerst auf. In ihm ist "das qualitative Sein vollendet". Darin drückt sich, wie Hegel weiter ausführlich zeigt, das selbständige Dasein als Negation, als scharfe Trennung von einem Sein für Anderes; wir sagen, führt Hegel aus, "dass etwas für sich ist, insofern als es das Anderssein, seine Beziehung zur Gemeinschaft mit Anderem aufhebt, sie zurückgestossen, davon abstrahiert hat. Das Andere ist ihm nur als ein Aufgehobenes, als sein Moment; das Fürsichsein besteht darin, über die Schranke, über sein Anderssein so hinausgegangen zu sein, dass es als diese Negation die unendliche Rückkehr ins sich ist... Das Fürsichsein ist das polemische, negative Verhalten, gegen das begrenzende Andere..."¹⁰⁾ Ebenso wird diese Beschaffenheit des Fürsichseins in der "Phänomenologie" dargestellt: "Diese Bestimmtheit, welche den wesentlichen Charakter des Dings ausmacht und es von allen anderen unterscheidet, ist nun so bestimmt, dass das Ding dadurch im Gegensatz mit anderen ist, aber sich darin für sich erhalten soll. Ding, aber, oder für sich seiendes Eins ist es nur, insofern es nicht in dieser Beziehung auf andere steht." Und im Folgenden behandelt Hegel das Fürsichsein "als absolute Negation alles Andersseins".¹¹⁾ Es ist deshalb keineswegs zufällig, dass das Kapitel der "Logik" über Qualität die Repulsion als ein Wesenszeichen des Fürsichseins auffasst; ebenso ist es nicht zufällig, dass Hegel philosophie-historisch in der Atomistik von Leukipp die Entdeckung des Fürsichseins, dieses "grossen Prinzips" als bedeutende Leistung hervorhebt. Er betont darin vor allem das Hinausgehen über die blosse Dialektik von Sein und Nichtsein bei den Eleaten: "Aber es ist wichtig, dass das Fürsichsein auch reicher bestimmt ist; es ist Beziehung auf sich durch Negation des Andersseins. Wenn ich sage, ich bin für mich; so bin ich nicht nur, sondern negiere in mir alles Andere, schliesse es von ihr ab, sofern es als Ausserlich erscheint. Es ist die Negation des Andersseins, - dieses ist Negation gegen mich; so ist das Fürsichsein Negation der Negation; und diese ist, wie ich es nenne die absolute Negativität. Ich bin für mich, da negiere ich das Anderssein, das Negative; und diese Negation der Negation ist also Affirmation. Diese Beziehung auf uns im Fürsichsein ist so affirmativ, ist

Sein, das ebenso sehr Resultat ist, vermittelt ist, durch ein Anderes, - aber durch Negation des Anderen; Vermittlung ist darin enthalten, aber eine Vermittlung, die ebenso sehr aufgehoben ist."¹²⁾

Damit ist aber nur noch die relativ abstrakte erste, primitivste, elementarste Erscheinungsweise dieser Kategorie umschrieben. Schon im ersten Teil der "Logik" erscheinen höhere dialektische Bestimmungen. Vor allem, was aus dem bisher Ange deuteten naturgemäss folgt, dass die Quantität, in welche bei Hegel der ganze Komplex der Qualitäten übergeht, "das aufgehobene Fürsichsein" ist.¹³⁾ Weiter jedoch entsteht aus der inneren Dialektik der Quantität das Mass und in ihm kehrt die aufgehobene Kategorie der Qualität und mit ihr dieses Fürsichsein in einem höheren Niveau wieder: die Einheit, die hier nach Hegel entsteht "ist reales Fürsichsein, die Kategorie eines Etwas, als Einheit von Qualitäten, die im Massverhältnisse sind; eine volle Selbstständigkeit".¹⁴⁾ Es kann hier natürlich nicht unsere Aufgabe sein, das dialektische Aufgehobenwerden und Wiederkehren auf entwickelterer Stufe der Kategorie des Fürsichseins durch das ganze Hegelsche System zu verfolgen. Es kam bis jetzt auf das Betonen seiner wichtigen Rolle unter den Denkbestimmungen der konkreten, selbständigen Gegenständlichkeit an. Im Folgenden heben wir bloss einige Knotenpunkte hervor, die das Auftreten und die Funktion dieser Kategorien in komplizierteren, entwickelteren Zusammenhängen deutlich machen. Beginnen wir mit dem lebenden Organismus als solches Beispiel für die Rolle des Fürsichseins. Hegel führt aus: "Das Lebendige steht einer unorganischen Natur gegenüber, zu welcher es sich als dessen Macht verhält und dieses sich assimiliert. Das Resultat dieses Prozesses ist nicht wie beim chemischen Prozess ein neutrales Produkt, in welchem die Selbständigkeit der beiden Seiten, welche einander gegenübergestanden, aufgehoben ist, sondern das Lebendige erweist sich als übergreifend über sein Anderes, welches seiner Macht nicht zu widerstehen vermag. Die unorganische Natur, welche von dem Lebendigen unterworfen wird, erleidet dies un deswillen, weil sie an sich dasselbe ist, was das Leben für sich ist. Das Lebendige geht so im Anderen nur mit sich selbst zusammen."¹⁵⁾ Diese Ausführungen sind schon darum bemerkenswert, weil Hegel die Wechselbeziehungen des Lebens mit seiner nicht lebendigen Umgebung ganz materialistisch fasst, als Ge-

genstände der Natur sind sie von der gleichen Beschaffenheit, d.h. die Gesetze der Physik und Chemie üben auf beide dieselbe Wirkung aus. Auch das Leben wird nicht, wie z.B. bei den Vitalisten, als eine eigene, jenseits von Physik und Chemie stehende, besondere "Kraft" aufgefasst, sondern es ist bloss eine spezifische Struktur, eine spezifische Geformtheit derselben Materie durch bestimmte Kategorien, die aber dem Leben über einen mit ihm an sich gleichen Stoff diese Macht verleihen. Diese allgemeine Form der Beschaffenheit des Lebens als Fürsichsein, erhält dadurch - für die Auffassung dieser Kategorie - eine besondere Bedeutung.

Diese drückt sich vor allem darin aus, dass es sich nicht mehr bloss um statische, mechanisch wiederkehrende Beziehungen handelt, wie bei Qualität, Mass etc. sondern um dynamisch wirkende Verhältnisse. Dieses Moment erscheint in einer noch gesteigerten Weise, wenn von der Arbeit die Rede ist. Hegel sagt über diese in der "Phänomenologie": "Die Trennung, von welcher der arbeitende Geist ausgeht, des Ansichseins, das zum Stoffe wird, den er verarbeitet, - und des Fürsichseins, welche die Seite des arbeitenden Selbstbewusstseins ist, ist ihm in seinem Werke gegenständlich geworden."¹⁶⁾ Derselbe Gedanke wird von Hegel in seiner "Logik" auf die ganze Sphäre des Handelns des Praktischen ausgedehnt: "Die Idee, insofern der Begriff nur für sich der an und für sich bestimmte ist, ist die praktische Idee, das Handeln".¹⁷⁾ Das führt nun die Kategorie des Fürsichseins aus der rein objektiven Sphäre der Gegenständlichkeit überhaupt, des Lebens etc. in die des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins weiter. Hegel betont diesen Zusammenhang bereits bei der ersten, abstrakten Behandlung des Fürsichseins. Er sieht im Bewusstsein eine Dualität von diesem selbst und von dem ihm gegenüberstehenden Objekt; das "Selbstbewusstsein dagegen ist das Fürsichsein als vollbracht und gesetzt"¹⁸⁾. Dadurch wird - wir geben auch hier nur das Endergebnis, nicht die verschiedenen Zwischenstufen, unter denen wir ja auf die Arbeit und auf die Praxis überhaupt eben hingewiesen haben - das Fürsichsein auf seiner höchsten, entwickeltesten Stufe zur spezifischen Kategorie der menschlichen Existenz, und zwar gerade dort, wo deren wesentliche Bestimmungen, die den Menschen von jedem anderen Lebewesen qualitativ unterscheiden, die ihn zum eigentlichen Menschen machen, in voller Entfaltung geltend werden.

Die am Anfang bloss behauptete enge Verknüpftheit von Fürsichsein und Selbstbewusstsein erhält dadurch eine theoretische und praktisch-historische Begründung. Auch hier müssen wir uns auf einen Hinweis beschränken. Dass dabei Hegel auf diesem Niveau des Problems seinen Formulierungen zuweilen einen theologischen Anstrich gibt, hat für unsere Zwecke keine entscheidende Bedeutung, da das Wesentliche, das spezifisch Menschliche trotz alledem in unmissverständlicher Klarheit hervortritt. So spricht er in seiner "Philosophie der Geschichte" über den Sündenfall als über den "ewigen Mythos des Menschen" und führt aus: "Das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben können. Denn das Tier ist mit Gott eins, aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist, das heisst für sich selbst. Dieses Fürsichsein, dieses Bewusstsein ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist."¹⁹⁾ Daran schliessen sich, jedem Kenner Hegels wohlbekannte Betrachtungen über die abstrakte Freiheit des Menschen, über die philosophische Möglichkeit des Bösen an. Hier vereinigen sich erst Fürsichsein und Selbstbewusstsein in voller Konkretetheit. Das, was in den geschilderten objektiven Verhältnissen eine einfache Daseinsform der Materie und ihrer Eigenschaften war, erhält hier ihre, ihrem Wesen genau entsprechende subjektive Komponente, wodurch erst die objektive Bewegung im Selbstbewusstsein des Menschen, das gerade die seelische und gedankliche Zusammenfassung seines Fürsichseins ist, zu ihrer sachliche, gegenständlichen Vollendung gedeihen kann. Das bedeutet zugleich, dass das Fürsichsein zu einer wichtigen Kategorie des gesellschaftlichen Lebens der Menschen wird; eben jene Höhe ihrer Besinnung auf sich selbst, womit sie eine mit ihrer ganzen Existenz tief verbundene historische Entwicklungstendenz als ihre eigene anerkennen und bestimmen, verleiht dadurch manchen bis dahin bloss spontan entstandenen und wirksamen gesellschaftlichen Konstellationen eine höhere Bewegungsform, eine machtvollere soziale Stosskraft. Diese Konsequenz aus der Hegelschen Konzeption des Fürsich hat erst Marx gezogen. In seinem "Elend der Philosophie" zeigt er die grosse Wendung in dem Zurklassenwerden des Proletariats gerade mit Hilfe dieser Kategorie an: "Die ökonomischen Verhältnisse haben zuerst die Masse der Bevölkerung in

Arbeiter verwandelt. Die Herrschaft des Kapitals hat für diese Masse eine gemeinsame Situation, gemeinsame Interessen geschaffen. So ist diese Masse bereits eine Klasse gegenüber dem Kapital, aber noch nicht für sich selbst. In dem Kampf, den wir nur in einigen Phasen gekennzeichnet haben, findet sich diese Masse zusammen, konstituiert sie sich als Klasse für sich selbst."²⁰⁾ Die von Marx beschriebene kategorielle Wendung bezieht sich auf das praktische Verhalten der Menschen zur Gesellschaft; erst dadurch entsteht in ihrem Leben das Fürsichsein als Kategorie des Selbstbewusstseins. Das rein wissenschaftliche Feststellen der Tatsachen, die solchen Aktivitäten objektiv zugrundeliegen, schafft bloss ein Bewusstsein der Menschen über sich selbst, und geht nicht immer, nicht zwangsläufig in die Praxis über. Die Verwandlung dieses Bewusstseins in ein Selbstbewusstsein, das durch die Widerspiegelung erlangte Für uns in ein Fürsichsein bringt ein neues Verhalten der Menschen hervor, auch wenn seine inhaltlichen Bestimmungen ausnahmslos in der betreffenden wissenschaftlichen Widerspiegelung enthalten waren. Auf die dabei auftauchenden sehr wichtigen und verwickelten Probleme können wir hier unmöglich eingehen, sie gehören der Untersuchung der theoretischen Grundlagen der Praxis an und müssen in der Ethik, in der Politik etc. behandelt werden.

Es bedarf wohl keiner ausführlichen Erörterung, bloss eines zusammenschauenden Blicks auf das zuletzt Ausgeführte, um klar zu sehen: alle Bestimmungen, die wir als besonders bezeichnend im Wesen des Fürsichseins erkannt haben, von der Repulsion eines jeden Anderseins bis zum Selbstbewusstsein des Menschen, ausschlaggebende Momente des Kunstwerks sind. Es kommt bloss darauf an, ihre spezifische Erscheinungsweise in seiner spezifischen Beschaffenheit genau aufzudecken. Wie so oft, ist es auch hier lehrreich von einer negativen Seite an das Problem heranzutreten. Wir meinen die in diesen Betrachtungen schon oft gestreifte Frage, dass Kategorien und ihre Zusammenhänge, die als formende Prinzipien der objektiven Wirklichkeit selbst aufgefasst, zu deren idealistischen Verzerrung führen müssen, auf die Aesthetik angewandt - freilich durch die richtigen Abgrenzungen und Vorbehalte hinreichend konkretisiert - eine bestimmte, relative Berechtigung besitzen. Auf diese Frage muss nicht bloss wegen einer genauen Erhellung der ästhetischen Kategorien immer wieder zurück-

gegriffen werden, ihre Aufklärung ist auch deshalb bedeutsam, weil, wie wir glauben, im Laufe der Geschichte des Denkens sehr oft die Existenz, die Eigenart, die Wirkung der Kunstwerke (und ihres Schaffensprozesses) einen verführerischen Einfluss auf die idealistische Philosophie in dieser Hinsicht ausgeübt haben; nämlich, nicht hinreichend analysierte Beobachtungen über eine solche Beschaffenheit der Kunstwerke unkritisch zu Kategorien der objektiven Wirklichkeit und der Beziehung des Menschen zu ihr zu hypostasieren. Bei Plotin oder Schelling wäre ein solcher Beweis leicht zu führen, bei anderen sind die Verbindungsfäden vermittelte und verborgene, wir glauben jedoch, dass ein materialistischer, kritischer Kenner der mittelalterlichen Philosophie die Filiationen, die von Plotin zu Dionysios Areopagita, von diesem zu Scotus Eriugena etc. führen, unschwer nachweisen könnte.

Beginnen wir mit dem in diesem Kapitel bereits erwähnten sogenannten ontologischen Gottesbeweis. Wir haben dort schon darauf hingewiesen, dass sein logischer Kern in dem - angeblichen - untrennbaren Zusammenhang von Vollkommenheit und Existenz besteht. Es ist klar ersichtlich, dass im Kunstwerk, gerade infolge seines Fürsichseins, eine derartige Zusammengehörigkeit von Existenz und Vollkommenheit sich bereits auf den ersten Anblick darbietet: alles, was im Kunstwerk erscheint, muss (freilich fügen wir sogleich hinzu: in seiner Art) vollkommen sein; wäre es nicht vollkommen, so könnte es (fügen wir auch hier hinzu: im Kontext des jeweiligen konkreten Kunstwerks) nicht existieren. Schon diese scheinbar von formalen Gesichtspunkten diktierten Vorbehalte zeigen wesentliche Züge der prinzipiellen Differenz auf. Die unmittelbare Zusammengehörigkeit von Existenz und Vollkommenheit ist einerseits keine Eigenschaft der objektiven Wirklichkeit selbst, sondern bloss die einer bestimmten Art ihrer Abbildung, andererseits wird hier die Konvergenz dieser Kategorien nicht durch ein extremes Setzen der höchsten, abstraktesten Allgemeinheit erzielt, sondern im Gegenteil ausschliesslich durch jene Atmosphäre der konkreten Besonderheit, die, wie wir zu zeigen versucht haben, gerade die Kunst - und nur diese - charakterisiert. Beide Momente gehören zusammen. Die emphatisch-evokative Wesensart der künstlerischen Wirkung, die in den Werken erreichbare Höhe der Abbildung der Wirklichkeit, ihre Steigerung zu einem Vollkommensein, zu einer Komplettheit, zu einer unmittelbaren Evidenz des

Existierens können leicht die unkritische Verallgemeinerung hervorbringen; hier äussere sich - wahrer und gleichzeitig unmittelbarer als auf irgendeinem anderen Gebiet des menschlichen Daseins - das Wesen der Welt, und diese Vollkommenheit sei deshalb ein Beweis der wahren, der echten Existenz. Dass jeder derartige Gedankengang an den prosaisch scheinenden, aber unerschütterlich wahren Begriff der Existenz, ihrer Unabhängigkeit von jeder Subjektivität vorbeigeht, haben wir bereits wiederholt gezeigt. Die nähere Betrachtung erweist zugleich, dass die unmittelbare Auffassung der Vollkommenheit ebenfalls nur eine äusserst vieldeutige sein kann. Für das Aesthetische ist - unbefangen angesehen - die Lage höchst einfach: Vollkommenheit ist hier das Zusammenfallen von Wesen und Erscheinung, von Innerem und Äusserem, in einem konkreten (besonderen) Gegenstand, der in einem konkreten (besonderen) Zusammenhang, gemäss den (besonderen) Gesetzmässigkeiten seines homogenen Mediums künstlerisch-organisch eingefügt ist. Diese Feststellung lässt sich jedoch nicht einmal auf einzelne Naturerscheinungen ausdehnen, geschweigedenn, dass man sie zu einem allgemeinen Gesetz hypostasieren dürfte. In der Kritik, die Goethe an Diderot ausübte, kommt dieses mehrschichtige, schillernde Wesen der Vollkommenheit in der Existenz klar zum Ausdruck. Goethe zitiert den Ausspruch Diderots: "Die Natur macht nichts Inkorrektcs. Jede Gestalt, sie mag schön oder hässlich sein, hat ihre Ursache, und unter allen existierenden Wesen ist keins, das nicht wäre, wie es sein soll." Und er stellt dieser Behauptung sogleich die eigene Korrektur gegenüber: "Die Natur macht nichts Inkonsequentes. Jede Gestalt, sei sie schön oder hässlich, hat ihre Ursache, von der sie bestimmt wird. Und unter allen organischen Naturen, die wir kennen, ist keine, die nicht wäre, wie sie sein kann."²¹⁾

Ohne hier auf den sachlichen Gehalt der Kontroverse näher einzugehen, - diese kann erst im Kapitel der Naturschönheit näher betrachtet werden - ist es klar, dass beiden Fassungen verschiedene Vollkommenheitsbegriffe zu Grunde liegen: bei Diderot ein polemischer, gegen die künstlichen Anschauungen seiner Zeit gerichteter, der - in diesem Fall unkritisch - einen nicht analysierten Naturbegriff in die Richtung der Vollkommenheit verallgemeinert ("sein soll"); bei Goethe eine kritische Relativie-

rung, die die Notwendigkeit des Geradesoseins eines jeden Natur-
 gegenstands aus den objektiven Naturgesetzen des Seins zu be-
 greifen versucht, ohne ihnen deshalb eine abstrakte Vollkommen-
 heit zuzusprechen ("sein kann"). Das mindert, wie wir in anderen
 Zusammenhängen gezeigt haben, keineswegs Goethes Ergriffenheit
 bei der Betrachtung einzelner - in sich "vollkommener" - Natur-
 phänomene. Seine Begeisterung hier, seine Besonnenheit dort, wei-
 sen aber auf eine grosse gemeinsame Lehre, die aus Natur und
 Kunst, aus richtigem Denken und echter Kunstbetrachtung gewonnen
 werden kann: die Vollkommenheit ist nicht nur relativ, d.h. stets
 Vollkommenheit in Bezug auf ein bestimmtes konkretes Prinzip,
 sondern auch pluralistisch, d.h. konkrete und besondere Vollkom-
 menheit konkreter und besonderer Erscheinungen. Darüber hinaus
 lässt sie sich nicht verallgemeinern; wo dies geschieht, ent-
 steht bei scheinbar klaren allgemeinen Begriffen - eine Konfu-
 sion, eben aus der faktischen Ungeklärtheit gerade dieser Begrif-
 fe. Das Kunstwerk als fürsichseiendes verkörpert gerade diese
 Wahrheit des Lebens: in einem beliebigen Gegenstand, in einer
 beliebigen Lage etc. kann ihre, aber nur ihre eigene Vollkommen-
 heit entdeckt werden. Aber diese ist immer pluralistischen, be-
 sonderen Charakters: Vollkommenheit der jeweils gegebenen beson-
 deren Bestimmungen, die, je nachdem, gute oder böse, der Bewunde-
 rung oder des Abscheus würdig sein können. Die Vollkommenheit,
 die evidente Existenz, die dabei offenbar wird, hebt naturgemäss
 die Notwendigkeit einer moralischen etc. Bewertung nicht auf;
 die pluralistische Relativität beinhaltet keinen allgemeinen Re-
 lativismus. Was dagegen aus ihr ausstrahlt, was ihr blosses Faktum
 ausspricht: ist Diesseitigkeit, Reichtum, Uerschöpflichkeit
 der uns sinnlich-sinnfällig gegebenen Welt. Die bereits oft be-
 handelte intensive Unendlichkeit eines jeden echten Kunstwerks
 an konkreten Bestimmungen ist die unerlässliche Voraussetzung
 dafür, dass es in der Form eines solchen Fürsichseins erscheine
 und wirke. Im Fürsichsein des Kunstwerks spricht sich also eine
 bedeutsame Wahrheit des Lebens aus: die seiner immanenten Unend-
 lichkeit, die sich als intensive Unendlichkeit eines jeden Teil-
 chens zeigt, und damit die Abkehr verkündet von einem jeden Jen-
 seits, von dessen "Vollkommenheit" und "Existenz", die auf der
 Aufhebung der hier bejahten Besonderheit, Konkretheit und aus

ihnen folgender Diesseitigkeit beruht. Jede Verallgemeinerung, die über die Konkretheit und Besonderheit des Fürsichseins hinauszugehen strebt, verliert sich in einem Nebel des hypostasierenden Subjektivismus. Es ist unmöglich die spezifischen Bestimmungen des Fürsichseins auf das Ansich und vor allem auf das Anundfürsich auszudehnen.

Das andere wichtige Problem der idealistischen Philosophie, das identische Subjekt-Objekt, haben wir bereits in unseren früheren Darlegungen berührt. Hier kommt es also nur darauf an, es vom Standpunkt des Fürsichseins etwas näher zu betrachten. Die Zusammengehörigkeit von Fürsichsein und Selbstbewusstsein schafft eine eigenartige Beziehung zwischen Subjektivität und Objektivität, die, wie wir sehen werden, sachlich zwar einen Gegensatz zum identischen Subjekt-Objekt vorstellt, trotzdem jedoch - wie im eben behandelten Fall - eine Art "Modell" dafür abgegeben hat. Sowohl Fürsichsein als Gegenständlichkeitsform, wie Selbstbewusstsein als Äusserungsweise der Subjektivität zeigen andere Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt, als sonst in Leben oder Wissenschaft aufzutreten pflegen: sie sind viel mehr aneinander gerückt, durchdringen einander intensiver als in anderen Sphären, ja vereinigen sich zuweilen sogar bis zu einer unmittelbaren Unerkennbarkeit. Die Absonderung des Kunstwerks von allen anderen Widerspiegelungen und Objektivationen, da seine allgemeinste Form das Fürsichsein ist, schafft bereits eine solche unmittelbare Einwirkung der Subjektivität auf das Ganze und auf alle Teile des Kunstwerks. Denn in Leben und Wissenschaft, wo das Fürsichsein von Einzelercheinungen immer in einem mehr oder weniger umfassenden Zusammenhang eingeht und aufgehen muss, wo die Forderungen der Praxis, die subjektiven Elemente von den objektiven möglichst genau abzusondern bestrebt werden, muss eine reinliche Scheidung zumindest als Tendenz verwalten. Das Fürsichsein des Kunstwerks ist aber viel mehr als eine blosse Negativität, als eine abstrakte Repulsion eines jeden Andersseins; es könnte nicht bestehen, wenn es nicht eine besondere Subjektivität zur Grundlage hätte, die seine konkrete Ganzheit einheitlich konstituiert, die von ihrem Geiste aus selbst die unscheinbarsten Details als von ihr geformt erscheinen lässt. Das fürsichseiende Kunstwerk ist also eine

"Welt", eine Art von objektivem Ansich, das in unberührbarem Geradesosein, in fundierter Notwendigkeit den Rezeptiven gegenübersteht. Jedoch ebenso wie diese Objektivität das Kunstwerk zur Totalität macht und alle seine Poren durchdringt, ebenso sind sein Ganzes und seine sämtlichen Momente zugleich und untrennbar von dieser Objektivität Erscheinungs- und Aeusserungsweisen einer bestimmten und besonderen Subjektivität.

Hier hätten wir also ein identisches Subjekt-Objekt vor uns. Freilich müsste man genauer sagen: ein Gebilde, in welchem Subjektivität und Objektivität zur organischen Einheit gebracht werden. Das zeigt, wie bereits früher dargelegt wurde, dass die sich hier offenbarende Subjektivität kein wirkliches Subjekt ist. Ein solches ist der Schaffende, der aber-gleichzeitig - einem doppelten Ansich gegenübergestellt ist: der wirklichen Welt, die er abbildet, und seiner Vision von ihr, welche seiner partikularen Person ebenfalls als Ansich, als Objektivität gegenübersteht. Cézanne sagt einmal: "Meine Leinwand und die Landschaft, beide ausserhalb von mir..."²²⁾ Ein solches Subjekt ist der Rezeptive in seinem Verhältnis zum Werk, wo also ebenfalls nicht von einer Identität, von Subjekt und Objekt die Rede sein kann. Die fürsichseiende Werkindividualität selbst, ist aber kein Subjekt, soweit dieser Ausdruck einen Sinn haben soll; sie hat kein Subjekt wenn man es ihr nicht im magischen Sinne unterschiebt. Sie ist, wie ebenfalls früher ausgeführt wurde, die höchste, reichste, entfalteteste Aeusserungsweise der menschlichen Subjektivität. Ihre Macht: Subjektivität in den Menschen zum Ausdruck, zur Blüte zu bringen, ist an sich eine Grenzenlose. Aber diese Macht ist die einer Objektivation, einer Setzung, eines Gebildes, unter keinen Umständen die eines Subjekts. Damit ist, von diesem negativ-polemischen Aspekt aus die Eigenart des fürsichseiendes Werks klar umschrieben: während alle anderen, von den Menschen zwecks Widerspiegeln und Beherrschen der objektiven Wirklichkeit geschaffenen Gebilde die Tendenz haben müssen, die Subjektivität, soweit wie nötig und möglich, auszuschalten, zu neutralisieren, zu suspendieren, besteht das Wesen der Werkindividualität gerade darin, die Subjektivität nicht nur einfach zu evozieren, sondern ihr eine Breite, Tiefe, Intensität etc. zu verleihen, die sie im Leben sonst nicht zu erringen vermöchte. Dass Lebensereignisse

explosiv weit stärkere subjektive Affekte, Leidenschaften etc. hervorrufen können, als die Kunstwerke, versteht sich von selbst; hier ist aber nur vom Gegensatz zwischen den der Fixierung von Widerspiegelungen dienenden Gebilden die Rede. Dabei muss allerdings noch bemerkt werden, dass die Vehemenz oder Beharrlichkeit in den Leidenschaften des Lebens mit ihrer Echtheit und Komplettheit, in dem von uns bereits in Bezug auf die "Welt" der Kunstwerke geschilderten Sinn, keineswegs ohne weiteres einfach identisch ist.

Dieser Gegensatz, der im Laufe der Menschheitsentwicklung zu einem ausserst fruchtbaren Sichergängen erwächst, zeigt sich ganz deutlich, wenn wir an das Selbstbewusstsein, als das eigentlich subjektive Moment des Fürsichseins denken. Die Leidenschaften des Lebens produzieren ja ebenfalls ein Selbstbewusstsein in den von ihnen Ergriffene, aber gewissermassen als Nebenprodukt. Jede Leidenschaft wird ja von einer konkreten Zielsetzung im Leben entfacht und braucht - unmittelbar - vor allem ein Bewusstsein über ihr Objekt und über die Mittel seines Erlangens; sie kann zu einem Selbstbewusstsein, sogar zu einem hochentwickelten führen, muss es aber nicht unbedingt. Die von dem fürsichseienden Werk als Gebilde erweckte Emphase zielt aber direkt auf das Wachwerden des Selbstbewusstseins. Der tiefste Sinn der aristotelischen Katharsis, der "Reinigung" der Leidenschaften geht ja vor allem darauf aus: sowohl ihr Bewusstes, wie ihr "Unbewusstes" auf den Kern des Subjekts zu beziehen, sie ins Selbstbewusste zu erhöhen. Es wurde schon früher eingehend auseinandergesetzt, dass die heute modischen Gegenüberstellungen in dieser Frage falsch sind. Das Selbstbewusstsein bedeutet keine Abkehr von der objektiven Wirklichkeit und von ihrem möglichst richtigen Begreifen. Im Gegenteil. Eine je ausgedehntere Wirklichkeit in einer je vertiefteren Weise das betreffende Individuum vom Leben handelnd und reflektierend erfasst, desto echter und umfassender kann sich sein Selbstbewusstsein entfalten. Was aber das Leben nur als Preis von harten und andauernden Anstrengungen zu verleihen vermag, schenkt das Erlebnis des Kunstwerks gewissermassen umsonst, man könnte sagen als Gnade. (Das Problem des Vorher der Rezepti-

vität zeigt freilich, dass ohne eine vorangegangene subjektive Vorarbeit diese unmöglich eintreten kann.) Diese Wesensart der Wirkung des fürsichseienden Werks bedeutet aber zugleich eine Ausdehnung des Selbstbewusstseins weit über den Bereich des sonstigen normalen individuellen Erlebniskreises. Die Schranken von Raum und Zeit, vom sogenannten principium individuationis, werden niedergerissen und - wenigstens im Prinzip - eine unbegrenzte Fähigkeit zum Erleben alles Menschlichen wird wachgerufen. Auch hier vollendet das Aesthetische bloss Tendenzen, die bereits im Leben wirksam waren; seine Universalität verleiht aber einer solchen quantitativen Ausdehnung einen ausgesprochen qualitativen Charakter.

Es scheint vielleicht auf den ersten Anblick paradox, wenn dem durch Repulsion von allem Auswärtigen sich absondernden Fürsichsein des Kunstwerks, seiner subjektiven Komponente, dem an die Individualität geketteten Selbstbewusstsein das Prädikat der Universalität zugesprochen wird, und es erscheint vielleicht unvermeidlich, dass dabei die Konzeption des identischen Subjekts-Objekts wieder am Horizont des Denkens geistere. Man muss indessen gerade hier den realen und darum fruchtbaren, befruchtenden Widerspruch im menschlichen Dasein von seiner vorschnellen, unkritischen gedanklichen Verallgemeinerung genau unterscheiden. Die Universalität dieses Fürsichseins ist unmittelbar betrachtet eine formelle, - und sie wird tatsächlich von der Eigenart der künstlerischen Formung getragen - indem es, gerade durch das Ausbilden und Bewahren seiner Abgeschlossenheit in sich selbst, sich mit dem, ebenso beschaffenen Fürsichsein eines jeden Menschen, einer jeden menschlichen Beziehung, eines jeden Objekts, das diese vermittelt, in ein solches universales Verhältnis zu versetzen vermag. Gestaltend, indem überall die Möglichkeit eines gediegenen und bedeutsamen Fürsichseins entdeckt und zur Form gehoben werden kann. Rezeptiv, indem das Zurgestaltbringen eines derartigen Fürsichseins an das Selbstbewusstsein eines jeden Menschen appelliert, indem die ästhetische Wirkung einen jeden Menschen in die Lage versetzt, alles, was die Menschheit getan oder erlitten, erobert hat oder preisgeben musste, mit seinem Selbstbewusstsein in einen innig-organischen Zusammenhang zu bringen, es - in einem weiten Sinne des Wortes - als Element seines eigenen Daseins, sei-

ner eigenen Welt, seines eigenen Selbstbewusstseins zu erleben. Die letzte Wahrheit der künstlerischen Formen beruht gerade auf dieser Universalität, die allein durch sie ans Licht gebracht und den Menschen übermittelt werden kann.

Dass eine solche Beziehung - über Räume und Zeiten übergreifend, die ganze Entwicklung der Menschheit beschwörend - überhaupt möglich ist, muss natürlich eine sachlich-inhaltliche Basis haben: die reale Existenz des Menschengeschlechts, die reale Kontinuität seiner Entwicklung, das - ganz unbewusste oder teilweise bewusste - Vorhandensein oder Wirksamwerden der Gattung in der Existenz eines jeden Individuums. Die Fundiertheit jedes einzelnen Selbstbewusstseins in der objektiven Wirklichkeit, worüber schon oft die Rede war, gibt dazu die materielle Grundlage: sind doch gerade in dieser die Bedingungen und Werkzeuge der Existenz, der Praxis eines jeden einzelnen Menschen sowie der gemeinsamen Tätigkeit der Gattung objektiv niedergelegt. Das Bewusstsein über die objektiven Zusammenhänge dieses Komplexes wird von der Wissenschaft erfasst und zugänglich gemacht. Die Universalität des Selbstbewusstseins, deren Träger das Fürsichsein der Werkindividualitäten ist, äussert sich dagegen in einer Ubiquität, die, wie schon geschildert, fähig ist, einzelne Momente dieses Entwicklungsprozesses im Menschen auf solche Weise, als die eigene Zugehörigkeit zur Gattung und zu deren Wachstum evokativ zu vermitteln und sie dadurch zum Besitz des Selbstbewusstseins zu machen. Wie das Ästhetische Setzen die Allgemeinheit und die Einzelheit in die Besonderheit aufhebt, so macht es hier aus dem Fürsichsein eine organisierende Mitte, ein Vehikel der Universalität. In der Dialektik der objektiv wissenschaftlichen Kategorien ist das Fürsich ein blosses, wenn auch noch so unentbehrliches Vermittlungsglied zwischen abstrakten Ansich und konkreten Anundfürsich, in welchem das Bewusstsein über die Wirklichkeit erst ihre Befriedigung erlangen kann. Die Zentralstelle des Fürsichseins in der Ästhetik atomisiert vorerst die Aufnahmeorgane der Welt, zu einer an sich unermässlichen Pluralitäten von Werkindividualitäten. Ihre Universalität, ihr Auftreffen auf ein einheitliches Objekt, auf die Entwicklung der Menschheit ist ebenso

schränkenlos pluralistisch. Aber gerade darin setzt sich die Universalität als Ubiquität wahrhaft durch: die Beziehung des Einzelmenschen zur Gattung, zu deren konkreten Entwicklung kann nur auf diese Weise zum lebendigen Gehalt eines jeden Menschenlebens werden; und die gesellschaftlich-geschichtliche Entwicklung der Menschheit hat - ohne dessen bewusst zu sein - diese dazu allein geeignete Instrumentur geschaffen. Die Ubiquität des Fürsich ist der kategorielle Ausdruck dieser Konstellation.

Es bleibt freilich die verführerische Paradoxie bestehen, dass ein von Menschen geschaffenes Gebilde die Macht besitzt, derartige emphatische Gefühle zu evozieren und diese bis zur Höhe des Selbstbewusstseins aufschnellen zu lassen. Auf niedriger Bewusstseinsstufe muss diese Eigenart der Kunst geradezu einen magischen Eindruck erwecken; alte Sagen über die Kunst, im Orient wie Occident, sind auch voll von Überresten eines solchen Glaubens. Selbst in späteren Zeiten tauchen Überzeugungen dieser Art auf, und die Kunstwerke werden wegen dieser ihrer Wirkungsmöglichkeit teils zu Instrumenten der Magie oder der Religion gemacht, teils vom religiösen Glauben zur Vertilgung verurteilt. In der ästhetischen Ausstrahlung der Lehre vom identischen Subjekt-Objekt leben Überreste solcher uralten Anschauungen in philosophisch saecularisierter Form weiter, dass nämlich ein universeller Erwecker von subjektiven Erlebnissen unbedingt selbst einen Subjektcharakter haben muss. Nur eine nüchterne Analyse des Wesens der Werke, die vorurteilslos ihre kategorielle Struktur aufdeckt, und die gesellschaftlichen Bedürfnisse, die hier entstehen, notwendig gemacht haben, in gleichem Geiste untersucht, kann zu den echten und fruchtbaren Widersprüchen gelangen, die die Bewegungen in der ästhetischen Sphäre bestimmen. Diese Widersprüche erscheinen bloss als Paradoxien, als "Wunder", wenn wir sie in die Sprache des begrifflichen Denkens transponieren; an sich sind sie schlichte Tatsachen der menschlichen Existenz. Diese Transposition ist aber unerlässlich, weil sonst ein so wichtiges Gebiet, wie die Kunst der Mystik, dem Irrationalismus anheimfallen würde. Sie muss aber auf Grundlage der Einsicht vollzogen werden, dass Alltag, Kunst und Wissenschaft dieselbe objektive Wirklichkeit widerspiegeln, dass die Kategorien, ihre

Eigenart und ihre Ordnung ebenfalls Abbilder der gemeinsamen objektiven Wirklichkeit sind. Die idealistische Philosophie war stets bestrebt, jene Formen und Verbindungen der Kategorien, die im Denken erschienen - richtig oder entstellt - allen anderen Gebieten aufzudrängen, und hat deshalb die originäre Beschaffenheit des Aesthetischen oft weitgehend vergewaltigt. Erst von der objektiven Wirklichkeit ausgehend, können solche Tatbestände richtig begriffen werden. Die Paradoxie, die gedanklich erscheint, zeigt bloss an, dass diese Strukturen weit komplizierter sind, als wir sie uns häufig vorstellen; sie zeigt aber zugleich an, dass die Menschheit, bei Erfüllung wirklicher Bedürfnisse, faktisch einfacherweise äusserst Kompliziertes praktisch zu verwirklichen vermag. So in diesem Fall das Setzen des Fürsichseins als Mitte, wobei die - ineinander verschmelzenden - Kategorien von Ansich und Anundfürsich aufgehoben, zum bearbeiteten Lebensmaterial der Zentralkategorie werden.

INTA FIL. INT.
Lukács Arch!

Anmerkungen zum dreizehnten Kapitel

I.

- 1.) E. Lask: Gesammelte Schriften, Tübingen, 1924, III. 18.
Lask bemerkt dazu, dass "das Psychische gehört genau so zur sinnlich-zeitlichen Welt, wie das Physische". ebd. 17
- 2.) Aristoteles: Metaphysik, III. Buch 2. Kapitel, zitiert nach der Übersetzung von A. Lasson, Jena, 1908, 43.
Aristoteles versäumt auch nicht im Zusammenhang damit auf die Unhaltbarkeit jener Theorien aufmerksam zu machen, die die Zahlen zu Ideen und zu wirkenden Ursachen in der materiellen Welt hypostasieren.
- 3.) Über diese Frage, besonders über ihre gesellschaftlichen Grundlagen vgl. George Thomson: Studies in Ancient Greek Society. London, 1949, I. 331 ff. Thomson hebt, sicherlich mit Recht, hervor, dass die Konzeption eines unerbittlichen Schicksals nach Zusammenbruch der Gentilgesellschaft immer intensiver und verbreiteter wird. Ebd. 347.
- 4.) E. von Hartmann: Geschichte der Metaphysik, Leipzig, 1899, I. 154-5.
- 5.) M. de Wulf: Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Tübingen, 1913, 141-3.
- 6.) Ebd. 294.
- 7.) E. Buonaiuti: Geschichte des Christentums, Bern, 1957, II. 279.
- 8.) M. de Wulf: A.a.o. 298.
- 9.) Buonaiuti: a.a.O. 149.
- 10.) M. de Wulf: a.a.O. 299.
- 11.) Ebd. 342. Das Zitat stammt aus der kirchlichen Anklageschrift vom Jahr 1277 gegen die Averroisten und manche Forscher bezweifeln, ob es ihre Anschauungen richtig wiedergibt. Im unlängst entdeckten und veröffentlichten Traktat von Boethius de Dacia "De mundi aeternitatis" finden sich ein klares Bekenntnis des Verfassers zu dieser Lehre. Vgl. die Textausgabe der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, Budapest, 1954, 102 und 113. Der Verfasser dieser Zeilen fühlt sich -

als nicht Fachmann auf dem Gebiet der mittelalterlichen Philosophie natürlich nicht berechtigt in diese Diskussion sachlich einzugreifen.

12.) P. Duhem:

Essai sur la Notion de Théorie physique de Platon à Galilée, Paris, 1908, 77 f. und 128 f.

13.) Kant: Kritik der reinen Vernunft, a.a.O. 31.

14.) Kant: Prolegomena, § 13. Anmerkung II.

15.) Hegel: Logik, Wk. a.a.O. III. 120-1.

16.) Vgl. darüber die Kritik von Marx Wk. a.a.O. III. 160-1 und meine Darstellung des Gegensatzes der Konzeptionen von Hegel und Marx in meinem Hegelbuch a.a.O. 611. ff. besonders 620 f.

17.) Hegel: a.a.O. III. 120.

18.) Hegel: a.a.O. IV. 126.

19.) Lenin: Empirio-kritizismus, Wk. a.a.O. XIII. 262.

20.) Hegel: Enzyklopädie, §. 194. Zusatz. Es ist bezeichnend, dass der hier angeführte Satz von Lenin zustimmend zitiert wird, Philosophische Hefte a.a.O. 103.

21.) Marx: Kapital, a.a.O. I. 69.

22.) Marx: Grundrisse etc. a.a.O. 21/2.

23.) Engels: Dialektik der Natur, a.a.O. 615-6.

24.) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Erster Teil, I. Buch, 3. Hauptstück

II.

1.) Cézanne: Über die Kunst, a.a.O. 9.

2.) Marx: Kapital, a.a.O. I. 336.

3.) Ebd. III. II. 352.

4.) Hegel: Logik, Wk. a.a.O. IV. 146. Von Lenin zustimmend zitiert Philosophische Hefte, a.a.O. 71.

5.) Ebd. III. 41.

6.) Ebd. IV. 7-8.

7.) Ebd. 116.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch!

- 8.) Engels an Bloch, 21. IX. 1890. Marx-Engels ausgewählte Briefe, a.a.O. 375.
- 9.) Wie schon wiederholt gesagt, kann eine ausführliche Analyse des schöpferischen Prozesses erst im zweiten Teil dieses Werks gegeben werden.
- 10.) Hegel: Logik, Wk. a.a.O. III. 165-7.
- 11.) Hegel: Phänomenologie, Wk. a.a.O. II. 95-6.
- 12.) Hegel: Geschichte der Philosophie, Wk. Ausgabe Glockner, XVII. 383-4.
- 13.) Hegel: Logik, Wk. a.a.O. III. 224.
- 14.) Ebd. 406.
- 15.) Hegel: Enzyklopädie, § 219, Zusatz
- 16.) Hegel: Phänomenologie, Wk. a.a.O. II. 524.
- 17.) Hegel: Logik, Wk. a.a.O. V. 310. Es lohnt sich vielleicht hier zu bemerken, dass Lenin die eben zitierte Feststellung mit eingehenden Reflexionen begleitet, die darin kulminieren, dass Marx "unmittelbar an Hegel" anknüpft. Philosophische Hefte, a.a.O. 132/3.
- 18.) Ebd. III. 167. Auch hier ist es nicht uninteressant, zu erwähnen, dass der junge Marx in seiner Dissertation über Epikur sich der Hegelschen Auffassung vom Zusammenhang zwischen Repulsion und Selbstbewusstsein anschliesst: "Die Repulsion ist die erste Form des Selbstbewusstseins" Wk. a.a.O. I.I. 31.
- 19.) Hegel: Philosophie der Geschichte, Wk. a.a.O. IX. 391.
- 20.) Marx: Elend der Philosophie, Wk. a.a.O. VI. 226. Wir zitieren aus der deutschen Übersetzung, Stuttgart, 1919, 162.
- 21.) Goethe: Diderots Versuch über die Malerei, Wk. a.a.O. XXXV. 207-8.
- 22.) Cézanne: Über die Kunst, a.a.O. 10.

MTA FIL INT.
Lukács Archiv